

VOX PATRUM

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II

Sekcja Historii Kościoła i Patrologii

Rada Naukowa

ks. dr hab. Stanisław Longosz – redaktor założyciel (KUL, Lublin)

prof. dr hab. Agnes Bastit-Kalinowska (Université de Lorraine, Metz)

o. prof. dr hab. Theofried Baumeister OFM (Johannes Gutenberg Universität, Moguncja)

o. prof. dr hab. Pierre-Maurice Bogaert OSB (Université Catholique de Louvain-la-Neuve)

bp prof. dr Enrico Dal Covolo SDB (Pontificia Università Lateranense, Rzym)

ks. prof. dr hab. Augustyn Eckmann (KUL, Lublin)

prof. dr Ana Maria Castelo Martins Jorge (Universidade Católica Portuguesa, Lizbona)

ks. prof. dr hab. Stanisław Kowalczyk (KUL, Lublin)

prof. dr Isidro Lamelas OFM (Universidade Católica Portuguesa, Lizbona)

ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (UKSW, Warszawa)

ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki (KUL, Lublin)

bp prof. dr hab. Jan Śrutwa (KUL, Lublin)

Komitet Redakcyjny

ks. dr hab. Marcin Wysocki, prof. KUL (redaktor naczelny)

prof. dr Geoffrey Dunn (zastępca redaktora naczelnego)

dr Dawid Mielnik (sekretarz)

Redaktorzy tematyczni

prof. dr Ilaria Ramelli (filozofia starożytna i wczesnochrześcijańska)

ks. prof. dr hab. Mariusz Szram (teologia patrystyczna)

o. prof. dr hab. Bazyli Degórski (patrologia)

dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL (bizantynistyka)

dr hab. Oleksandr Kashchuk (historia Kościoła)

dr hab. Bożena Iwaszkiewicz-Wronikowska, prof. KUL (historia sztuki)

dr hab. Ewa Osek, prof. KUL (przekłady)

mgr inż. Wojciech Stawiszyński (bibliografie)

Redakcja „Vox Patrum”

ul. Chopina 29/5A, 20-023 Lublin

voxpathrum@kul.lublin.pl; www.voxpatrum.pl

Wszelkie materiały do publikacji w „Vox Patrum” prosimy zgłaszać za pośrednictwem strony internetowej.

VOX PATRUM

ANTYK CHRZEŚCIJAŃSKI

Wydawnictwo KUL

79
2021

Wykaz recenzentów zamieszczany jest raz w roku na stronie internetowej czasopisma

Wersja online czasopisma jest wersją podstawową

Projekt okładki i stron tytułowych
DOROTA WOŹNIAK

Opracowanie techniczne i skład komputerowy
KS. MARCIN WYSOCKI – DAWID MIELNIK

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

© Copyright by Wydawnictwo KUL, Lublin 2021

ISSN 0860-9411
eISSN 2719-3586

Wydawnictwo KUL
ul. Konstantynów 1H, 20-708 Lublin
tel. 81 740-93-40, e-mail: wydawnictwo@kul.lublin.pl

Druk i oprawa: volumina.pl Daniel Krzanowski
ul. Ks. Witolda 7-9, 71-063 Szczecin, tel. 91 812-09-08, e-mail: druk@volumina.pl



Miscelanea patristica atque humanistica
Illustrissimo Domino
Adalberto STAWISZYŃSKI
septuagesimum vitae annum
ab amicis sodalibusque oblata

IN NOMINE DOMINI. AMEN.
COETUS PATROLOGORUM POLONORUM
OMNIBUS HASCE LITTERAS VISURIS
SALUTEM
CUM DOMINUS ILLUSTRISSIMUS
ADALBERTUS STAWISZYŃSKI,

QUI IN SCIENTIARUM TECHNICARUM SCHOLA VARSAVIENSI MAGISTRI CHIMIAE TITULUM ASSECUTUS ESSET, QUI VERGENTE SAECULO POST CHRISTUM NATUM VICESIMO, COMMUNISTARUM REGIMINE POLONORUM MOTUM IN LIBERTATEM SE VINDICANTIUM OPPRIMENTE, MULTOS PERIMENTE, PLURES VULNERANTE, PLURIMOS AFFLIGENTE, OMNIBUS TERROR EM INICIENTE, CUM ALIIS CIVIBUS ISTI VIOLENTIAE FORTITER RESISTERE CONATUS ESSET, QUI DEMUM COMPOSITIS REBUS ANTIQUORUM CHRISTIANORUM SCRIPTORUM OPERA COGNOSCENDI STUDIO INFLAMMATUS AD ILLA CONQUIRENDA ET PERTRACTANDA SE CONVERTISSET ET MULTOS ANNOS BIBLIOGRAPHIAE PATRISTICAE COLLIGENDAE OPERAM CURAMQUE IMPENDISSET, QUO AD FOVENDA HAEC STUDIA IN POLONIA PLURIMUM CONTULISSET, QUATTUORDECIM VITAE SVAE LUSTRA FINIERIT,

AMICI ET COLLEGAE

ILLI GRATULANTUR ET OPTANT, UT FIRMA VALETUDINE GAUDEAT ET LABOREM SUUM AD PROGRESSUM PATROLOGIAE POLONAE PORRO EXERCEAT EIUSQUE FRUCTIBUS ABUNDANTIBUS LAETETUR.

DATUM
DIE XV MENSIS SEPTEMBRIS
IN MEMORIA BEATAE MARIAE VIRGINIS PERDOLENTIS
ANNO DOMINI MMXXI

Textum exaravit et in linguam Latinam vertit
Georgius A. Wojtczak-Szyszkowski



Całe nasze środowisko, bojowców z „Armenii” i ludzi związanych z podziemnym radiem „Solidarność” stanęło wobec nie lada kłopotu: jak na 70 urodziny Wojciecha Stawiszyńskiego, szefa naszej organizacji, podziękować mu za rozumne przywództwo w ciężkich latach 80. oraz za przyjaźń, którą nas obdarował w latach późniejszych. Od biedy, można by było wykić się życzeniami i prezentem wręczonym mu przy okazji pobytu w jego rancho przy litewskiej granicy nad Maryczą, ale kiedy okazało się, że o Wojtku będą pisać w różnych, czcigodnych czasopismach, sprawy nabrały znaczniejszej wagi.

Armenia była niezwykłym doświadczeniem, które nam zaordynował Wojciech Stawiszyński w zmaganiach z „komuną”. Ściśle zakonspirowana struktura była zapleczem techniczno-eksperckim Regionalnej Komisji Wykonawczej NSZZ „Solidarność”, a więc wspierała władze regionu „Mazowsze”. W jej skład wchodził podziemny ośrodek badań opinii publicznej, ośrodki produkcji nadajników radiowo-telewizyjnych, grupa do zadań specjalnych oraz - last but not least - podziemne Radio „S”. Wojtek zaraził entuzjazmem dziesiątki osób, które pomogły mu uruchomić struktury radia, naukowców i techników, którzy zaprojektowali i wykonali sprzęt, emiterów z pierwszej linii frontu, którzy nadawali audycje, redaktorów, którzy je tworzyli, osób, które ofiarowały nam na cele konspiracyjne mieszkania. Podziemnemu radiu udało się rzecz niezwykła: wchodząc na fale państwowej telewizji, weszło tym samym w sfery działania zastrzeżone dla totalitarnego państwa, podważając jego legitymizację. A cała ta struktura o bardzo wysokim stopniu zorganizowania, o przestrzegającym podziale pracy i zadań, (jedna komórka nie wiedziała o drugiej), działała w bardzo głębokiej konspiracji. Historycy są zgodni: „Armenia” nie miała odpowiednika w innych regionach „Solidarność”. Dla nas zaś była jednym z ważniejszych etapów w życiu. I to było ważniejsze, od krzyży, które później za działalność w niej dostaliśmy.

Niektórzy pamiętają Wojtkę, który częściej był dla nas „Romanem” albo „Sergiuszem” jako charyzmatycznego, konspiracyjnego przywódcę, który nie wiedząc czemu miał przy sobie zamiast pozycji politologicznych, tajemnicze dla nas księgi Ojców Kościoła. Domyślaliśmy się – błędnie – że te lektury związane były z systemem jego znaków rozpoznawczych lub jakąś umiejętnością szyfrowania ważnych dla niego informacji. Wiele lat później dowiedzieliśmy się o jego zmęczeniu życiem pod

pseudonimami i na przyspieszonych obrotach, w którym Ojcowie Kościoła stawali się coraz ważniejsi. *Spiritus flat ubi vult*, jak skomentował to Wojciech po latach.

I znów stanęliśmy przed nowym doświadczeniem, które stworzył nam nasz drogi szef. Niełatwym, bo wymagającym wielu lektur, od których byliśmy oddaleni, wymagającym znalezienia w sobie nowych pierwiastków i refleksji. Uznając, że zrobił coś pożytecznego”, jeżeli napisze w miarę kompletną Bibliografię Patrystyczną, zabrał się Stawiszyński do roboty. Dodajmy, że zaczął nad nią pracować, gdy praca w firmie chemicznej, którą sam stworzył, pochłaniała większość jego czasu i energii. Nie mówiliśmy o tym, że jest on inżynierem chemikiem?

Napisał Stawiszyński Bibliografię Patrystyczną. Po raz kolejny przekonał nas, że rzeczy niemożliwe, dzięki determinacji i pracy, a także też odrobinie łaski, mogą być dla nas w zasięgu ręki, że można stworzyć dzieła, o ile połączy się pasję z dyscypliną. Wojtku, nie możemy cały czas wyjść z zadziwienia.

Nie zwij Dalekim, co Osiągalne
Choćby ci drogę zachód słońca przeciął.

Tak napisała w którymś z wierszy Emily Dickinson, co łączy się z postawą Wojciecha, która nas fascynowała i uczyła. Może też odrobiny skromności, o której Dickinson napisała zaraz za cytowanym zdaniem:

Nie zwij też Bliskim, co Sąsiednią, ale
Bardziej niż słońce oddaloną rzeczą.

A jednak „sprawy świata są okryte taką jakąś tajemniczością, że filozofom, i to nie miałym ani pierwszym lepszym, wydają się zupełnie nie do pojęcia”. Mimo zarządzania firmą Quartz, Stawiszyński dopiął swego. W naiwności swojej, jak podkreśla Wojtek, sądził, że będzie pracował nad Bibliografią kilka miesięcy. Trwało to osiem lat. Ale w końcu udało się i w 2005 wydał w Wydawnictwie Homini swoje opus vitae: Bibliografię Patrystyczną 1901-2004.

Nasz kolego, nasz mistrzu, nasz wodzu, co możemy Ci jeszcze napisać? Niech trwają te lata, w których będziemy Cię mogli odwiedzać, wspominać i troszczyć się naszymi losami i kraju, dyskutować, a Ty będziesz nas obdarowywał cytatami Ojców Kościoła. Niech myślisz o Tobie i Twojej bibliotece w leśnej głuszy towarzyszy nam tutaj, w wielkim mieście, i będzie magnesem do następnego spotkania z Tobą i z Małgosią, Twoją żoną. I będziemy czekać na Twoją następną książkę. Co teraz piszesz?

*W imieniu Zarządu Stowarzyszenia Podziemnego Radia „Solidarność”
i koleżanek i kolegów z „Armenii”*

Paweł Barłazio

KS. PROF. DR HAB. BOGDAN CZYŻEWSKI
PREZES SEKCJI PATRYSTYCZNEJ
PRZY KOMISJI NAUKI KATOLICKIEJ
KONFERENCJI EPISKOPATU POLSKI

Gniezno, dnia 2 sierpnia 2021 r.

Szanowny Pan
mgr inż. **Wojciech STAWISZYŃSKI**
STANOWISKO

Szanowny Panie Wojciechu,
Drogi Jubilate,

Stało się pięknym zwyczajem, że członkowie naszej Sekcji Patrystycznej otrzymują dedykowany im jubileuszowy tom *Vox Patrum*. W Roku Pańskim 2021 to właśnie Pan obchodzi swój piękny Jubileusz. Z nieukrywaną radością piszę poniższe słowa z okazji Pańskich siedemdziesiątych urodzin, by przede wszystkim pogratulować przeżyte lata, które z całą pewnością nie były zmarnowane, ale przynosiły i ciągle przynoszą zasłużone owoce, zarówno w życiu rodzinnym, zawodowym, społecznym, a zwłaszcza w tym, co nas najbardziej dotyka – w dziedzinie antyku chrześcijańskiego.

W imieniu wszystkich członków Sekcji Patrystycznej pragnę złożyć Panu najpierw wyrazy wdzięczności za trud zbierania dla nas „nowości wydawniczych”. Nie ukrywam, że jest to dla nas ogromne ułatwienie, dzięki nim jesteśmy na bieżąco z ukazującymi się przekładami i monografiami obejmującymi tematykę antyku chrześcijańskiego. Zdaję sobie sprawę z tego, że jest to praca mrówcza, mało doceniana, przez nasze jednak środowisko zauważana i wykorzystywana w prowadzonych badaniach.

Dostojny Jubilat nie tylko przysłał nam wspomniane „nowości”, ale przez lata pracował nad bibliografią patrystyczną. Owocem tej kilkuletniej wyteźnionej i skrzętnej pracy są dwa tomy *Bibliografii patrystycznej*. Trudno sobie dzisiaj wyobrazić pisanie artykułu bądź przygotowanie monografii obejmującej tematycznie wczesnochrześcijański Kościół, by nie zająrzeć do tych pozycji. Wiem, że Jubilat nie poprzestał na tym, ale tworzy bibliografię polskich przekładów tekstów antycznych pod roboczym tytułem *Od Homera do Symplicjana*. Ufam, że uda się także to dzieło szczęśliwie doprowadzić do końca.

Panie Wojciechu, dziękujemy za tę pomoc i jednocześnie gratulujemy wytrwałości w tym niełatwym, i bądź co bądź żmudnym zadaniu. Jesteśmy pełni podziwu, że mając wykształcenie chemika sięgnął Pan po Ojców Kościoła, odważyć się powiedzieć, że pokochał ich Pan i oddaje im lata swojego życia, by stali się bardziej znani, zaś ich bogata doktryna, którą pozostawili w swoich pismach, ciągle była pogłębianą i studiowaną.

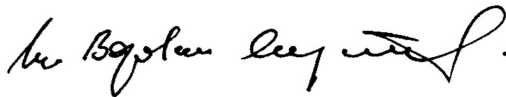
Nie mogę w tym liście gratulacyjnym przejść obojętnie obok opozycyjnej i podziemnej działalności naszego Dostojnego Jubilata. Z całą pewnością można o Panu powiedzieć, że jest jednym z tych, którzy w trudnych czasach reżimu komunistycznego nie byli bierni, ale sprzeciwiali się ówczesnej władzy, walczyli i przez to przyczynili się do tego, że żyjemy w niepodległej i demokratycznej Polsce. Jestem przekonany, że Pańskie zaangażowanie, zwłaszcza w strukturach Solidarności i konspiracji, nie było daremne, bo dorzuciło niejedną

cegielkę do upragnionej wówczas budowli, której na imię Wolność. Dał temu wyraz poprzedni Prezydent Polski – Lech Kaczyński i obecnie urzędujący, Prezydent Andrzej Duda, odznaczając Pana za wspomnianą działalność.

Szanowny i Drogi Jubilate. Niech Pan Bóg prowadzi, darzy potrzebnym zdrowiem, błogosławi Panu i Jego Rodzinie, a piękna i bogata przyroda, której uroki doświadcza Pan na co dzień, niech jeszcze bardziej umacnia wiarę w naszego Pana i Stwórcę.

Ad multos annos!

Z wyrazami głębokiego szacunku



Ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski
Prezes Sekcji Patrystycznej
przy Komisji ds. Nauki Katolickiej
Konferencji Episkopatu Polski

Tabula gratulatoria¹

1. CZYŻEWSKI Bogdan, Uniwersytet Adama Mickiewicza (Poznań)
2. DEGÓRSKI Bazyli, Pontificia Università Angelicum (Rzym)
3. KIELING Michał, Uniwersytet Adama Mickiewicza (Poznań)
4. KOŁOSOWSKI Tadeusz, Uniwersytet Kard. Stefana Wyszyńskiego (Warszawa)
5. ŁESYK B. Lesław, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (Lublin)
6. MISIARCZYK Leszek, Uniwersytet Kard. Stefana Wyszyńskiego (Warszawa)
7. PIETRAS Henryk, Pontificia Università Gregoriana (Rzym)
8. POCHWAT Józef, Międzyzakonne Formacyjne Studium Teologiczne (Kraków)
9. PRZYSZYCHOWSKA Marta, naukowiec niezależny (Hiszpania)
10. SALAMONOWICZ-GÓRSKA Iwona, Uniwersytet Warszawski (Warszawa)
11. WIDOK Norbert, Uniwersytet Opolski (Opole)
12. WYGRALAK Paweł, Uniwersytet Adama Mickiewicza (Poznań)
13. ZARZECZNY Rafał, Pontificio Istituto Orientale (Rzym)

¹ *Tabula gratulatoria* wymienia tylko tych, którzy prosili o wpisanie na listę, nie dedykując przyczynku w niniejszej Księdze Jubileuszowej.

Ks. Tadeusz Gacia

De vita et studiis viri septuagenarii Adalberti Stawiszyński commentatio cum versibus elegiacis in honorem eius adnexis

Si quis Latino sermone honorari meruit, certo vir clarissimus Adalbertus Stawiszyński qui annum aetatis septuagesimum nuperrime complevit. Inter omnes enim qui ad studia patristica in Polonia promovenda plurimum contulerunt, ille eximium praecipuumque obtinet locum.

„Quis est hic? et laudabimus eum – ait Ecclesiasticus (31,9) – fecit enim mirabilia in vita sua”. Nolite putare, benevolentissimi lectores, me abusum esse istis ex Ecclesiastico libro depromptis. Namque vere mirabilia fecit! Quamvis neque in artibus liberalibus studia absolverit nec gradum academicum in sacra theologia obtinuerit, inter eos qui nunc sunt, Patrum Ecclesiae cultores, eminet maximeque admirabilis in Polonia extat. Estne id verum? Ita sane et si parum vobis videtur, quod magis admiremini adiciam. Adalbertus nec Graecorum nec Latinorum auctorum linguas accuratissime umquam scrutatus est, ut mos est aliorum theologiae doctorum, nam exactis scientiis studebat! Agnoscite igitur virum studiis patristicis deditum praeclareque meritum atque honore dignum. Haud facile tamen est, etsi velim, clarissimum virum laudibus dignis ornare. Attamen licet brevi hac commentatione omnia penitus enarrari non possint, Adalbertum nostrum, optimi Patrum amatores, vobis ante oculos propono.

De his narraturus primum quidquid de puerili et iuvenili Adalberti aetate dicam, deinde ingenarii machinariae artis industriam exponam, tum nonnulla de actuositate virtutibusque eximiis quibus in societate civili emittit, adiciam, denique assiduum cultorem fautoremque strenuum Patrum sanctorum laudabo.

Kalendis Ianuariis anno millesimo nongenesimo quinquagesimo primo, matre Alicia et patre Francisco, domi parentum, ut mos illo tempore

erat, Varsaviae, principali in urbe Poloniae, natus est. Cum in ecclesia paroeciali S. Sigismundi martyris, Burgundiorum regis, sita in hac urbis parte quae vulgo Bielany dicitur, sacro fonte ablutus esset, eo temporis – ut ipse scripsit – aevo Patrum feliciter occurrit. Puer annorum sex ludum litterarium, nomine Janusz Kusociński postea nuncupatum, frequentare coepit. Primis litterarum rudimentis acceptis, quarto et decimo aetatis anno, civibus lycei nomine Iosephi Martí dicto adscriptus est ibique anno millesimo nongentesimo duodeseptuagesimo examen maturitatis superavit. Eodem anno mense Martio ad studentes regimini communistarum obstantes adit, quod quidem variarum operarum quae post aliquos annos in societate civili strenue ac diligenter acturus erat, quasi initium fuit. Iuvenis institutioni catholicae religionis apud ecclesiam paroecialem se tradidit, cuius testimonium, quod animadvertere expedit, ab ipso Em.mo ac Rev.mo D.no Cardinali Stephano Wyszyński, tunc Primate Poloniae, accepit. Ab anno millesimo nongentesimo duodeseptuagesimo ad millesimum nongentesimum septuagesimum quartum, studiis chimiae in Schola Polytechnica Varsaviensi, ubi beatae iam memoriae frater eius Andreas iisdem iam pridem incubuerat, nomen dedit, eo vel magis quod pater eius artis mechanicae ingenarius erat. Quibus feliciter peractis mense Martio anno millesimo nongentesimo septuagesimo quarto gradum magistri ingenarii in provincia catalysis heterogenae obtinuit.

Sed satis iam de puerili iuvenilique Adalberti aetate. Absoluto studiorum technicorum curriculo per unius anni spatium in officina vulgo Chemipan dicta chromatographiam gasiorum tractavit. Ab anno millesimo nongentesimo septuagesimo sexto ad millesimum nongentesimum octogesimum, examine ad doctoratum adipiscendum peracto, in Schola Polytechnica Varsaviensi studiis incubuit, deinde technicus unum per annum ibidem opus fecit. Attamen eadem in schola, a mense Augusto anno millesimo nongentesimo octogesimo primo, ob causas politicas non potuit diutius operari, propter quod doctoralem dissertationem interrupt scribendam. Tunc in officina chimica Libella dicta laboriosus operae brevissime impendit, nam paucis iam diebus post statum belli a regimine communistarum in Polonia proclamatum statim expulsus est. Duobus mensibus elapsis in officina Inco dicta laborans, medicaminum seu cosmeticorum producendorum technologiam didicit. Secundo dimidio anni millesimi nongentesimi octogesimi tertii opus reperit in societate Suecici negotiatoris Ingemari Svenson, Scan NS dicta, in qua ad mensem Septembrem anni millesimi nongentesimi undenonagesimi, primum technologus primarius, deinde vicedirector laboravit. Post comitia parlamentaria anno millesimo nongente-

simo undenonagesimo acta consociationem propriam Quartz S.A. dictam cum tribus sociis fundavit ad producendam aquam oxygenii in industria cosmetica necessariam. Post arduum laborem, duobus annis praeteriectis, meliora tempora venerunt. In consociatione negotiorum, quam Adalbertus olim fundaverat, iam triginta operarii laborabant, sed ille ipse labore longo defessus, re diligenter perpensa, die secunda Aprilis anno bis millesimo nono mercium partes debitas sibi venumdedit et perendino die in regionem Seinensem profectus est.

Nec est silentio praetereunda erga patriam clarissimi viri pietas. Adalbertus, quamquam socialismum commutabilem vel reformabilem ordinem primo censebat, omnem spem cito perdidit. Ad hoc vim habuerunt multae res gestae et quidem epistula episcoporum Poloniae ad episcopos Germaniae anno millesimo nongentesimo sexagesimo quinto missa, deinde obtrectationes et calumniae erga Primatem Poloniae, iuvenum rebellio, cui Adalbertus interfuit, anno millesimo nongentesimo duodeseptuagesimo exorta, de qua supra iam dictum est, invasio exercituum sovieticorum in Cechoslovaciam mense Augusto eodem anno facta, caedes operariorum in litore Maris Baltici mense Decembri anno millesimo nongentesimo septuagesimo confecta, operariorum rebellio anno millesimo nongentesimo septuagesimo sexto exorta, deinde Em.mi D.ni Cardinalis Caroli Wojtyła in Summum Pontificem anno millesimo nongentesimo septuagesimo octavo electio, quae tandem spes maxima omnibus visa est, primum eiusdem Pontificis apostolicum iter in Poloniam anno sequenti factum. Eodem anno Adalbertus sociam operam navare coepit in Consilio pro Operariis Defendendis constituto, seu ephemerides vel cartulas clam editas distribuens seu cum viris qui systemati communistico resistebant conversans. Sodalis ordinarius liberi collegii opificum vulgari nomine Solidarietatis nuncupati, curator negotiorum in officinis in secundum conventum eiusdem Solidarietatis in regione Masoviae agentis delegatus est. Qui opus suum post proclamationem status belli in Polonia nec levis nec timidus neglexit, verum etiam tenax et assiduus prosequendum curavit. Et licet non locus sit ut de singulis loquamur, nunc, optimi lectores, eorum quae studiosissime ac summa cum industria illo tempore egit, aliquot exempla quasi raptim mecum percurratis.

Anno nempe millesimo nongentesimo octogesimo secundo comitatum contradictionis collegii Solidarietatis in meridiana parte Varsaviensis palatinatus acturum ipse ordinavit. Eodem comitatu curante varia scripta, diaria, cartulae, libri in clandestina officina typis edebantur. Eorum qui in carceribus detenti sunt familiis auxilia praebebantur, operistitia et demon-

strationes publicae ordinabantur. Maio et Iunio mensibus anno millesimo nongentesimo octogesimo secundo arcanam societatem Armeniam nuncupatam instituit, quam septem per annos moderatus est. Cuius inter multa et clara opera enumerandum est clandestinum consilium publicae opinioni explorandae institutum atque emissoriorum radiophonicorum et televisificorum, tum minorum tum maiorum constructio. Totam actuositatem clandestinam explevit anno millesimo nongentesimo undenonagesimo, post comitia mense Iunio in Polonia habita, paucis autem mensibus post a vita publica se omnino removit.

Quod ad libertatem recuperandam vir civilibus artibus praestans idemque patriae amans plurimum contulisset, ab auctoritatibus publicis Polonorum variis insignibus honestatus est: anno bis millesimo insigni *De cultu civili meritis* dicto a Primo Ministro Consilii Rei Publicae tradito, anno bis millesimo decimo *Cruce Commandaria Insignis Poloniae Restitutae* dicta a Praeside Rei Publicae tradita, anno bis millesimo decimo quarto *Insigni honorario de Varsavia meritis* nuncupato, anno bis millesimo undevicesimo *Cruce Libertatis et Solidaritatis* dicta item ab Praeside Rei Publicae collata.

Praetereo, ne in scribendo longior sim, multas et alias virtutes aliaque merita quibus vir clarissimus in rebus publicis enituit, quae tamen memoravi ad praesens sufficiant. Transeamus nunc ad Patrum amatorem et si non est vobis molestum, diutius hic commoremur. Quo modo, rogabitis, Patres primum convenit. Quo vitae temporis puncto? Legatis, quaeso, quae ipse scripserit. „Eram aetate annorum fortasse viginti, nec plurima audiavi seu de Patribus seu de primo Christianorum aevo. Martyres, edictum Mediolanense, Concilium Nicaenum, Hieronymus scripturarum translator, Augustinus magnus theologus, Gregorius Magnus papa magnus... Nihil amplius... Anno fere septuagesimo secundo, multos libros lectitans, subito obstupui, conieci nam oculos in nomina Gregorii Nysseni, Gregorii Nazianzeni, Cyrilli Alexandrini, Nestorii, Theodreti, cuiusdam Origenis et aliorum... Obstupui et puduit me ignorantiae meae. Atqui – ut catholicus – examen maturitatis ego superavi! Tunc in bibliopolium profectus duos libros de Patribus emi, alterum *Patres Ecclesiae* inscriptum Iohannis Campenhauseni et alterum, *Epistulas* scilicet Basilii Magni. Emi, perlegi, imbutus sum. Spiritus vere – ut aiunt – flat ubi vult. Quod tunc factum est quodque porro fit, quinquaginta sane annis elapsis, aliter explanare nequeo. Postea alios libro emi, *De fide* et *De officiis ministrorum* Ambrosii Mediolanensis, *Epistulas* Hieronymi, *De Trinitate* Aurelii Augustini, denique *Lexicon Litterarum Primi Christianorum Aevi*, nuperrime in lucem

prolatum. O felicem casum! Tunc quidem tantas litterarum Christianarum divitias paulisper saltem meo comprehendi ingenio!

Quid amplius? Eo quoque tempore, cum ad magistri gradum assequendum dissertationem scribebam, feliciter accidit ut in sede catalysis opus suum faceret vir doctus Casimirus Starowieyski. Quem occasione oblata interrogavi utrum sciret Marcum Starowieyski. – Hic frater meus est – respondit. Et sic post paucum tempus novi virum doctissimum et reverendissimum, qui in bibliothecam patristicam, tunc apud viam Dewajtis sitam, benigne me invitavit. Brevi tempore novi alios viros, patrologiae peritos, Rev.dum Patrem Aemilium Stanula et Rev.dum D.num Vincentium Myszor. Alius vir doctus, Rev.dus D.nus Stanislaus Longosz, ad conventum patristicum Lublinense me invitavit et sic omnia coepta sunt. Ex eo tempore Patres me comitati sunt. Quorum scripta, dum autoreda vel tramine vehebar, longas per horas pervolutabam, ita ut in hac assidua conversatione perdifficili illo tempore solamen invenerim et gaudium. Non solum tamen opera Patrum legebam, sed etiam bibliothecam comparavi, in qua nunc sunt mihi plus quam tria milia voluminum, omnes fere operum Patrum in Polonicum versiones, scriptorum antiquorum tum Graecorum tum Romanorum tum orientalium collectio et alia multa. Cum autem bibliographiis, quae versionibus Polonicis additae sunt, nonnullas lacunas vel defectus inesse animadvertissem, novae bibliographiae patristicae parandae cepi consilium. O me miserum! Quod paucos per menses me facturum putabam, per longos octo annos facere debui! Exeunte anno bis millesimo quinto opus vitae meae feliciter in lucem prolatum est, *Bibliographia patristica annorum 1901-2004* inscriptum. Quid nunc? Novum opus cepi, bibliographiam textuum antiquorum qui in Polonicum translati sunt, a Homero scilicet ad Simplicianum. Labor non deerit mihi”.

Haec quae supra ipse Adalbertus. Habetis itaque, optimi lectores, unde apud eum sit tantus amor Patrum, tanta erga Patres voluntas. Nunc de iis dicam quae scripsit, collegit, recensuit, examinavit, indicibus auxit, quae edenda curavit.

Quae inter primum enumerandi sunt duo libri eique maximi sane momenti, unus de quo ipse Adalbertus fecit mentionem, bibliographiam patristicam amplectens, completam et optime congestam, collectionem scilicet textuum Christianorum auctorum primi millennii in Polonorum sermonem versorum, qui inter annum millesimum nongentesimum primum et bis millesimum quartum in libris, anthologiis, variis articulis typis excusi sunt. Qui liber bis editus est apud officinam Tiniciensem, primum anno bis millesimo quinto et iterum, annis octo post. Tribus tamen post annis

novum *Bibliographiae patristicae* volumen idque revisum, auctum et correctum eadem in Tiniciensī officina in lucem prolatum est. His adde *Novum Lexicon Litterarum Primi Christianorum Aevi*, recognitum et amplificatum, quod adiuvante Adalberto Stawiszyński nunc accuratissime exscribi Marcus Starowieyski curavit, qui primam eiusdem editionem cum doctissimo piaē iam memoriae Ioanne Maria Szymusiak, multis annis ante diligentissime exaravit. Ad hanc alteram eiusdem lexiconis editionem indices ipse Adalbertus accuratissime addidit. Qua claruit autem assiduitas efficit ut in scribendis dissertationibus viris doctis, theologiae Patrum peritis, conspicuum saepius ac saepius adiumentum ferat. Cum Ioanne Iluk, professore Gedanensi, varias dissertationes et articulos Rev. di D. ni Stanislai Longosz, clarissimi veterum Patrum indagatoris, iam pridem vulgatos, selegit et accuravit. Deinde proximis duobus annis ad quattuor alios libros indices exaravit. Non possumus omittere quae composuit quaeque in commentario periodico *Vox Patrum* inscripto repertoria bibliographica vulgavit, libros quos existimavit et aliquot alia opuscula, quae ille solus vel cum aliis accurate exscripsit. Neque quisquam miretur hoc tempore per paginas interretiales commentationes suas, existimationes scilicet librorum qui Patrum aetatem spectent, Adalbertum pergere vulgandas.

Redeamus denique ad Adalberti verba, quibus de sui ipsius vita sic nuperrime narravit: „Ab eo tempore quo in Augustoviensi regione inhabitavi, duodecim transierunt anni. Plus quam decem iam annos habito in pago v. d. Stanowisko, quem vix triginta homines incolunt quique apud ripam fluminis dicti Marycha situs est. Domus nostra in rupe supra flumen aedificata, ultima est et in meridiem spectat. Ipsum flumen autem inter Poloniam et Lithuaniam exstat confinium, itaque quoties de fenestra prospicio, Lithuaniam videre possum. Habeo quoque domum hospitem in qua bibliothecam meam posui. Vicinus meus unius kilometri spatio distat, taberna alimentaria aestate chilometrorum septem, hieme autem tredecim. In oppido Sejny dicto eoque pulchro et venusto basilicam minorem, arte quam Barocam nuncupant, constructam una cum vetere monasterio Ordinis S. Dominici visere poteris necnon deversorias tabernas et popinas, etiam Lithuanicas, invenies, valetudinarium, argentariam, ambulatorium, notarii officium, vigillum publicorum stationem et excubitorium militum in confinio factum... Omnia ergo quae ad vivendum necessaria sunt. Quod ad me attinet, qui hunc pagum antea inhabitabant, me amaverunt. Uxor mea Margarita (quam potius Margaritulam dico) scultetus pagi nostri iterum electa est. Quid mihi faciendum? Habet potestatem. Regio nostra – ait – vasta est et deserta. Hic alcem quam homines facilius invenies. In

silva Augustoviensi vivunt castores et nyctyreutes, lupi et martes, cervi et lepores, tetraones et falcones, ciconiae nigrae et grues, lyncem quoque vidi atque parvus bisonum grex peregre has in silvas approperavit. Quid amplius? Bene valeo in hac solitudine. Attamen non solus sum. Mecum est Margaritula, coniunx fidelissima, patiens, sollicita, attenta. Sciat itaque gratum animum meum”.

Adalberte, vir colendissime! Divitiae diffluunt, vires minuuntur, *fugaces* [...] *labuntur anni*. Tibi, viro septuagenario, ex animo gratulamur, quod maximo studio atque animi impetu doctrinam Patrum inter omnes fovendam curare et colere pergis. Tibi quidem, sincera animi voluntate optamus et ominamur ut Deo opitulante vivas, floreas, crescas.

Adalberto vita! Bene meritus! Bene dignus!

Versus elegiaci in honorem Adalberti Stawiszyński, viri bene meriti

Terdecies lustris quinos feliciter annos
 Nunc modo consertos dat tibi Celsithronus.
 Vir sapiens semper, moderatus, pacis amicus:
 Et tibi concivium sedula cura fuit.
 Statio tunc latuit quae phonica nuncupabatur,
 Ad patriae sedes libera verba ferens.
 Libertatis amans, maiora pericula cernis,
 Nunc habitus dignus optimis et meritis.
 Impiger, assiduus, gnavus, industrius: exhinc
 Dilexisti Patres quos fide, corde colis.
 Colligis et codicos, eorum dulcis amator,
 Litteras Ecclesiae crescere laude facis.
 Varsaviae natus, nunc in regione remota
 Mansio grata sita est partibus in Boreae.
 Fortunata domus! Silvas miraris et undas
 Quas crebro stringit frigida bruma gelu.
 Liquitur ut glacies, ver alium ridet in agris
 Clangoreque gruis prata propinqua sonant.
 Sumite gaudentes quae misi carmina parva
 Et faveat vobis dans meliora Deus.
 Gaude et tu felix, Margarita optima coniunx
 Quae tuis officiis tecta laremque paras.

Bibliografia prac Wojciecha Stawiszyńskiego

1. Bibliografie

- Bibliografia patrystyczna 1901-2004. Polskie tłumaczenia tekstów starochrześcijańskich pierwszego tysiąclecia*, Kraków 2005.
- Bibliografia patrystyczna 1901-2016. Polskie tłumaczenia tekstów starochrześcijańskich pierwszego tysiąclecia*, wydanie trzecie, rozszerzone, poprawione i zmienione, Kraków 2017.
- Bibliografia polskich tłumaczeń tekstów gnostyckich, hermetycznych i manichejskich oraz polemistów chrześcijańskich i katalogów herezji*, w: *Tajemnice gnozy: VI kodeks biblioteki z Nag Hammadi – inny niż wszystkie*, red. A. Sowińska – W. Stawiszyński, Warszawa 2016, s. 193-225.
- Kopp E. – Stawiszyński W., *Bibliografia prac prof. dr hab. Albertyny Szczudłowskiej-Dembskiej*, „Vox Patrum” 61 (2014) s. 703-708.
- Kopp E. – Stawiszyński W., *Bibliografia prac prof. dr hab. Albertyny Szczudłowskiej-Dembskiej*, w: *Tajemnice gnozy: VI kodeks biblioteki z Nag Hammadi – inny niż wszystkie*, red. A. Sowińska – W. Stawiszyński, Warszawa 2016, s. 17-28.
- Longosz S. – Stawiszyński W., *Św. Augustyn w polskich studiach: materiały bibliograficzne*, „Vox Patrum” 44/45 (2003) s. 521-623.
- Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2017-2019*, „Vox Patrum” 74 (2020) s. 231-306.
- Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2019-2020*, „Vox Patrum” 78 (2021) s. 517-546.

2. Redakcje

- Longosz S., *Opera Minora Selecta*, red. J. Iluk – W. Stawiszyński, Warszawa 2019.
- Tajemnice gnozy: VI kodeks biblioteki z Nag Hammadi – inny niż wszystkie. Tom poświęcony pamięci Profesor Albertyny Szczudłowskiej-Dembskiej (1934-2013)*, red. A. Sowińska – W. Stawiszyński, Warszawa 2016.

3. Recenzje

- Atanazy Wielki, *Historia arian spisana dla mnichów*, wprowadzenie, tłumaczenie, przypisy E. Dusik-Krupa, Kraków 2018, ss. 99 – https://fil.ug.edu.pl/strona/74304/wojciech_stawiszynski_-_atanazy_wielki_historia_arian_spisana_dla_mnichow_recenzja (dostęp: 25.07.2021).
- Hilman K., *Pikus w Kronice aleksandryjskiej i u Malalasa. Narodziny mitu u schyłku Antyku*, Kraków 2019, ss. 142 – https://fil.ug.edu.pl/strona/99686/wojciech_stawiszynski_-_krzysztof_hilman_pikus_w_kronice_aleksandryjskiej_i_u_malalasa_narodziny_mitu_u_schylku_antyku_wydawnictwo_uniwersytetu (dostęp: 25.07.2021).
- Izydor z Sewilli, *Historia Gotów, Wandalów i Swebów oraz kroniki wczesnośredniowiecznej Hiszpanii*, przekład, wstęp i opracowanie A. Foryt, Kraków 2017, ss. 179 – https://fil.ug.edu.pl/strona/74688/wojciech_stawiszynski_-_izydor_z_sewilli_historia_gotow_wandalow_i_swebow_oraz_kroniki (dostęp: 25.07.2021).
- Lewandowicz J., *Klasztory, mnisi, mniszki. Obraz życia monastycznego w „Registrum epistularum” Grzegorza Wielkiego na tle prawa cesarskiego i kościelnego*, Kraków 2018, ss. 437 – „Vox Patrum” 70 (2018) s. 758-761.
- Nowe odczytanie codzienności. Teksty Wschodnich i Zachodnich Ojców Kościoła. Codzienność widziana w świetle Jezusa Chrystusa w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, wybór dokonany przez Wspólnotę Monastyczną z Bose (Italia) według rytmu Liturgii Godzin*, tłumaczenie z języka włoskiego A. Koprowski SJ, Warszawa 2017, ss. 594 – https://fil.ug.edu.pl/strona/73399/wojciech_stawiszynski_-_nowe_odczytanie_codziennosci_teksty_wschodnich_i_zachodnich_ojcow_kosciola (dostęp: 25.07.2021).
- Pietras H. SJ, *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze*, Kraków 2013, ss. 236 – „Vox Patrum” 61 (2014) s. 567-572.

4. Inne

- In Memoriam: Profesor Albertyna Szczudłowska-Dembska (9 XII 1934 - 17 IX 2013)*, „Vox Patrum” 61 (2014) s. 701-703.
- Profesor Albertyna Szczudłowska-Dembska, w: Tajemnice gnozy: VI kodeks biblioteki z Nag Hammadi – inny niż wszystkie*, red. A. Sowińska – W. Stawiszyński, Warszawa 2016, s. 5-10.
- Uroczystość nadania doktoratu honoris causa Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie Księdzu Profesorowi Markowi Starowieyskiemu (Warszawa, 12 XII 2017)*, „Vox Patrum” 70 (2018) s. 791-792.
- Indeksy, w: Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, red. M. Starowieyski – J.M. Szymusiak, Poznań 2018, s. 1033-1087.

Artykuły

Ewelina Bekus, Łukasz Majewski¹

Kontakty mnichów ze światem pozaklasztornym według Wczesnych Reguł Monastycznych z Galii

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa poświęcający swoje życie Bogu asceci czy pustelnicy wybierali egzystencję w odosobnieniu, co w IV wieku określane było mianem monastycyzmu (gr. μοναχός – ‘mnich’). Z czasem termin ten odnoszono do tych, którzy zaczęli dostrzegać wartość życia wspólnotowego wedle określonych reguł, dając początek pierwszej formie życia zakonnego w Kościele². Początkowo nie posiadali spisanych zasad, które określałyby ich organizację, hierarchę czy sposób realizacji praktyk ascetyczno-duchowych. Dlatego też, gdy łączyli się w grupy o różnym stopniu sformalizowania czy wielkości, powstała konieczność stworzenia reguł organizujących ich życie, zarówno duchowe, jak i wspólnotowe, określających hierarchię czy funkcje poszczególnych duchownych³. Pierwsze reguły datowane są na IV wiek⁴. W tym artykule zostaną przedstawione wczesne reguły monastyczne z Galii, które powstawały w V i VI wieku oraz były związane z klasztorem znajdującym się na jednej z wysp

¹ Mgr Ewelina Bekus, doktorantka Instytutu Literaturoznawstwa na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego im. Jana Długosza w Częstochowie; e-mail: ewa.bekus@wp.pl; ORCID: 0000-0002-1971-5845; mgr Łukasz Majewski, doktorant Instytutu Literaturoznawstwa na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego im. Jana Długosza w Częstochowie; e-mail: lukas.majewski@gazeta.pl; ORCID: 0000-0001-8181-6092.

² M. Kanior, *Monastycyzm chrześcijański. Geneza, formy, cel*, „Peregrinus Cracoviensis” 1 (1995) s. 19.

³ B. Szewczuł, *Od reguł monastycznych do konstytucji zakonnych*, „Prawo kaniczne” 60/1 (2017) s. 36-37; A. Guillaumont, *U początków monastycyzmu chrześcijańskiego*, tł. S. Wirszanka, ŻM 38, Kraków 2017, s. 291-313.

⁴ M. Starowieyski, *Starożytne reguły zakonne*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 27/2 (2014) s. 245-246.

leryńskich⁵. Celem tego artykułu będzie ukazanie, w jaki sposób reguły te odnosiły się do kwestii związanych z kontaktami mnichów ze światem pozaklaszotnym czy opuszczaniem przez nich murów wspólnoty, przyjmowaniem gości itd. Kluczowymi kwestiami będzie to, kto miał prawo do takich kontaktów, kto o nich decydował, a także dlaczego sprawy te były tak szczegółowo opisane w regułach.

Wspólnota na wyspie Leryn została założona przez św. Honorata⁶, który początkowo prowadził tam życie pustelnicze. Po pewnym czasie Honorat wraz z towarzyszami postanowili podjąć życie we wspólnocie, a w efekcie w latach 400-410 powstała Reguła Czterech Ojców⁷. W niej to głos zabierają trzy osoby: Serapion, Makary i Pafnucy. Zapewne to założyciele wspólnoty leryńskiej: Leoncjusz, Honorat i Kaprazjusz. Druga Reguła Ojców datowana na 427 rok powstała prawdopodobnie, gdy św. Honorat objął urząd biskupa, a jego następcą w Lerynie został św. Maksym. Z kolei Reguła Makarego powstała ok. 490 roku, gdy na czele zgromadzenia stał św. Porskariusz. Autorem lub współautorem Reguły Wschodniej (ok. 515-520 rok) był jego następcą, św. Marin. Trzecia Reguła Ojców (530 rok) mogła stanowić efekt pracy synodu biskupiego⁸.

Reguły te przedstawiały nie tylko, jakimi zasadami powinni kierować się mnisi w życiu duchowym czy wspólnotowym, ale także określały przepisy, które dotyczyły kontaktów ze światem zewnętrznym. Te ostatnie mogły być niebezpieczne dla duchowości braci, dlatego powinny mieć charakter jak najbardziej ograniczony zarówno pod względem częstotliwości,

⁵ Wyspy leryńskie – archipelag wysp położony na Morzu Śródziemnym. Średniowieczny Leryn to obecnie wyspa św. Honorata. Niegdyś znajdował się tam klasztor, który został założony w V wieku przez św. Honorata.

⁶ Św. Honorat (ok. 350-440) pochodził z bogatej rodziny gallo-rzymskiej. Jako młodzieniec przyjął chrzest. Wyrzekł się swojego majątku i wraz ze starszym bratem o imieniu Wenancjusz udał się na pielgrzymkę na Wschód. Po powrocie osiadł na jednej z wysp leryńskich i założył tam wspólnotę braci, która została przekształcona w klasztor. W 427 roku został biskupem Arles. Jego żywot spisał jego uczeń, św. Hilary z Arles. Zob. A. Żurek, „*Nawrócenie chrześcijańskie*” – *duchowość galijskich arystokratów IV-V wieku*, „*Vox Patrum*” 55 (2010) s. 812; V. Desprez, *Początki monastycyzmu*, t. 2: *Dzieje monastycyzmu chrześcijańskiego do Soboru Efeskiego (431)*, tł. J. Dembska, ŻM 22, Kraków – Tyniec 1999, s. 250-255.

⁷ J. Pochwat, *Specyfika głównych ośrodków życia monastycznego w Galii w IV i V wieku*, „*Polonia Sacra*” 21/3 (2017) s. 113; G.M. Colombás, *Il monachesimo delle origini*, t. 1, Milano 1990, s. 264.

⁸ J. Piłat, *Wstęp*, w: *Wczesne reguły monastyczne w Galii*, ŻM 3, Kraków 2018, s. 15-18.

jak również ilości oddelegowanych do tego celu osób. Nawet procedura wstępowania do zakonu ograniczała kontakty nowego kandydata z braćmi do minimum, gdyż miała pokazać przyszłemu mnichowi, że życie w klasztorze jest pełne trudów i wyrzeczeń, a opuszczenie jego murów wiąże się wręcz z herezją.

1. Przyjmowanie nowych braci do wspólnoty

Wedle *Reguły Czterech Ojców* wstąpienie do klasztoru było procesem wymagającym od kandydata pokory i wyrzeczeń. Dlatego też pragnący wejść do wspólnoty powinien czekać przed furtą klasztorną tydzień i wyrzec się wszelkiego majątku⁹. Zasada ta odnosiła się zarówno do osób mających duże bogactwa, jak i do biednych, gdyż każdy, bez względu na majątność, posiadał jakieś doczesne rzeczy, do których był przywiązany. Kandydat powinien więc postąpić według słów, jakie Chrystus skierował do bogatego młodzieńca, który pytał Go, co ma uczynić, aby osiągnąć życie wieczne: „Sprzedaj wszystko, co posiadasz, i daj ubogim, weź swój krzyż i naśladuj Mnie”¹⁰. Następnie kandydat powinien zostać pouczony przez przełożonego, że ma postępować zgodnie z nakazami Pana i że poza krzyżem nie może sobie nic innego pozostawić. Gdyby chciał wnieść ze sobą do wspólnoty jakiś majątek, należało go poinformować, że go traci i staje się on rzeczą wspólną. Gdyby chciał wejść do wspólnoty z niewolnikiem, musiałby przestać traktować go jak własność, a powinien wówczas zacząć odnosić się do niego jak do brata¹¹. Dlatego też obowiązkiem przełożonego było zatroszczenie się o to, aby kandydat wyzbył się wszelkiej pychy, został nauczony pokory, aby nie pragnął spełniać swojej woli, lecz był przygotowany na wypełnianie woli innych. Autorzy *Reguły* powołują się tutaj na słowa Listu św. Pawła Apostoła do Rzymian, które dotyczyły obowiązków chrześcijan i zachowań, jakimi powinni kierować się wobec współbraci: „A cokolwiek by się przydarzyło, powinien pamiętać słowa:

⁹ *Reguła Czterech Ojców*, tł. K. Bielański, *Wczesne Reguły Monastyczne z Galii*, ŻM 3, Kraków 2018, s. 44-46.

¹⁰ *Reguła Czterech Ojców*, s. 46. Por. Mt 19,21: „Jezus mu odpowiedział: «Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj, co posiadasz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie. Potem przyjdź i chodź za Mną!»”.

¹¹ *Reguła Czterech Ojców*, s. 46. Por. Flm 16: „[...] już nie jako niewolnika, lecz więcej niż niewolnika, jako brata umiłowanego. [Takim jest on] zwłaszcza dla mnie, ileż więcej dla ciebie zarówno w doczesności, jak w Panu”.

W uścisku bądźcie cierpliwi”¹². Bracia w tym czasie nie mogli nawiązywać z kandydatem do zakonu żadnego kontaktu, a jedynie pokazywali mu trudy związane z tego typu życiem. Jeżeli w dalszym ciągu ten prosiłby cierpliwie o przyjęcie, wedle reguły należało tego dokonać wraz z poinformowaniem go o dokładnych zasadach, jakie panowały w danym zgromadzeniu¹³.

Według *Reguły Wschodniej* kandydat podczas takiego oczekiwania powinien zostać nauczony Modlitwy Pańskiej, a także tylu psalmów, ile byłby w stanie przyswoić. Powinien także dać dokładne świadectwo o sobie, czy przypadkiem nie uczynił czegoś złego i tylko dlatego chciał się schronić w klasztorze, np. zamierzał otrzymać ochronę tylko na jakiś czas, a także, czy komuś nie podlegał. Jeżeli jednak jego intencje okazałyby się szczerze, to należało poinformować go o wszelkich praktykach i zwyczajach klasztornych, a także o panującej hierarchii i zasadach¹⁴.

Reguła Ojca Makarego nie wspominała nic o tym, aby osoba chcąca wstąpić do wspólnoty miała czekać pod bramą klasztorną. Mówiła tylko o konieczności odczytania kandydatowi reguły i wszelkich zasad klasztornego życia. Gdy potwierdził on, że zamierza się nimi kierować, należało przyjmując go do wspólnoty¹⁵.

Ostateczna decyzja w sprawie przyjęcia danego kandydata do klasztoru należała do opata. On również mógł wykluczać ze wspólnoty tych, którzy niewłaściwie się zachowywali¹⁶. Opatowi pomagało w klasztorze dwóch „starszych”. Mianem tym w starożytnych regułach monastycznych określało się osoby, które stanowiły autorytet moralny i wzór godny naśladowania pod względem zalet, zaufania czy wzorowego życia ascetycznego. Były to osoby, które osiągnęły odpowiedni wiek, jak również duchową dojrzałość. Z tych względów cieszyły się w klasztorze pozycją, która pozwalała im pełnić określone funkcje¹⁷. Dlatego też bardzo często zastępowali opata, podczas jego nieobecności odpowiadali za należyte działanie klasztoru, karność wśród zakonników, przyjmowali przybywających braci, rozstrzygali ewentualne spory¹⁸.

¹² Por. Rz 12,12

¹³ *Reguła Czterech Ojców*, s. 45.

¹⁴ *Reguła Wschodnia*, tł. K. Bielawski, *Wczesne Reguły Monastyczne z Galii*, ŻM 3, Kraków 2018, s. 85.

¹⁵ *Reguła Ojca Makarego*, tł. K. Bielawski, *Wczesne Reguły Monastyczne z Galii*, ŻM 3, Kraków 2018, s. 69.

¹⁶ *Reguła Wschodnia*, s. 75.

¹⁷ K. Ościłowski, *Rola starszych w wybranych starożytnych regułach monastycznych*, „Vox Patrum” 56 (2011) s. 437.

¹⁸ *Reguła Wschodnia*, s. 76.

2. Odejście ze wspólnoty

Powrót kandydata do życia pozaklasztornego nie był kwestią łatwą. Jeżeli po trzech dniach któryś z braci postanowił opuścić klasztor, nie mógł odzyskać z powrotem nic, co wniósł do wspólnoty, poza ubraniem. Z kolei jeżeli któryś z braci zmarł, nikt z jego krewnych nie mógł po nim odziedziczyć żadnych dóbr. Jeżeli jednak ktoś z rodziny zgłaszałby jakąś pretensję, należało mu przeczytać daną regułę, aby mu pokazać, że na takie warunki przystał sam wstępujący. Jeżeli klasztor musiałby opuścić któryś z braci na skutek jakiegoś przewinienia, mógłby zabrać ze sobą jedynie najbardziej zniszczone ubranie i musiałby odejść jako niewierny¹⁹. Taka decyzja wiązała się więc z potępieniem:

Królestwo bowiem niebieskie zdobywają cisi i pokój czyniący, aby zostali zaliczni do synów najwyższego i oni otrzymują drogocenne korony. Synowie zaś ciemności pójdą w ciemności zewnętrzne. Na kim spocznę – mówi Pan – jeżeli nie na tym, kto jest pokorny i cichy, kto lęka się słów Moich²⁰.

3. Kontakty z podróżnymi/pielgrzymami

Według większości wczesnych reguł monastycznych z Galii przyjmowanie podróżnych mogło wiązać się z niebezpieczeństwem złego wpływu na życie duchowe braci. Zaangażowanie w sprawy światowe, którymi mogliby dzielić się podróżni, powinno być jak najbardziej ograniczone. Dlatego też kwestię pielgrzymów i gości klasztoru ściśle ograniczały określone zasady²¹. Z pielgrzymami mogły rozmawiać jedynie osoby, które zostały wyznaczone specjalnie do tego, aby udzielać przybyłym odpowiedzi. Nie wolno im było jednak zamieniać z pielgrzymami zbędnych słów czy nawet wspólnie się z nimi modlić, dopóki nie zostali zaprowadzeni do przełożonego²². *Druga Reguła* uściślała, że mimo ofiarowanej podróżnym

¹⁹ *Reguła Ojca Makarego*, s. 66-67.

²⁰ *Reguła Ojca Makarego*, s. 67. Por. Iz 66,2: „Przecież Moja ręka to wszystko uczyniła i do Mnie należy to wszystko – wyrocznia Pana. Ale Ja patrzę na tego, który jest biedny i zgnębiony na duchu, i który z drżeniem czci Moje słowo”.

²¹ P. Wygralak, *Znaczenie klauzury w życiu duchowym mniszek. Nauczanie św. Cezarego z Arles*, „Vox Patrum” 65 (2016) s. 718.

²² *Reguła Czterech Ojców*, s. 45-46.

gościny nikt nie powinien z nimi rozmawiać ani nawet interesować się tym, skąd podróżowali, dokąd zmierzali, kiedy chcieli odejść, a także jaki był cel ich wędrówki²³.

Z kolei *Reguła Świętego Makarego* podchodziła do tego tematu z większą otwartością, gdyż powoływała się na realizację przykazania miłości bliźniego. Reguła ta wręcz nakazywała, aby należycie przestrzegać gościnności i nie pozostawiać samych sobie ludzi, którzy znajdują się w potrzebie:

Gościnności we wszystkim przestrzegaj i nie odwracaj twych oczu od ubo-
giego pozostawiając go w niedostatku, aby przypadkiem Pan nie przyszedł
do ciebie w postaci gościa lub ubożego i nie zobaczył cię opieszalym i zo-
stałbyś potępionym, ale wobec wszystkich okazuj się radosny i postępuj
z wiarą²⁴.

Osobą, która pilnowała porządku oraz kontrolowała, kto pojawiał się u drzwi klasztoru, był furtian. To on był wyznaczony do rozmów z przybyłymi. Kontakty te powinny być jednak ograniczone do minimum – na tyle, aby mógł udzielić niezbędnych informacji pielgrzymowi, jednak z należytą pokorą i uszanowaniem. Furtian powinien od razu poinformować kogoś sprawującego władzę w klasztorze – czy to opata, czy starszych – o przybyciu danych gości, jak również o ich sprawie, która powinna być dokładnie przekazana, aby nikt nie czuł się niesprawiedliwie pominięty i żeby nie próbował podejmować rozmowy z innymi braćmi. Jeżeli przybysz miałby ze sobą jakąś rzecz lub wiadomość skierowaną do któregoś z braci, niczego nie mógł przekazać bez zgody opata lub starszych. Ponadto furtian pilnował, aby żaden z braci nie wyszedł poza bramy klasztoru. Gdy zaś bracia otrzymywali zgodę na wyjście i wracali po wykonaniu jakiś sprawunków dla klasztoru, a przed bramą czekał na nich ktoś z krewnych, furtian pilnował, aby mnisi z nikim nie rozmawiali. Z kolei przybyli po wykonaniu zadania nie mogli opowiadać w klasztorze, co robili na zewnątrz²⁵.

²³ *Druga Reguła Ojców*, tł. K. Bielawski, *Wczesne Reguły Monastyczne z Galii*, ŻM 3, Kraków 2018, s. 56.

²⁴ *Reguła Ojca Makarego*, s. 65.

²⁵ *Reguła Wschodnia*, s. 85.

4. Przyjmowanie gości ze stanu duchownego

Reguła Wschodnia zawierała informację, w jaki sposób należy przyjmować gości wywodzących się ze stanu duchownego. Powinno się traktować ich z należytym szacunkiem i honorami. Dlatego też to oni mieli przywilej kończenia modlitwy, bez względu na to, jaką funkcję pełnili, nawet, jeżeli goście byliby tylko ostiariuszami²⁶. Według „przykazania” Ewangelii mnichom lub klerykom powinny zostać umyte stopy. Wedle Reguły do ich dyspozycji przekazane miało być wszystko, co posiadają do swojego użytku mnisi²⁷. Co do posiłków pielgrzymujący mogli spożywać je jedynie z przełożonymi. Z braćmi nie mogli ani jeść, ani rozmawiać²⁸.

5. Przenoszenie się barci pomiędzy klasztorami

Reguła Czterech Ojców wyznaczała także zasady, jakimi powinny kierować się klasztory w kwestii przenoszenia zakonników. Przede wszystkim powinny zachowywać między sobą dobre stosunki. Aby nie pojawiały się między nimi waśnie i nieporozumienia, brat, który chciałby zmienić klasztor, powinien najpierw uzyskać zgodę swojego przełożonego. Bez niej nie tylko nie mógłby zostać przyjęty do nowej wspólnoty, ale też nie miał nawet możliwości widzieć się z nikim z nowego klasztoru²⁹. W tej kwestii Reguła powoływała się na słowa, które zostały zawarte w Pierwszym Liście do Tymoteusza: „Kto pierwszą wierność złamał, gorszy jest od niewierzącego”³⁰. Jeżeli brat pragnący przeniesienia do nowego klasztoru poprosił najpierw o zgodę swojego przełożonego, zalecało się, aby ją otrzymał i porozumiał się także z przełożonym nowego klasztoru. Jeżeli jakiś brat zmienił klasztor ze względu na surowszą regułę, a nie z pochopności, a potem chciał stamtąd odejść, nie mógł już wówczas uzyskać kolejnej zgody³¹.

²⁶ Ostiariusz – jego zadaniem było otwieranie świątyni, zwoływanie wiernych i czuwanie, aby w miejscu świętym znajdowały się tylko osoby do tego uprawnione. Zob. P. Hemperek, *Reforma święceń niższych i subdiakonatu*, „Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawno-historyczny” 16/3-4 (1973) s. 214.

²⁷ *Reguła Wschodnia*, s. 89.

²⁸ *Reguła Czterech Ojców*, s. 45-46.

²⁹ *Reguła Czterech Ojców*, s. 50.

³⁰ 1Tm 5,12

³¹ *Trzecia Reguła Ojców*, tł. K. Bielawski, *Wczesne Reguły Monastyczne z Galii*, ŻM 3, Kraków 2018, s. 72.

Brat, który postanowił zmienić klasztor, traktowany był jako ktoś zupełnie nowy. Miał znaleźć się najniżej w całej hierarchii, bez względu na to, jakie wcześniej pełnił funkcje. Nawet jeżeli kiedyś posiadał jakieś rzeczy na własność, to po przeniesieniu musiał się ich wyrzec. W ten sposób mógł dążyć do doskonałości, mimo że nie udało mu się jej osiągnąć w innym miejscu. Powinien więc cały czas zachowywać pokorę. Nawet jeżeli nowi współbracia rozprawialiby coś o Piśmie, nowemu nie wolno było się odzywać, nawet gdyby był bardziej czytany, chyba że uzyskałby zgodę przełożonego³².

6. Wyjście poza mury klasztoru

Reguła Ojca Makarego określa, w jaki sposób powinni zachowywać się bracia, którzy dostali zadanie opuszczenia klasztoru w celu wykonania określonych sprawunków poza jego murami. Na zewnątrz powinni wyjść dwaj albo trzej mnisi i to tacy, którym można było zaufać, że nie oddadzą się łakomstwu lub nie będą marnotrawić czasu na plotki³³. Ważne było, aby nie wychodzili sami, tylko mogli się nawzajem strzec. W ten sposób nie narażali się na nieuczciwe postępowanie, a starsi mogli być o nich spokojni³⁴. *Trzecia Reguła Ojców* dodatkowo wyliczała, jakich wykroczeń powinni wystrzegać się bracia i jakie pokusy na nich czekały. Były to między innymi opuszczenie klasztoru bez zgody i wiedzy opata albo przeora, obżarstwo, pijaństwo, lekkomyślność, unikanie powrotu do celi natychmiast po wykonaniu swojego zadania. Reguła ta zawierała też sposób karania za różnego rodzaju nieposłuszeństwo. W przypadku jakiegoś przewinienia zalecało się oddzielenie winowajcy na 30 dni od reszty braci lub karę chłosty³⁵.

Wedle *Reguły Wschodniej* starsi, którzy byli wysyłani z innymi braćmi poza klasztor, przez cały ten czas posiadali prawa przełożonych i mieli moc, aby wszystko było rozsądzane według ich zdania. Dotyczyło to między innymi rozstrzygnięcia sporów czy dążenia do pojednania³⁶. Wszystkie te praktyki miały chronić dusze braci przed złem i przed pokusami świata,

³² *Reguła Czterech Ojców*, s. 50.

³³ *Reguła Ojca Makarego*, s. 65.

³⁴ *Reguła Wschodnia*, s. 83.

³⁵ *Trzecia Reguła Ojców*, tł. K. Bielawski, *Wczesne reguły monastyczne w Galii*, ŻM 3, Kraków 2018, s. 71.

³⁶ *Reguła Wschodnia*, s. 82.

który znajdował się poza murami klasztoru³⁷. Być może dlatego również tak restrykcyjna była kwestia pogrzebów krewnych. Mnich mógł się na nim pojawić tylko i wyłącznie, jeżeli uzyskał na to zgodę ojca klasztoru³⁸.

7. Kontakty z kobietami

Zakonnicy powinni wystrzegać się kontaktów ze światem zewnętrznym, a szczególnie z kobietami. Zarówno z krewnymi, jak i obcymi, nie tylko w samym klasztorze czy na terenach należących do jego majątku. Mnisi powinni również ograniczać się w odwiedzaniu dziewczyc w klasztorach. Tego typu kontakty mogły zagrażać zarówno dobru duchowemu mniszek, jak również mnichów oraz prowadzić do wielu niebezpieczeństw, np. zrodzenia się jakiegokolwiek zażyłości³⁹.

Z kolei kobiety nie miały prawa wstępu do klasztoru męskiego w ogóle i wiązało się to z bardzo rygorystycznymi zasadami. Jeżeli jakaś kobieta weszła do jakiegokolwiek miejsca w klasztorze bądź, co gorsze, do celi i odbyło się to za zgodą opata, to powinien on zostać pozbawiony swojej funkcji i powinien zostać uznany za niższego od wszystkich prezbiterów. Ta degradacja wynikała z tego, że osoba, która wiodła swoje owieczki na zatracenie i potępienie, nie była godna tak dostojnych funkcji⁴⁰.

8. Zakończenie

Reguły Świętych Ojców przedstawiały, w jaki sposób rodziły się formy organizacyjne wczesnego monastycyzmu, a także jak wpływał na nie chrześcijański Wschód. Ponadto można z nich wyczytać, jak tworzyły się struktury pierwszych klasztorów bądź jakie zasady obejmowały mnichów czy całą wspólnotę w klasztorach, których pierwotne regulacje już nie istnieją, a jednak leżą u podstaw współczesnego prawa zakonnego⁴¹. *Reguły Świętych Ojców* często powielają niektóre fragmenty starszych reguł. Nie tylko z nich czerpią, ale też w dużym stopniu je uzupełniają. Rozwijają niektóre zasady bądź wyjaśniają je bardziej szczegółowo, na przykład poprzez

³⁷ Wygralak, *Znaczenie klauzury w życiu duchowym mniszek*, s. 718.

³⁸ *Reguła Wschodnia*, s. 89.

³⁹ Wygralak, *Znaczenie klauzury w życiu duchowym mniszek*, s. 722.

⁴⁰ *Trzecia Reguła Ojców*, s. 70.

⁴¹ Starowieyski, *Starożytne reguły zakonne*, s. 250.

nawiązanie do Biblii. Reguły te nie tylko podkreślały duchowe i ascetyczne wartości wynikające z przebywania w klasztorze, ale też wskazywały na niebezpieczeństwa, jakie mogły spotkać braci w świecie znajdującym się poza klasztornymi murami⁴². Wszelkie sprawy klasztorne, które wymagały opuszczenia murów, niosły ze sobą wiele pokus. Dlatego też mnisi powinni byli wychodzić tylko i wyłącznie w większym gronie, aby mogli się nawzajem pilnować. Ważne więc było, aby osoby opuszczające klasztor były jak najbardziej godne zaufania. Takie wyjścia mogły być również kontrolowane przez starszych, którzy nie tylko pilnowali młodszych współbraci, ale też stanowili dla nich wzór do naśladowania. Najlepszym rozwiązaniem było jednak pozostawanie we wspólnocie, której i tak nie można było opuszczać bez specjalnej zgody opata.

Oddzielenie od świata, za sprawą murów klasztornych, nie zapewniało jednak pełnej ochrony przed niebezpieczeństwami i ziemskimi pokusami. Wiązały się one bardzo często z tym, co niesli ze sobą pielgrzymi czy przybywający goście. Do kontaktów z nimi wyznaczona była tylko jedna osoba, tzw. furtian. Miał on w rozmowie z gośćmi ograniczać się do minimum, a o ich dalszych losach decydował opat. Zasady te uniemożliwiała braciom nawiązywanie jakiegokolwiek rozmowy z pielgrzymami. Ponadto, aby jeszcze bardziej uniemożliwić z nimi kontakty, podróżujący mieli specjalnie wyznaczone miejsca w klasztorze, w których mogli odpocząć bądź posilić się.

Liczne niebezpieczeństwa mogły też być związane z kandydatami, którzy dążyli do dołączenia do wspólnoty klasztornej. Ewentualni przyszli współbracia mogli mieć negatywny wpływ na pozostałych mnichów, dlatego nie rozmawiali z nimi. Dopiero pokorna postawa kandydatów, chęć podjęcia trudów życia monastycznego pozwalały im wstąpić do grona zakonników. Jednak po dołączeniu do wspólnoty próżne rozmowy również uważane były za karygodne.

Reguły wspominały również o ograniczaniu kontaktów mnichów z kobietami, nawet jeżeli były to mniszki. Każda, także najszczerza relacja mogła zwieść ludzi, nawet o dobrych intencjach, na złą drogę. Dlatego też odizolowanie od świata pozaklasztornego miało służyć jednemu, nadrzędnemu celowi – służeniu Bogu i przez to dążeniu do zbawienia.

⁴² Wygralak, *Znaczenie klauzury w życiu duchowym mniszek*, s. 717.

Dealings of Monks with the World Outside the Monastery according to The Early Monastic Rules from Gaul

(summary)

The subject of the article are dealings of monks with the world outside the monastery according to The Early Monastic Rules from Gaul. In our work, we refer to: *The Rule of the Four Fathers*, *The Second Rule of the Fathers*, *The Rule of St. Makary*, *The Eastern Rule* and *The Third Rule of the Fathers*. These rules contain principles that define the organization of monastic life, including matters related to dealings with the world outside monastery's walls. Therefore, we analyze issues related to: enroll new monks to the community, dealings with pilgrims, entertain guests from the clergy, relocate brothers between monasteries, leave the walls of the monastery, or contacts with women. According to The Early Monastic Rules from Gaul such contacts could be dangerous to the spirituality of the brothers and could interfere with achieve the overarching goals – serving God and striving for salvation.

Keywords: monastic rules; monastery; religious orders; Gaul; monastic life

Kontakty mnichów ze światem pozaklasztornym według Wczesnych Reguł Monastycznych z Galii

(streszczenie)

Tematem artykułu są kontakty mnichów ze światem pozaklasztornym według *Wczesnych Reguł Monastycznych z Galii*. W swojej pracy odnosimy się zatem do *Reguły Czterech Ojców*, *Drugiej Reguły Ojców*, *Reguły św. Makarego*, *Reguły Wschodniej* i *Trzeciej Reguły Ojców*. Reguły te zawierają zasady, które określają organizację życia zakonnego, w tym również sprawy związane z kontaktami ze światem poza jego murami. Analizujemy zatem kwestie dotyczące przyjmowania nowych mnichów do wspólnoty, kontaktów z pielgrzymami, przyjmowania gości ze stanu duchownego, przenoszenia się braci pomiędzy klasztorami, wyjść mnichów poza mury klasztoru czy kontaktów z kobietami. Według *Wczesnych Reguł Monastycznych z Galii* takie kontakty mogły być niebezpieczne dla duchowości braci, a także mogły przeszkadzać w osiągnięciu przez nich nadrzędnych celów – służeniu Bogu i dążeniu do zbawienia.

Słowa kluczowe: reguły zakonne; klasztory; zakony; Galia; życie klasztorne

Bibliografia

Źródła

- Druga Reguła Ojców*, tł. K. Bielawski, *Wczesne Reguły Monastyczne z Galii*, ŻM 3, Kraków 2018, s. 55-60.
- Reguła Czterech Ojców*, tł. K. Bielawski, *Wczesne Reguły Monastyczne z Galii*, ŻM 3, Kraków 2018, s. 41-54.

- Reguła Ojca Makarego*, tł. K. Bielawski, *Wczesne Reguły Monastyczne z Galii*, ŻM 3, Kraków 2018, s. 61-68.
- Reguła Wschodnia*, tł. K. Bielawski, *Wczesne Reguły Monastyczne z Galii*, ŻM 3, Kraków 2018, s. 75-92.
- Trzecia Reguła Ojców*, tł. K. Bielawski, *Wczesne Reguły Monastyczne z Galii*, ŻM 3, Kraków 2018, s. 69-74.

Opracowania

- Colombás G.M., *Il monachesimo delle origini*, t. 1, Milano 1990.
- Desprez V., *Początki monastycyzmu*, t. 2: *Dzieje monastycyzmu chrześcijańskiego do Soboru Efeskiego (431)*, tł. J. Dembska, ŻM 22, Kraków – Tyniec 1999.
- Guillaumont A., *U początków monastycyzmu chrześcijańskiego*, tł. S. Wirpszanka, ŻM 38, Kraków 2017.
- Hemperek P., *Reforma święceń niższych i subdiakonatu*, „Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawno-historyczny” 16/3-4 (1973) s. 209-229.
- Kanior M., *Monastycyzm chrześcijański. Geneza, formy, cel*, „Peregrinus Cracoviensis” 1 (1995) s. 19-32.
- Ościłowski K., *Rola starszych w wybranych starożytnych regułach monastycznych*, „Vox Patrum” 56 (2011) s. 437-445.
- Piłat J., *Wstęp*, w: *Wczesne reguły monastyczne w Galii*, ŻM 3, Kraków 2018, s. 9-33.
- Pochwat J., *Specyfika głównych ośrodków życia monastycznego w Galii w IV i V wieku*, „Polonia Sacra” 21/3 (2017) s. 107-128.
- Starowieyski M., *Starożytne reguły zakonne*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, 27/2 (2014) s. 243-251.
- Szewczul B., *Od reguł monastycznych do konstytucji zakonnych*, „Prawo kanoniczne” 60/1 (2017) s. 35-61.
- Wygralak P., *Znaczenie klauzury w życiu duchowym mniszek. Nauczanie św. Cezarego z Arles*, „Vox Patrum” 65 (2016) s. 717-726.
- Żurek A., *„Nawróceni chrześcijanie” – duchowość galijskich arystokratów IV-V wieku*, „Vox Patrum” 55 (2010) s. 809-820.

Dominika Budzanowska-Weglenda¹

Victorin de Poetovio – exegete de l'Apocalypse de Saint Jean

Victorin de Poetovio (ou Victorin de Pettau), vénéré comme un saint de l'Église catholique et orthodoxe, évêque de Poetovio dont l'activité se situe aux alentours de 270, et qui subit le martyre lors de la persécution de l'empereur Dioclétien², est l'auteur du plus ancien commentaire latin sur le dernier livre biblique du Nouveau Testament³. La première étude de ce type est donc son œuvre. Les commentaires latins les plus anciens (parfois seulement en fragments) sur l'Apocalypse de St. Jean (antiquité chrétienne), ont été écrits aux alentours du III et IVe siècles.

Au IVe siècle, ce livre fut étudié par Tyconius (ou Ticonius, ou Tichonius Africanus). Entre le IVe et Ve siècle le célèbre Jérôme de Stridon écrit une revue assez hâtive du commentaire de Victorin au printemps de 398⁴.

¹ Professeur au Département de Rhétorique de la Chaire de Littérature Polonaise Ancienne de l'Institut d'études littéraires de la Faculté des sciences humaines de l'Université Cardinal Stefan Wyszyński à Varsovie; e-mail: d.budzanowska@onet.pl; ORCID: 0000-0002-9030-9583.

² Cf. G. Bardy, *Victorin de Poetovio*, in: *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 15/2, Paris 1950, p. 2882-2887; C. Curti, *Vittorino di Petovio*, in: *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiana*, Casale Monferrato 1983, p. 2543-2545; R. Bratož, *Viktorin Ptujski in njegova doba*, Acta Ecclesiastica Sloveniae 8, Ljubljana 1986, p. 276-335; M. Dulaey, *Victorin de Poetovio. Premier exégète latin*, t. 1-2, Paris 1993; R. Gryson, *Explanatio in Apocalypsin (Prolegomena)*, in: *Opera quae supersunt (Victorinus Poetovionensis). Explanatio in Apocalypsin una cum recensione Hieronymi. Tractatus de fabrica mundi. Fragmentum de vita Christi*, CCSL 5, Turnhout 2017, p. 9-103.

³ Cf. B. McGinn, *Vision of the End. Apocalyptic Tradition in the Middle Ages*, New York 1979, p. 23: „Victorinus is the earliest of the long series of Western commentators on the greatest of apocalyptic texts”.

⁴ Cf. M. Dulaey, *Jérôme 'éditeur' du Commentaire sur l'Apocalypse de Victorin de Poetovio*, REAug 37 (1991) p. 203-207; B.E. Daley, *Apocalypticism in Early Christian*

Plus tard, d'autres écrivains paléochrétiens et médiévaux ont commenté le dernier livre de la Bible, à savoir: Césaire d'Arles (Ve/VIe siècle)⁵, Cassiodore (Ve/VIe siècle)⁶, Apringius de Beja dans le Portugal actuel (VIe siècle)⁷, Primase d'Hadrumète (VIe siècle)⁸, Bède le Vénérable (VII/VIII siècle)⁹, Beatus de Liébana (VIII siècle)¹⁰ et enfin Ambroise Autpert (VIII siècle)¹¹. Une œuvre anonyme, probablement irlandaise, a également survécu¹², ainsi que l'œuvre de Cassiodore¹³, un *Commentatorium* anonyme¹⁴ et trois textes médiévaux¹⁵ ont été publiés. Tous ces commentaires latins proviennent non seulement de siècles différents, mais aussi de lieux parfois éloignés les uns des autres. En effet, il n'est pas difficile de constater que relativement peu d'auteurs de l'antiquité chrétienne ont laissé une explication systématique du dernier livre des Saintes Écritures.

Theology, in: *The Encyclopedia of Apocalypticism*, t. 2: *Apocalypticism in Western History and Culture*, éd. B. McGinn, New York 1998, p. 17-18, 28.

⁵ Cf. Caésarius Arelatensis, *Expositio de Apocalypsi sancti Iohannis*, CC 105, éd. R. Gryson, Turnhout 2019.

⁶ Cf. Cassiodorus, *Complexiones in Apocalypsi*, CC 107, éd. R. Gryson, Turnhout 2003 (=PL 70, 1381 A-1382 A, 1405-1418).

⁷ Cf. Apringius Pacensis, *Apringi Pacensis tractatus fragmenta*, CC 107, éd. R. Gryson, Turnhout 2003.

⁸ Cf. Primasius, *Commentarius in Apocalypsin*, CC 92, éd. A.W. Adams, Turnhout 1985.

⁹ Cf. Bèda Vénéralis, *Explanatio Apocalypsis*, CC 121A, éd. R. Gryson, Turnhout 2001.

¹⁰ Cf. Beatus Liebanensis, *Obras completas de de Beato de Liebana*, éd. J. González Echegaray – A. del Campo – L.G. Freeman, Madrid 1995; *Sancti Beati a Liebana Commentarius in Apocalypsin*, éd. E. Romero-Pose, Rome 1985.

¹¹ Cf. Ambrosius Autpertus, *Ambrosii Autperti opera*, éd. R. Weber, CCCM 27, Turnhout 1975.

¹² *Commentaria minora in Apocalypsin Iohannis*, CC 107, éd. R. Gryson, Turnhout 2003.

¹³ Cassiodorus, *Complexiones Apocalypsis S. Ioannis*, in: *Commentaria minora in Apocalypsin Iohannis*, CC 107, éd. R. Gryson, Turnhout 2003.

¹⁴ Cf. Cassiodorus, *Complexiones Apocalypsis S. Ioannis*.

¹⁵ Cf. Cassiodorus, *Complexiones Apocalypsis S. Ioannis*. Il convient également de mentionner les auteurs des commentaires grecs sur l'Apocalypse: Œcumenius (VIe siècle), André de Césarée (VIe/VII siècle) ou Aréthas de Césarée (IX/X siècle) et le premier commentateur était probablement Méliton de Sardes (IIe siècle), cf. Hieronymus, *De viris illustribus* 24, HO 15, éd. B. Degórski, Roma 2014; Daley, *Apocalypticism in Elary Christian Theology*, p. 40-41.

1. Victorin de Poetovio

Victorin de Poetovio n’est pas un auteur aussi célèbre et respecté que Tyconius, Jérôme ou encore Bède le Vénérable. Par conséquent, il semble nécessaire de présenter Victorinus et ses vues contenues dans le Commentaire sur l’Apocalypse. Il convient d’ajouter que le texte original du commentaire n’a été mis à disposition qu’en 1916¹⁶.

Nous ne savons pas grand-chose de Victorin de Poetovio et de sa vie. Il était l’évêque de Poetovio en Basse-Styrie (Latin *Poetovium* ou *Poetavium*, aujourd’hui Ptuj, une ville du nord-est de la Slovénie), au tournant des III^e et IV^e siècles. Il fut martyrisé vers 304 lors de la persécution de l’empereur Dioclétien¹⁷. On suppose généralement que ce saint évêque et martyr de naissance était probablement grec¹⁸ car il écrivait un latin quelque peu maladroit („schrieb er in wenig gewandtem Latein”)¹⁹, dans un style vague et sobre („in an obscure and halting style”)²⁰. Cependant, son nom latin est déroutant, tant plus les sources grecques (par exemple, Eusèbe de Césarée) sont silencieuses à son sujet. Son latin maladroit témoigne probablement non pas de ses origines grecques, mais de ses origines de classe inférieure. Il convient également de noter que le grec était utilisé à Poetovio, comme en témoignent les inscriptions conservées. Victorin pouvait donc très bien connaître le grec et lire les œuvres d’écrivains grecs sans être grec²¹.

Victorin est considéré comme le plus ancien exégète de l’Église latine²². Il semble avoir été sous l’influence de Papias, Irénée, Hippolyte

¹⁶ Cf. Victorinus, *Victorini episcopi Petavionensis Opera*, CSEL49, éd. J. Haussleiter, Vindobonae – Lipsiae 1916; B. Altaner – A. Stuiber, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, t. 8, Freiburg – Basel – Wien 1978, p. 183: „erst 1916 ist der ursprüngliche Text wieder bekannt geworden”.

¹⁷ Cf. Hieronymus, *De viris illustribus* 74, éd. E. Richardson, Leipzig 1896; Altaner – Stuiber, *Patrologie*, p. 182-183; J. Tixeront, *A Handbook of Patrology*, London 1923, p. 135. Certains pensent que Victorin a été tué plus tôt à l’époque de Numérien (283-284) lorsqu’il a été victime d’une persécution locale mineure (cf. H. György, *Kezdet, vég, Krisztus*, in: *Poetovioi Victorinus, Kezdet és vég: A Teremtés könyvéről és a Jelenések könyvéről*, Budapest 2017, p. 9).

¹⁸ Cf. Hieronymus, *De viris illustribus* 74; Tixeront, *A Handbook of Patrology*, p. 134-135.

¹⁹ Altaner – Stuiber, *Patrologie*, p. 182.

²⁰ Tixeront, *A Handbook of Patrology*, p. 135.

²¹ Cf. György, *Kezdet, vég, Krisztus*, p. 9.

²² Cf. György, *Kezdet, vég, Krisztus*, p. 9 et Altaner – Stuiber, *Patrologie*, p. 182: „Der erste lateinisch schreibende Exeget war Viktorin”.

et surtout Origène²³. En tant qu'exégète, il a principalement traité l'Ancien Testament. On sait qu'il a écrit des commentaires sur la Genèse, l'Exode, Lévitique, Ésaïe, Ézéchiël, Habacuc, Ecclésiaste, et le Cantique des Cantiques²⁴. Malheureusement, ses œuvres n'ont pas survécu. D'autre part, dans le cadre de la compilation ci-dessus des titres des commentaires de Victorin, on peut noter que le commentaire de l'apocalypse un livre du Nouveau Testament est unique dans son activité d'écriture. Il est également unique car c'est le seul héritage littéraire de Victorin: seul ce commentaire et un grand fragment provenant *De fabrica mundi*, dans lequel l'auteur commente le premier chapitre du livre de la Genèse ont survécu²⁵. Certains spécialistes des œuvres patristiques pensaient également que son écriture *Adversum omnes haereses* était incluse dans l'appendice du *De praescriptione haereticorum* de Tertullien²⁶. Les œuvres de Victorin semblent avoir influencé les écrivains jusqu'à l'époque carolingienne²⁷.

Victorin, bien qu'il ait été déclaré saint comme évêque martyr, était millénariste, ou chiliaste. En effet, son *Commentaire sur l'Apocalypse* a été corrigé: Jérôme écrit une critique de ce commentaire et déjà dans l'introduction déclare qu'il a supprimé des extraits et ce²⁸ que Victorin a interprété littéralement, *secundum litteram*, c'est-à-dire des déclarations liées à millénarisme. Il veut éliminer du commentaire ce qui fait référence au royaume millénaire: „[...] quod in eorum commentariis de mille anni regnorum

²³ Cf. Altaner – Stuiber, *Patrologie*, p. 183: „Er ist dabei von Papias, Irenäus, Hippolyt und besonders Origenes abhängig”.

²⁴ Cf. Altaner – Stuiber, *Patrologie*, p. 183; Tixeront, *A Handbook of Patrology*, p. 135; Hieronymus, *De viris illustribus* 101.

²⁵ Cf. Victorinus, *Victorini episcopi Petavionensis Opera*, CSEL 49, éd. J. Haussleiter, Vindobonae – Lipsiae 1916; *Victorin de Poetovio, Sur l'Apocalypse et autres écrits*, SC 423, éd. M. Dulaey, Paris 1997.

²⁶ Cf. Altaner – Stuiber, *Patrologia*, p. 183: „Vielleicht ist Viktorin der Übersetzer und Bearbeiter der ursprünglich griechisch verfaßten Schrift *Adversum omnes haereses*, die als Anhang zu Tert. praescript. 46/53 überliefert ist”; Tixeront, *A Handbook of Patrology*, p. 135.

²⁷ György, *Kezdet, vég, Krisztus*, p. 7, 12; R. Gryson, *Explanatio in Apocalypsin (Prolegomena)*, in: *Opera quae supersunt (Victorinus Poetovionensis). Explanatio in Apocalypsin una cum recensione Hieronymi. Tractatus de fabrica mundi. Fragmentum de vita Christi*, CCSL 5, Turnhout 2017, p. 21-25.

²⁸ Cf. Dulaey, *Jérôme 'éditeur' du Commentaire sur l'Apocalypse de Victorin de Poetovio*, p. 236: „l'édition hiéronymienne du commentaire de Victorin est un travail hâtif pour lequel Jérôme ne s'est pas plongé dans les traités des exégètes antérieurs de l'Apocalypse, encore moins dans celui du Donatiste Tyconius. Il reste pour nous, dans bien des cas, un témoin du texte original de Victorin meilleur que le manuscrit du Vatican”.

repperi”²⁹. Jérôme définit les mille ans d’Ap 20,6 comme le temps total depuis l’Incarnation du Christ jusqu’à la fin du monde; la première résurrection comme la résurrection des âmes par la foi³⁰. Selon lui, le royaume du Christ ne doit pas être considéré comme un royaume terrestre³¹. La sainte Jérusalem est la totalité de tous les saints³²; les pierres précieuses qui l’ornent sont „fortes in persecutione viri”³³, et ainsi de suite³⁴.

Jérôme dit que traiter les œuvres de Victorin est dangereux (*periculosum*) et donne aux rivaux l’occasion d’aboyer (*obtreclatorum latratibus patens*). Comme ce fut le cas avec Papias, évêque de Hiéropolis, et Nepos, l’un des évêques égyptiens qui a parlé du Royaume millénaire (*mille annorum regnum*) de la même manière que Victorin. Ainsi, au tout début, il y a le problème du millénarisme, autour duquel les discussions étaient déjà «dangereuses» à l’époque. Cependant, pour la grande majorité de sa revue, Jérôme n’introduit aucun changement majeur et significatif. De nombreux passages sont laissés sans corrections ou avec un changement inutile d’ordre, de nombre, de préfixe, de pronom, etc. La première différence significative entre le commentaire et la revue apparaît au début du chapitre IV en ce qui concerne les symboles du lion, de l’homme, du bœuf et de l’aigle par rapport aux évangélistes³⁵. Là encore, il n’y a pas de différences majeures entre Victorin et Jérôme, seul Jérôme étend considérablement le chapitre XIII en ajoutant une traduction assez exhaustive du symbolisme

²⁹ Cf. Hieronymus, *Recensio* Prologus, PLS 1: „et quia me litteris obtestatus es, non lui differre, sed ne spernerem precantem, maiorum statim libros revolvi et quod in eorum commentariis de mille annorum regno repperi Victorini opusculis sociavi ablates inde quae ipse secundum litteram senserit”.

³⁰ Cf. Hieronymus, *Recensio* Prologus: „prima resurrectio nunc est animarum per fidem”.

³¹ Cf. Hieronymus, *Recensio* Prologus: „Nam mille annorum regnum non arbitror esse terrenum”.

³² Cf. Hieronymus, *Recensio* Prologus: „[...] civitatem quadratam sanctorum adunatam turbam ostendit”.

³³ Cf. Hieronymus, *Recensio* Prologus: „[...] pretiosos lapides fortes in persecutione viros ostendit”.

³⁴ Cf. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria: un contributo alla storia dell’esegesi patristica*, Roma 1985, p. 297-298.

³⁵ Cf. Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* IV 4, SC 423, éd. M. Dulaey, Paris 1997. Ce fragment traite des symboles du lion, de l’homme, du taureau et de l’aigle et de leur relation avec les quatre évangélistes: dans le commentaire de Victorin: Jean est un lion, Matthieu – un homme, Luc – un taureau, Marc – un aigle volant, et dans une critique de Jérôme: Marc est un lion, Matthieu – un homme, Luc – un taureau, Jean – un aigle volant.

du nombre six cent soixante-six³⁶, que l'on ne retrouve pas chez Victorin³⁷. D'autres différences entre les auteurs apparaissent à la fin de leurs commentaires, c'est-à-dire dans les fragments du vingtième chapitre de l'Apocalypse de Saint Jean, où le royaume de mille ans est mentionné – une question étroitement liée au millénarisme.

2. Le millénarisme³⁸

Dans les écrits survivants de Victorin, une couleur chiliastique, un esprit chiliastique est généralement perçu. Jérôme a effacé le *Commentaire sur l'Apocalypse* de ses accents millénaires. Par conséquent, il est impossible de ne pas mentionner la question du chiliasme, ou du millénarisme, à ce stade. Le millénarisme est aussi appelé (cette fois pas du latin, mais du grec) chiliasme³⁹. Le chiffre latin *mille* et grecs *chilias* signifient mille. Selon Jean Daniélou, ce concept signifie l'existence du royaume terrestre du Messie avant la fin des temps. Le Christ, avant la fin du monde, avec ses saints qui sont déjà ressuscités des morts, doit régner sur la terre pendant mille ans, jusqu'à ce qu'il vainque finalement Satan et entre dans sa gloire. Elle semble être parmi les doctrines judéo-chrétiennes celle qui a suscité et continue de susciter le plus de discussions⁴⁰.

Le concept même de millénarisme signifie une vision basée sur une interprétation littérale de l'Apocalypse de St. Jean 20,1-7⁴¹, présent dans le christianisme primitif et tardif. Déjà Justin le Martyr mentionne qu'un homme du nom de Jean, l'un des apôtres du Christ, a prophétisé dans l'Apocalypse que ceux qui croiraient au Christ passeraient mille ans à Jérusalem. Aussi qu'il y aurait alors une résurrection et un jugement universel, éternel

³⁶ Cf. Hieronymus, *Recensio XIII* 3.

³⁷ Cf. Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim XIII* 3.

³⁸ Cf. J. Delumeau, *Une histoire du paradis*, t. 2: *Mille Ans de bonheur*, Paris 1995; H. Desroche, *Dieux d'hommes. Dictionnaire des messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne*, Paris – La Haye 1969.

³⁹ Cf. J. Bonsirven, *L'Apocalypse de Saint Jean*, Paris 1951, p. 288.

⁴⁰ Cf. J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Bibliothèque de Théologie. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée, Paris 1991, p. 379; Daley, *Apocalypticism in Early Christian Theology*, p. 3 et suiv.

⁴¹ Il est à noter que cette seule référence biblique au règne de mille ans contient cette phrase répétée jusqu'à six fois. Le terme même de «mille ans» n'apparaît que cinq fois de plus dans la Bible grecque: une fois dans le livre de l'Ecclésiaste (Qo 6,6), Sagesse de Sirach (Si 41,4), Psaumes (Ps 90,4), et deux fois dans la deuxième épître de St. Pierre (2P 3,8).

et simultanément pour tous⁴². Ce texte montre que dès le début, l'Apocalypse était associée à la croyance en un royaume messianique millénaire entre la première et la deuxième résurrection.

Même certains grands théologiens chrétiens, comme Papias, Justin, Irénée, Tertullien, Hippolyte et Méthode d'Olympe, sans doute sous l'influence des idées judaïques, ont préconisé le millénarisme⁴³. Ils ont affirmé que le Christ reviendrait sur terre, que les martyrs et tous les justes ressusciteraient pour régner pendant mille ans au milieu d'une béatitude et d'une joie que personne n'avait jamais connue auparavant. Par la suite, il y aura une résurrection universelle, un jugement final et la venue du royaume des cieux. Cependant, toujours dans les temps anciens, les théologiens suivants se sont prononcés contre le millénarisme: Denys d'Alexandrie⁴⁴, Origène et autres⁴⁵. Alors que l'Église n'a jamais condamné le millénarisme comme une hérésie, mais le considère comme un enseignement défectueux (*doctrina erronea*)⁴⁶.

La Bible se termine par l'Apocalypse de Saint Jean – un livre unique en termes de forme et de symbolisme – qu'il n'est pas facile à lire⁴⁷. Les difficultés sont souvent causées par la méconnaissance du langage et du symbolisme, les écrits apocalyptiques et parfois par ignorance délibérée. Augustin d'Hippone prétend que dans le livre de l'Apocalypse, beaucoup de choses ne sont pas clairement dites („obscura multa dicuntur”). Les quelques endroits lumineux permettent à peine d'éclairer les autres („pauca in eo sunt,

⁴² Cf. Iustin, *Dialogue avec Tryphon* 81, 4.

⁴³ Cf. G. Pani, *Il millenarismo: Papias, Giustino e Ireneo*, ASE 15/1 (1998) p. 53-84.

⁴⁴ Cf. Eusebius Caesariensis, *Histoire ecclésiastique* VII 24-25, SC 41, éd. G. Bardy, Paris 1994.

⁴⁵ Cf. J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, London, 1968, p. 479.

⁴⁶ Cf. J. Sily, *El Milenarismo*, „Estudios” 365 (1941) p. 129: „Aunque el milenarismo no haya sido censurado como herejía, sin embargo el sentimiento común de los teólogos de todas las escuelas ve en él una doctrina errónea”; *Catéchisme de l'Église Catholique* 676: „Haec antichristica fallacia iam in mundo adumbratur quotiescumque intenditur messianicam in historia adimplere spem quae non nisi ultra historiam per iudicium eschatologicum perfici potest: Ecclesia hanc Regni futuri adulterationem, etiam sub eius forma mitigata, nomine millenarismi reiecit, praecipue sub forma politica messianismi saecularizati, «intrinsicus pravi»”.

⁴⁷ Bibliographie générale sur le symbolisme de l'Apocalypse: J.H. Alexander, *L'Apocalypse verset par verset*, Genève – Paris 2013; C. Brüttsch, *La clarté de l'Apocalypse. Commentaires bibliques*, Genève 1966; A. Läßle, *L'Apocalypse de Jean: livre de la vie pour les chrétiens*, Paris 1970; J.-P. Prévost, *Les symboles de l'Apocalypse*, Paris 2012; G. Quispel, *Le livre secret de l'Apocalypse. Le dernier livre de la Bible*, Paris 1981.

ex quorum manifestatione indagentur cetera cum labore”). La difficulté est surtout lorsque le livre répète les mêmes choses de différentes manières („eadem multis modis repetit”). Cela donne l’impression qu’il parle de plus en plus de choses nouvelles („alia atque alia dicere videatur”), alors qu’il évoque le même sujet mais de différentes manières („aliter atque aliter haec ipsa dicere vestigetur”). Augustine nous apprend que cela est ainsi fait pour que les endroits sombres entraînent l’esprit du lecteur („ut mentem legentis exerçant”)⁴⁸.

Il est donc nécessaire de bien lire le symbolisme de l’Apocalypse. Le royaume millénaire est une réalité réelle, mais la mesure même de sa durée est évidemment symbolique, métaphorique et non littérale. Ce millénaire marque une période assez longue sur l’échelle humaine.

L’Apocalypse de Saint Jean est le livre biblique le plus marqué par la tradition judéo-chrétienne. L’idée de l’avènement du royaume messianique était toujours présente dans l’apocalyptique juive – genre littéraire très pratiqué chez les Juifs. Cela explique donc pourquoi elle était également respectée par les premiers chrétiens. Comme le note McGinn, le thème du royaume millénaire était l’une des questions centrales abordées dans la théologie par les auteurs patristiques⁴⁹. Ils ont essayé de les interpréter en utilisant diverses méthodes, littérale, symbolique et allégorique. Ces diverses méthodes ont à leur tour conduit à des conclusions divergentes et à des erreurs théologiques. La méthode choisie par Victorin est montrée dans son commentaire sur Ap. 20–21, où il se révèle à la fois allégoriste et littéraliste.

⁴⁸ Cf. Augustinus, *De civitate Dei* XX 17.

⁴⁹ Cf. McGinn, *Vision of the End*, p. 17: „The determination of ages does not play a large part in the New Testament texts, but by the second century a number of patristic writings not only show a revived interest but also indicate a preference for a scheme based on seven periods of one thousand years each, or the «cosmic week» theme. The studies of J. Danielou, A. Luneau, and others have made it clear that the doctrine of the world ages cannot be considered apart from the third major element in patristic apocalyptic, that of the thousand-year kingdom of Revelation 20:4-6. The evidence of Eusebius (*Church History* 3:39) concerning the early second-century bishop Papias indicates that chiliasm was not only found in the Revelation, but was also received by many Christians as part of an oral tradition that went back to Jesus. According to Danielou, who has given the most convincing interpretation of the development of patristic ideas on the thousand-year kingdom, «Millenarianism is the form in which Jewish Christianity expressed the doctrine of the Parousia». He discerns two major strands: a type that developed largely in Asia Minor and for which we have witness in Revelation and in Papias; and a type that developed in Syria and whose earliest witness is the pseudonymous Epistle of Barnabas (c. 135)”.

3. Les méthodes d'exégèse dans le commentaire de Victorin

3.1. La lettre chez Victorin

Victorin est avant tout un littéraliste. Cela est évident dans le passage qui traite de Royaume Millénaire. Victorin, discutant du vingtième chapitre de l'Apocalypse, écrit d'abord que *le diable écarlate* est enfermé avec tous ses anges rebelles dans l'enfer et la géhenne (*in tartarum gehennae*) au moment de la venue du Seigneur. Après mille ans, il sera libéré sur les nations servant l'Antéchrist, de sorte qu'elles périssent elles-mêmes, car c'est ce qu'elles méritaient. Ensuite, il y aura un jugement général:

*Coccineum autem zabulum includi et omnes angelos eius refugas in tartarum gehennae in adventum Domini nemo ignoret „et” post mille annos dimitti propter gentes, quae serviverint Antichristo, ut ipsae solae pereant, quia sic meruerunt; dein fieri catholice iudicium*⁵⁰.

Ainsi, seuls les justes seront sauvés et iront au Royaume Millénaire. Le reste du peuple sera ressuscité pour être condamné à l'enfer.

Le commentateur cite ensuite un passage du quatrième verset d'Apocalypse 20 sur la façon dont les morts du livre de vie sont venus à la vie et ont régné avec le Christ pendant mille ans, c'est-à-dire de la première résurrection et de ceux qui y participent (la seconde mort n'a aucune autorité sur cet homme): „Et vixerunt, inquit, mortui scripti in libro vitae et regnaverunt cum Christo mille annos. Haec resurrectio prima. Beatus et sanctus qui habet partem in resurrectione prima: ad hunc mors secunda non habet potestatem”⁵¹.

Cette première résurrection (*resurrectio prima*) est un concept important dans les considérations de Victorin. Il se souvient d'un autre passage de l'Apocalypse qui raconte cet événement – à propos d'un agneau debout avec cent quarante-quatre mille⁵²: „[...] vidi agnum stantem et cum eo CXLIII milia”⁵³ et voit dans ceux qui se tiennent avec le Christ les Juifs qui ont cru ces derniers temps grâce à la prédication d'Élie, comme en témoigne l'Esprit non seulement à travers son corps virginal, mais aussi

⁵⁰ Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* XX 1.

⁵¹ Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* XX 1.

⁵² Cf. Ap 14,1.

⁵³ Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* XX 1.

à travers sa langue: „[...] cum Christo stantes, eos scilicet qui ex Iudeis in novissimo tempore sunt credituri per praedicationem Heliae, quos non solum testatur Spiritus corpore virgineo sed et lingua”⁵⁴.

Pour Victorin, la première résurrection est une période de future grande communauté: „In hac eadem *prima resurrectione* et civitas futura et speciosa per hanc scripturam expressa est”⁵⁵. Pour appuyer ses propos, il rappelle un fragment de la première lettre de St. Paul aux Thessaloniens, dans lequel l’apôtre parle selon la parole de Dieu de la montée du Seigneur et de sa descente du ciel au son de la trompette, et de la résurrection des morts en Christ, et des vivants, qui seront emportés dans les nuées pour rencontrer le Seigneur

Hoc enim vobis ita dicimus, inquit, in verbo Dei, quia ipse Dominus suscitaturus in tuba Dei descendet de caelo; et mortui in Christo stabunt primi, deinde nos qui vivimus, simul rapiemur cum eis in nubibus in obviam Domino „in aera et ita semper cum Domino” erimus⁵⁶.

Victorin réfléchit ensuite au mot trompette (*tuba*), examine ce que cela signifie ailleurs et dans les écrits de St. Paul: „Audivimus dici tubam; observandum est quod alio loco apostolus aliam tubam nominat”⁵⁷. Il cite un extrait de la première lettre de St. Paul aux Corinthiens, où l’apôtre parle de la résurrection des morts au son de la dernière trompette et du changement des vivants: „In novissima tuba mortui surgent et nos mutabimur”⁵⁸. Selon Victorin, cette dernière trompette est en fait la première trompette: „[...] ubi esse ergo audivimus novissimam tubam, intellegere debemus et primam”⁵⁹.

Le commentateur rappelle qu’il y a deux résurrections („[...] haec autem sunt duae *resurrectiones*”)⁶⁰. Ceux qui ne prendront pas part à la première résurrection et à la royauté avec le Christ dans le monde, dans toutes les nations, se lèveront également au son de la dernière trompette après mille ans. Cette dernière résurrection sera partagée avec les impies et les pécheurs et avec toutes sortes de coupables. Ils feront face à une seconde

⁵⁴ Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* XX 1.

⁵⁵ Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* XX 2.

⁵⁶ Cf. 1Thess 4,15-17; Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* XX 2.

⁵⁷ Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* XX 2.

⁵⁸ Cf. 1Co 15,52; Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* XX 2.

⁵⁹ Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* XX 2.

⁶⁰ Cf. Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* XX 2.

mort ou à la punition de l'enfer („Mors autem secunda castigatio est in infernum”)⁶¹.

Le millénarisme de Victorin montre ainsi clairement sa foi dans le royaume littéral des mille ans, dans lequel les saints régneront avec le Christ après la première résurrection. Passé ce délai, il attend une seconde résurrection – au son de la trompette – lorsque les méchants se lèveront également et recevront le châtement qu'ils méritent.

Le concept de la première résurrection est toujours présent dans le commentaire de Victorin sur le vingt et unième chapitre de l'Apocalypse⁶². L'auteur interprète maintenant la cité sainte („civitas sancta”) que surgira dans le royaume lors de la première résurrection („In regno ergo et in prima resurrectione exhibetur *civitas sancta*”), elle descendra du ciel, de forme régulière, entourée d'une variété d'ornements, de couleurs et de pierres („*descensuram de caelo quadratam, differentium et pretiositatis et coloris et generis lapidum circumdatam*”). Sa surface est doublée de verre doré et au milieu coule le fleuve de la vie et les sources d'eau de la vie, et l'arbre de vie au milieu porte divers fruits au cours des mois („[...] auro mundo similem cristallo plateam eius stratam; flumen vitae per medium effluens et vitae fontes aquarum; lignum vitae in circuitu, per singulos menses faciens fructus differentes”). Le soleil ne brille pas dans cette ville („lumen ibi solis non esse”) qui, selon Victorin, à cause de sa gloire le surpasse („propter eminentiorem gloriam”). Le commentateur explique que l'Agneau-Dieu lui-même est la lumière de cette cité („agnus enim, inquit – id est Deus – *lux eius est*”). Victorin commente brièvement cette description⁶³.

Un autre fragment interprété par Victorin raconte que les portes de la ville faites de perles simples, trois de chaque côté, ne sont pas fermées, mais – comme il le dit – elles sont ouvertes („*Portas vero eius de singulis margaritis, ternas ex omnibus partibus, non clausas, sed esse apertas*”). C'est là que s'élèvent les dons des rois-serviteurs, des terres et des nations, ce qui signifie leur soumission („[...] adferri ibi munera regum servituro- rum, regionum et gentium: de subditione novissimorum”)⁶⁴.

Victorin explique que la cité doit être comprise plus largement („[...] *civitas non ita, ut novimus, intellegitur*”): car nous ne pouvons pas juger plus sans chef que ce que nous avons entendu ou vu („[...] nos enim nihil

⁶¹ Cf. Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* XX 2.

⁶² Cf. Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* XXI 1.

⁶³ Cf. Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* XXI 1.

⁶⁴ Cf. Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* XXI 2.

amplius possumus arbitrari sine duce, quam quod audivimus et vidimus”)⁶⁵. Eh bien, cette ville peut être comprise comme toute la région des provinces de l’Est promise au patriarche Abraham („[...] dicitur civitas omnis illa provinciarum orientalium regio promissa patriarchae Abrahae”)⁶⁶, comme mentionné dans le livre de la Genèse: du grand fleuve Euphrate au fleuve Egypte („a flumine magno Eufrate usque ad flumen Aegypti”)⁶⁷, toute cette terre lui est donnée par le Seigneur et à ses descendants („[...] omnem terram quam tu auspicias, tibi dabo illam et semini tuo”)⁶⁸.

Ces zones – qui, comme le souligne Victorin, l’Esprit-Saint le prédit – seront saisies d’une mer à l’autre, c’est-à-dire de la mer Rouge en Arabie à la mer phénicienne d’Aquilon, et jusqu’aux extrémités de la terre, et donc jusqu’à la Grande Syrie – dans une interprétation littérale. Pour Victorin, ces mêmes provinces à la venue du Seigneur sont nivelées et nettoyées grâce à une luminosité solaire semblable à un nuage éclairé par le soleil:

Deinde Spiritus Sanctus ait: *dominabitur a mari usque ad mare* – id est a mari rubro, quod est Arabiae, usque ad mare Aquilonis, quod est mare Fenicis – *et usque ad fines terrae*: sunt Syriae maioris partes. Has igitur provincias universas aequari et mundari in adventum Domini et claritate descendente de caelo tamquam nebula superfluenta lumine claritatem solis et de insuper in circuitu contegi manifestum est⁶⁹.

Victorin cite également des mots du livre d’Isaïe relatifs à la comparaison ci-dessus: „Tamquam fumus lucis in ignem ardentem omni gloria contegetur”⁷⁰ et: „Inluminare, Hierusalem; venit enim tua lux et gloria Domini tibi orta est. Non enim sol inluminabit tibi «die neque luna tibi» nocte; erit tibi Dominus Deus tuus lumen aeternum”⁷¹.

Les deux citations suivantes font référence aux notions de ville (*civitas*) comme de royaume de Dieu (*Dei regnum*)⁷². Le premier est un fragment de psaume annonçant la montée d’une voûte au sol au-dessus des sommets des montagnes, ces fruits jailliront sur le Liban, la ville fleurira comme de

⁶⁵ Cf. Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim XXI 2*.

⁶⁶ Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim XXI 2*.

⁶⁷ Cf. Gn 15,18; Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim XXI 2*.

⁶⁸ Cf. Gn 13,15; Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim XXI 2*.

⁶⁹ Cf. Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim XXI 2*.

⁷⁰ Cf. Is 4,5; Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim XXI 3*.

⁷¹ Cf. Is 60,1.19.20; Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim XXI 3*.

⁷² Cf. Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim XXI 3*.

l'herbe („David ait: *Et erit firmamentum in terra super cacumina montium, et excellabitur super Libanum fructus eius, et florebunt de civitate tamquam faenum terrae*”)⁷³. La deuxième citation, beaucoup plus longue, est tirée du livre de Daniel⁷⁴ et parle d'une explication du rêve: une pierre non taillée à la main a frappé la statue, contenant de l'or et de l'argent, du cuivre et du fer, et enfin de l'argile et la pierre, après avoir brisé la statue en poussière, est devenue une grande montagne, remplissant toute la terre:

Danihel autem dixit lapidem sine manibus excisum percussisse statuam habentem quattuor in se – id est aurum et argentum, aeramentum et ferrum et in novissimo testum – et ipsum lapidem, postquam statuam in pulverem redegerat, factum esse montem magnum, implentem totam terram⁷⁵.

L'explication était la suivante: le roi et sa famille sont des têtes d'or („tu es aureum caput et gens tua”); il y aura un autre royaume, un plus petit, puis un troisième qui régnera sur toute la terre („[...] surget regnum aliud humilium te, et tertium regnum erit, quod dominabitur totae terrae”); le prochain – le quatrième – sera fort comme le fer et soumettra tout („[...] quartum autem regnum durissimum et fortissimum tamquam ferrum, quod domat omnia et omnem arborem excidit”); tandis qu'à la fin des temps, les gens se mélangeront et ne seront ni unanimes ou d'accord comme de l'argile mélangée à du fer („in novissimo tempore tamquam testum ferro mixtum miscbuntur homines et non erunt concordēs neque consentanei”). C'est à ce moment-là que Dieu créera un autre royaume, et les saints du Dieu Très-Haut le posséderont („[...] in illis temporibus suscitabit Dominus Deus regnum aliud, quod suscipient, inquit, sancti summi Dei regnum”). Aucune autre nation ne verra ce royaume, car Dieu écrasera et examinera/détruira tous les royaumes de la terre, et cela durera pour toujours („[...] regnum hoc alia gens non indagabit; namque Deus percutiet et indagabit omnia regna terrae, et ipsud manebit perpetuum”)⁷⁶.

Victorin, écrivant sur le royaume, cite également un fragment de la lettre de l'apôtre Paul parlant de la nécessité de ce royaume jusqu'à ce que les ennemis soient vaincus („Oportet eum regnare, donec ponat inimicos suos sub pedibus sibi”)⁷⁷. Puis, il discute plus en détail de la présence des saints. Ce

⁷³ Cf. Ps 71,16; Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim XXI* 3.

⁷⁴ Cf. Dn 2,34-43; 7,18.

⁷⁵ Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim XXI* 3.

⁷⁶ Cf. Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim XXI* 3.

⁷⁷ Cf. 1Co 15,25; Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim XXI* 4.

sera le royaume de ceux qui ont une foi inébranlable, qui se tenaient sur la mer de verre avec des cithares et des coupes. Cette dernière déclaration de Victorin montre clairement que ce sont ceux qui se sont fortement appuyés sur leur baptême et devraient en profiter avec foi sur leurs lèvres:

In hoc regno dicturi sunt sancti: *Exultavi, quemadmodum audivimus*. In eodem regno inveniet integram fidem servantes, quos dicit stetisse *supra mare vitreum, habentes citharas et fialas*, id est super baptismum suum stabiliter constitisse et confessionem suam in ore habentes ibi exultaturos⁷⁸.

Victorin continue avec d'autres passages des Écritures sur le royaume. Eh bien, le Seigneur a promis ce royaume à ses serviteurs, qui pour lui ont laissé leur père ou mère ou frère et sœur – pour cela, ils méritent d'être remerciés au centuple dans la vie terrestre et dans la vie suivante, lorsqu'ils recevront la vie éternelle („Quisquis reliquerit patrem aut matrem vel fratrem et sororem mei nominis causa, centum partibus multiplicatam recipiet mercedem et nunc, et in futurum vitam aeternam possidebit”)⁷⁹. Aussi, il y aura ceux qui ont été trompés (ou frauduleuses) dans les biens terrestres à cause du nom du Seigneur („In hoc regno, qui fraudati sunt in bonis propter nomen Domini”). Les saints suivants sont un grand groupe de martyrs qui ont été tués par toutes sortes de crimes et de prisons – et avant la venue du Seigneur, les saints prophètes ont été lapidés, tués, décapités („etiam omnibus sceleribus et carceribus necati multi – sed ante adventum Domini prophetae sancti lapidati necati secati sunt”). Ils seront réconfortés („accipiet solacium suum”), car ils recevront des couronnes et des richesses célestes („coronas et divitias caelestes”)⁸⁰.

Le royaume du Seigneur est régi par une justice spéciale, et les saints y sont généreusement récompensés. Victorin se souvient de la promesse du Seigneur qu'il reviendra pour les années dévorées par les sauterelles volantes et sans ailes et la peste („In hoc regno promisit se Dominus *redditurum pro annis, quibus comedit lucusta et bruchus et corruptela*”)⁸¹. Toute la création sera préservée et les biens surgiront sur l'ordre du Seigneur („[...] servabitur creatio universa et recondita in se bona iussu Dei erucabit”)⁸². Les saints recevront leur grande récompense, à savoir: le cuivre,

⁷⁸ Cf. Ps 48,9; Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim XXI 4*.

⁷⁹ Cf. Mt 19,29; Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim XXI 5*.

⁸⁰ Cf. Lc 16,25; Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim XXI 5*.

⁸¹ Cf. Joël 2,25; Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim XXI 5*.

⁸² Cf. Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim XXI 5*.

l'or, le fer, l'argent et les pierres précieuses („Hic accipient sancti *pro aeramento aurum et pro ferro argentum et lapides pretiosos*”)⁸³, les richesses de la mer et les ressources des nations („Hoc loco transferet ad eos *divitias maris et virtutes gentium*”)⁸⁴. Dans ce royaume⁸⁵, il y aura aussi des prêtres (*sacerdotes Domini*), qui, persécutés, maintenant appelés blasphémateurs („dicuntur sacrilegi”), en tant que serviteurs de Dieu („*ministri Dei*”) se réjouiront, buvant du vin et s'oignant d'huile („In hoc regno *bibent vinum et unguentur unguento et tradentur in laetitiam*”)⁸⁶.

4. L'allégorie chez Victorin

Victorin est un littéraliste, mais il utilise aussi la méthode allégorique dans son exégèse. Il est capable de passer sans transition de la lettre à l'allégorie, comme en témoigne son explication de la ville sainte, où se trouveront le peuple et les apôtres.

Dans le dernier fragment conservé du commentaire, Victorin rappelle les paroles du Christ, dites aux apôtres avant la crucifixion sur le fait de ne boire du vin avec eux que dans le futur royaume: „Non bibam de fructu vitis huius iam, nisi cum bibam vobiscum novum in regno futuro”⁸⁷. Victorin répond aussitôt, se référant à un autre passage de l'Évangile, qu'il est cent fois, dix mille fois plus abondant et meilleur („[...] quod est *centum partibus multiplicatum*, decies milies ad maiora et meliora”)⁸⁸. Puis il parle une fois de plus des habitants du nouveau Jérusalem: des pierres de différents types et couleurs („differentes lapides genere et colore”)⁸⁹ signifient des personnes („«de» *hominibus hoc dicit*”), ou en fait la précieuse diversité de foi des individus („et *varietatem fidei pretiosissimam singulorum hominum significat*”)⁹⁰. Par contre, les portes de la perle (*portas margaritas*) qui ne seront pas fermées („non claudentur”) sont les apôtres par qui une grâce qui ne cessera jamais a été donnée („*gratia per illos data est, numquam autem*

⁸³ Cf. Is 60,17; Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim XXI* 5.

⁸⁴ Cf. Is 60,5; Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim XXI* 5.

⁸⁵ Cf. Am 6,6; Ps 67,4.

⁸⁶ Cf. Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim XXI* 5.

⁸⁷ Cf. Mt 26,29; Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim XXI* 6.

⁸⁸ Cf. Mt 19,29; Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim XXI* 6.

⁸⁹ Cf. Ap 21,18; Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim XXI* 6.

⁹⁰ Cf. Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim XXI* 6.

eadem clauditur”)⁹¹. Enfin, il est mentionné que c’est là qu’ils verront face à face (*hoc loco videbunt faciem contra faciem*)⁹² et ne se chercheront pas (et unus alterum non requisivit)⁹³, et les noms des pères et des apôtres sont à la fois sur les fondations et sur les portes („*nomina autem esse et patrum et apostolorum et in fundamentis et super portas*”)⁹⁴: parle de vingt-quatre vieillards (*de XXIII senioribus*)⁹⁵. Victorin a aussi disserté sur ceux qui régneront dans ce royaume („de his qui regnaverint in hoc regno”), ils jugeront eux-mêmes le monde („*ipsi mundum iudicabunt*”)⁹⁶.

C’est ainsi que Victorin explique littéralement le royaume des saints, serviteurs du Seigneur, martyrs, prêtres, régissant avec le Christ dans la ville sainte où toute la région des terres que Dieu a promis à Abraham lors de la première résurrection. C’est ainsi que se termine la partie préservée du commentaire de Victorin.

5. Autres questions dans le commentaire de Victorin (typologie)⁹⁷

5.1. L’Esprit-Saint

Selon Victorin, l’Apocalypse parle du Christ, mais c’est l’Esprit-Saint qui parle dans ce livre (et dans toute la Bible): „ait Spiritus Sanctus”⁹⁸ et: „significabat Spiritus Sanctus”⁹⁹. C’est l’Esprit (envoyé par le Christ) qui prophétise et parle dans l’Apocalypse.

L’Esprit-Saint ouvre l’esprit des croyants et permet de comprendre les prédictions de l’Ancien Testament: „Et cum aperietur per Spiritum Sanctum mens fidelium, illud illis manifestatur quod et prioribus est praedicatum”¹⁰⁰.

⁹¹ Cf. Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* XXI 6.

⁹² Cf. 1Co 13,12.

⁹³ Cf. Is 34,16.

⁹⁴ Cf. Ap 21,14.12.

⁹⁵ Cf. Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* IV 3.

⁹⁶ Cf. 1Co 6,2; Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* XXI 6.

⁹⁷ Il est parfois difficile de faire la distinction entre typologie et allégorie, comme l’a souvent souligné Henri de Lubac (cf. *H. de Lubac, Typologie et allégorisme*, „Recherches de Science Religieuse” 34 (1947) p. 180-224).

⁹⁸ Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* XIII 3.

⁹⁹ Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* VI 4.

¹⁰⁰ Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* IV 1.

C’est cette Personne de la Sainte Trinité qui complète l’Évangile: „Hoc et in evangelio supplevit Spiritus ostendendo”¹⁰¹. Il agit donc dans l’Ancien Testament et dans le Nouveau Testament. Il prédit également tout l’avenir et est un témoin du Christ: „Spiritus septiformis virtutis per prophetas protestatus omnia futura voce illius in saeculo testimonium reddidit”¹⁰².

Victorin nous rappelle que le Christ a envoyé l’Esprit-Saint après son ascension. C’est l’Esprit qui donne les mots qui, par le biais des prédicateurs, atteignent le cœur des gens et leur apportent la foi:

postquam enim ascendit in caelis Dominus noster et aperuit universa, emisit Spiritum Sanctum, cuius verba per praedicatores tamquam sagittae ad cor hominum pergerent et vincerent incredulitatem. Corona autem est praedicatoribus super caput promissa per Spiritum Sanctum¹⁰³.

Mais c’est avec une grande attention que nous devons lire ce que les prophètes annoncent par l’Esprit-Saint. Car il ne prophétise pas selon la chronologie. Dans la lecture du message de l’Esprit, le raisonnement est important:

Diligenter ergo et cum summa sollicitudine sequi oportet propheticam praedicationem et intellegere, quoniam Spiritus Sanctus sparse praedicat et praeposterat et percurrit usque ad novissimum tempus, rursus tempora superiora repetit, et quoniam quod facturus est semel, aliquoties quasi factum esse ostendit – quod nisi intellegas aliquoties dictum non aliquoties futurum, in grandem caliginem incidis – ergo interpretatio sequentium dictorum in eo constabit, ut non ordo lectionis sed rationis intellegatur¹⁰⁴.

Ainsi, l’exégèse de Victorin peut être qualifiée de pneumatologique, évoquant la signification et l’importance de l’Esprit-Saint.

5.2. Ancien et Nouveau Testament: les Juifs

Les passages discutés montrent que Victorin connaissait très bien l’Ancien et le Nouveau Testament et, lorsqu’il commente l’Apocalypse, il cite

¹⁰¹ Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* IV 7.

¹⁰² Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* X 2.

¹⁰³ Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* VI 1.

¹⁰⁴ Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* XI 5.

souvent des passages de différents livres de la Bible. Il traite à juste titre l'Ancien et le Nouveau Testament comme deux parties étroitement liées l'une à l'autre: les vingt-quatre pères sont les douze Apôtres et les douze Patriarches („Sunt autem viginti quattuor patres duodecim apostoli et duodecim patriarchae”)¹⁰⁵ – les Apôtres du Nouveau Testament forment donc, avec les Patriarches de l'Ancien Testament, un collège de vingt-quatre vieillards.

Ces vieillards et les quatre animaux („seniores et quattuor animalia”) chantent le cantique nouveau („cantantes canticum novum”): Victorinus explique qu'il s'agit de la prédication jointe de l'Ancien et du Nouveau Testament („coniuncta veteris testamenti praedicatio cum novo”), qui montre le peuple chrétien chantant un chant nouveau („populum christianum ostendit cantantem canticum novum”), professant ouvertement sa foi („confessionem suam publice proferentium”)¹⁰⁶. De plus, la prédication du Nouveau Testament n'a aucune crédibilité sans la prédication de l'Ancien Testament („nec praedicatio novi testamenti fidem habet, nisi habeat veteris testamenti testimonia praenuntiata”)¹⁰⁷.

Selon Victorin, l'Ancien Testament appartient au Christ car il a été placé dans la main de notre Seigneur, qui a reçu du Père le pouvoir de juger („vetus testamentum [...] est datum *in manu Domini nostri qui accepit a Patre iudicium*”)¹⁰⁸. Dans un autre passage, le commentateur de l'Apocalypse écrit que la rupture des sceaux („resignatio sigillorum”) est l'ouverture des prophéties de l'Ancien Testament et l'annonce de l'avenir à la fin des temps („apertio est veteris testamenti praedicatorum et praenuntiatio in novissimo tempore futurorum”)¹⁰⁹.

Il convient donc d'examiner plus avant la question de savoir comment Victorin inclut les Juifs dans sa réflexion sur la Bible. Tout d'abord, le commentateur rappelle que les apôtres sont Juifs et qu'ils prêchent le Christ aux Juifs. L'Apôtre Pierre a annoncé aux Juifs („Petrus ad Iudeos exclamavit”)¹¹⁰. De même, Victorin écrit au sujet de Jean l'Apôtre, l'auteur de l'Apocalypse: Jean était de la circoncision, et tout le peuple avait entendu la prédication de l'Ancien Testament („Ioannes enim ex circumcissione erat et omnis ille populus veteris testamenti praedicationem audierat”)¹¹¹.

¹⁰⁵ Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* IV 3.

¹⁰⁶ Cf. Ap 5,8; Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* V 3.

¹⁰⁷ Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* IV 5.

¹⁰⁸ Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* V 1.

¹⁰⁹ Cf. Ap 6,1-17; Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* VI 1.

¹¹⁰ Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* I 6.

¹¹¹ Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* IV 1.

Lorsque Victorin commente le nombre de ceux qui avaient été marqués du sceau, cent quarante-quatre mille, de toutes les tribus des fils d'Israël¹¹², il explique qu'il y a eu un temps d'exhortation aux Juifs („tempus vocationis Iudeos”) pour accepter la foi du nouveau peuple („ad sequentis populi fidem”), et donc tel est le nombre de croyants parmi les Juifs (numerus ex Iudeis crediturum) et le grande multitude issue des nations („et ex gentibus magnam multitudinem”)¹¹³. Les Juifs qui ont cru dans les derniers temps („qui ex Iudeis in novissimo tempore sunt credituri”) se tiennent avec le Christ („cum Christo stantes”)¹¹⁴. L'Église du Christ est l'antique Église des pères, des prophètes et des saints apôtres („ecclesia est antiqua patrum et prophetarum et sanctorum apostolorum”)¹¹⁵.

Victorin écrit également que certains Juifs ne croient pas au Christ et font partie de ceux qui le persécutent („Iudeis et persecutoribus Christi”)¹¹⁶. Les Juifs qui ne croient pas au Christ, n'acceptent pas la prédication du Nouveau Testament, ils ont des ailes, mais ils ne vivent pas, car ils prêchent au peuple une vaine prophétie, qu'il ne faut pas écouter, puisqu'il manque un lien entre les actes et les paroles: „Iudaei autem qui non accipiunt novi testamenti praedicationem, «adsunt eis *alae*, sed non vivunt, id est inanem vaticinationem» hominibus adferunt non audiendam, facta dictis non conferentes”¹¹⁷.

De tels Juifs, selon l'auteur de l'Apocalypse, sont une honte pour les Juifs, et ne sont proprement pas des Juifs, mais une synagogue de Satan¹¹⁸, car, comme l'explique le commentateur, ils appartiennent à Satan-Antéchrist, qui les rassemble¹¹⁹.

5.3. Rome

Il est important de rappeler que Victorin a vécu à une époque de persécution des chrétiens et qu'il est mort en martyr. Il convient donc d'examiner ce qu'il a écrit sur Rome. Dans trois passages du commentaire, Victorin

¹¹² Cf. Ap 7,4-9.

¹¹³ Cf. Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* VII.

¹¹⁴ Cf. Ap 14,1; Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* XX 1.

¹¹⁵ Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* XII 1.

¹¹⁶ Cf. Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* XIII 3.

¹¹⁷ Cf. Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* IV 5.

¹¹⁸ Cf. Ap 2,9.

¹¹⁹ Cf. Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* II 2.

fait référence à une ville extrêmement importante, à savoir Rome, comprise comme un État – *Imperium Romanum*. Bien qu'il ne s'agisse pas de longs passages, il vaut la peine d'y prêter attention.

Quand Victorin interprète les trompettes et les coupes dans VIII 2, il explique qu'il ne faut pas chercher l'ordre dans l'Apocalypse, mais le sens („Nec requirendus est ordo in Apocalypsi, sed intellectus requirendus”)¹²⁰. L'ordre du récit n'est pas important, car l'Esprit-Saint septiforme, où il est allé à la fin des temps, revient à ces temps et achève ce dont il n'a pas parlé: „Nec aspiciendus ordo dictorum, quoniam septiformis Spiritus Sanctus, ubi ad novissimum temporis finemque percurrit, redit rursus ad eadem tempora et supplet quae minus dixit”¹²¹. Par conséquent, ce qui était exprimé dans les trompettes est maintenant répété dans les coupes par l'Esprit. Notez aussi à quel point Victorin met clairement l'accent sur la paternité divine du livre de la Bible. D'autre part, dans l'explication même du sens des trompettes et des coupes, il utilise l'énumération de diverses manières afin de les comprendre, et donc les trompettes et les coupes sont soit les malheurs des punitions envoyées au monde, soit: la folie de l'Antéchrist, la dispersion des peuples, une variété de châtiments, l'espoir du royaume des saints ou encore la chute de Babylone qui représente l'État romain.

Babylone, ajoutons-nous, signifie aussi „ce royaume de la grande Babylone” („civitatem hanc magnam Babylonem”)¹²², le royaume de l'Antéchrist („regnum Antichristi”)¹²³, dont la chute est attestée dans Ap 14,8. La femme sur la bête rouge dans Ap 17,3 est l'inspiratrice et la responsable des homicides („actricem homicidiorum”) et a la figure du diable („zabuli habet imaginem”). Et dans l'Apocalypse, elle est appelée Babylone à cause de la dispersion des nations. Victorin se réfère ici non seulement à l'Apocalypse, mais aussi au livre d'Isaïe, ainsi qu'au livre d'Ézéchiel, dans lequel le nom de Babylone est remplacé par Sor. Comme l'explique le commentateur, tout ce qui a été dit à propos de Sor et ce qu'Isaïe et l'Apocalypse ont dit à propos de Babylone est le même¹²⁴.

Le passage XIV 2 de Victorin ne discute plus de la signification des sept têtes comme il les avait expliquées plus tôt. Surtout, dans XII 3, il les a interprétés comme les sept rois ou dirigeants romains: „Septem capita,

¹²⁰ Cf. Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* VIII 2.

¹²¹ Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* VIII 2.

¹²² Cf. Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* XIV 1.

¹²³ Cf. Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* XIV 1.

¹²⁴ Cf. Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* XIV 2.

septem reges Romanos¹²⁵. Il a développé cette idée dans XIII 2, lors de ses premiers commentaires sur Ap 17,9 et Ap 17,8.11. Les mots: „Capita septem septem montes, super quos mulier sedet¹²⁶”, explique-t-il comme l'état romain ou la cité de Rome („id est civitas Romana¹²⁷”), et aux mots: „Et reges septem sunt: quinque ceciderunt, unus est, et alius nondum venit; et cum venerit, brevi tempore erit. Et bestia quam vidisti de septem est et octava est¹²⁸” ajoute une explication plus longue qui se réfère spécifiquement au règne des empereurs romains. Victorin pense que cela a marqué l'époque où l'Apocalypse a été écrite, lorsque Domitien était l'empereur, et avant lui son frère Titus et leur père Vespasien régnaient, ainsi qu'Othon, Vitellius et Galba. Selon le commentateur, ce sont *les cinq sont tombés*, tandis que *l'un est* se réfère à celui sous le règne duquel l'Apocalypse a été écrite, c'est-à-dire à Domitien¹²⁹, et les mots: *Un autre n'est pas encore venu* doivent parler du Nerva, qui *quand il viendra le sera bientôt*¹³⁰. Victorin explique que cet empereur a régné brièvement, parce qu'il n'a pas régné même deux ans¹³¹. *Et la bête que j'ai vue, dit-il, est parmi les sept* – dans ces mots, l'auteur du commentaire voit Néron qui régnait devant ces rois („ante istos reges Nero regnavit¹³²”). Des sept dirigeants descendent la huitième bête, avec elle sera achevée et va à la perte: „*Et octava est, ait, modo illa cum advenerit computans loco octavo. Et quoniam in illo fiet consummatio, adiecit: Et in interitum vadit*¹³³”.

¹²⁵ Cf. Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* XII 3.

¹²⁶ Cf. Ap 17,9; Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* XIII 2.

¹²⁷ Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* XIII 2.

¹²⁸ Cf. Ap 17,10-11; Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* XIII 2.

¹²⁹ Cf. Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* XIII 2. Victorin nous rappelle également que Jean, l'auteur de l'Apocalypse, a été condamné aux travaux forcés par l'empereur Domitien, cf. Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* X 3: „[...] quando hoc vidit Iohannes, erat in insula Pathmos, in metallo damnatus a Caesare Domitiano. Ibi ergo videtur Iohannes Apocalypsim conscripsisse; et cum iam seniore se putasset post passionem recipi posse, interfecto Domitiano omnia iudicia eius soluta sunt et Iohannes de metallo dimissus est, et sic postea tradidit hanc eandem Apocalypsim quam a Domino acceperat”.

¹³⁰ Cf. Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* XIII 2.

¹³¹ Cf. Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* XIII 2: „[...] biennium enim non implevit”.

¹³² Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* XIII 2. Victorinus écrit aussi sur le suicide de Néron, cf. Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* XIII 3: „Neronem dicit. Constat enim, cum eumdem insequeretur equitatus missus a senatu, ipsum sibi gulam succidisse”. Cf. Bardy, *Victorin de Poetovio*, c. 2884.

¹³³ Cf. Ap 17,11; Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* XIII 2.

Les dix rois („decem reges”) qui ont repris la royauté („regalem potestatem”), symbolisés par les dix cornes („decem cornua”), seront envoyés de la ville romaine („ab urbe Romana”) avec leurs armées („cum exercitibus suis”). Victorin explique à partir du livre de Daniel 7,8 que trois chefs de premier plan seront tués par l’Antéchrist („tres duces primarios ab Antichristo interfici”), et les sept autres lui donneront gloire et honneur, royauté et puissance („ceteros septem dare illi gloriam et honorem et solium et potestatem”)¹³⁴ et: „Hi odient meretricem et carnes eius comburentur igni”¹³⁵. Le commentateur explique que cette prostituée s’appelle évidemment Rome („urbem silicet dicit”)¹³⁶.

Victorin voit donc le lien étroit entre l’Apocalypse et l’histoire romaine. Il souligne également des éléments importants de sa méthode exégétique. Il s’avère qu’il est probablement le premier à proclamer le principe de la récapitulation, bien qu’il ne l’ait pas encore appelé ainsi, mais l’a défini dans VIII 2 comme un retour au début de l’histoire dans les images suivantes, et ces nouvelles répétitions contiennent des suppléments.

6. Victorin et son commentaire (les conclusions plus longues)

À la fin du troisième siècle, le millénarisme en Orient, combattu par le spiritualisme d’Alexandrie était dans sa phase finale. Pendant ce temps, en Occident, il vient de se répandre, il y a survécu plus longtemps – cela a eu un impact sur l’interprétation de l’Apocalypse de Saint Jean. Le premier commentaire de ce livre, comme il a été mentionné au tout début, est l’œuvre de Victorin de Poetovio. Heureusement, il a survécu jusqu’à nos jours, mais avec quelques lacunes. Ce commentaire est assez bref, parfois résumant, mais englobant l’ensemble du travail de Jean¹³⁷. Victorin a sans doute voulu que son commentaire aide à se souvenir de ce qui a été montré aux gens dans l’Apocalypse par l’Esprit-Saint (et Saint Jean). En effet, l’auteur explique la réception et l’engloutissement du rouleau (Ap 10,10) comme la mémorisation de ce qui a été montré: „*Accipere enim libellum et comedere eum ostensionem sibi factam memoriae est mandare*”¹³⁸.

¹³⁴ Cf. Ap 13,2.

¹³⁵ Cf. Ap 17,16.

¹³⁶ Cf. Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim XIII* 2.

¹³⁷ Cf. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, p. 296.

¹³⁸ Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim X* 3.

A cette époque, de nombreux écrivains ont été influencés par Origène, comme Méthode d'Olympe, un contemporain de Victorin. Manlio Simonetti prétend cependant que Victorin est libre ou presque libre de cette influence. Il est vrai que l'interprétation de ce commentateur est largement allégorisante, mais il explique cette allégorisation par la nature du texte expliqué, qui est, après tout, de nature symbolique et provoque l'allégorisation¹³⁹. Stanisław Wielgus a une opinion légèrement différente sur ce sujet. Voyant Victorin comme le premier écrivain occidental à écrire des commentaires en latin et traitant principalement de l'exégèse de la Bible, il reconnaît que cet écrivain était sous l'influence d'Irénée, d'Hippolyte et d'Origène. Par contre, quant au *Commentaire sur l'Apocalypse*, il croit que Victorin y utilisait essentiellement l'allégorie, mais là où il sentait qu'il en avait besoin, il se contenta du sens littéral¹⁴⁰.

Heidl György note à juste titre que Victorin a utilisé la méthode typologique en tant qu'exégète. Il utilise également le type grec traditionnel (image, symbole), rappelle un mot utilisé dans l'Ancien Testament pour indiquer l'accomplissement d'un événement, par exemple lorsque dans 17 il explique sept églises de l'Apocalypse et sept églises auxquelles Paul a écrit des lettres qui sont une seule Église, et non pas indépendantes ou plus significatives que les autres („il parle à tous”, „donc dans ces églises voir une seule Église”). L'ensemble est donc marqué par *pars pro toto* par le type de l'Esprit-Saint et est annoncé à l'avance dans l'Ancien Testament dans Esaïe 4,1¹⁴¹.

Victorin a donné à son exégèse de l'Apocalypse un caractère principalement eschatologique. On peut citer ici comme exemple d'après Simonetti, comment dans son interprétation il présente la vision des quatre cavaliers du sixième chapitre de l'Apocalypse¹⁴². Victorin donne au tout début le sens eschatologique de la vision: le cheval blanc signifie généralement la proclamation du message chrétien dans le monde, les trois autres (noir, rouge et vert sale) – faim, guerres, fléaux qui tourmenteront le monde pour l'Antéchrist¹⁴³. En examinant de plus près, nous voyons que, selon

¹³⁹ Cf. Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* X 3; C. Mazzucco, *Il millenarismo cristiano delle origini (II-III sec.)*, in: „Millennium” – *l'attesa della fine nei primi secoli cristiani*, éd. R. Uglione, Torino 2002, p. 165.

¹⁴⁰ Cf. S. Wielgus, *Badania nad Biblią w starożytności i w średniowieczu*, Lublin 1990, p. 58.

¹⁴¹ Cf. György, *Kezdet, vég, Krisztus*, p. 10; Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* I 7; pour le nombre sept cf. Victorinus, *De fabrica mundi* I.

¹⁴² Cf. Ap 6,1 et suiv.

¹⁴³ Cf. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, p. 296.

Victorin, le cheval blanc („*equus albus*”) est associé à l’Esprit-Saint, dont les paroles, à travers des flèches prophétisantes (ou prophètes) comme des flèches, vont vers le cœur humain et surmontent l’incrédulité („*postquam enim ascendit in caelis Dominus noster et aperuit universa, emisit Spiritum Sanctum, cuius verba per praedicatores tamquam sagittae ad cor humanum pergerent et vincerent incredulitatem*”)¹⁴⁴; le cheval blanc est une parole de prédication envoyée au monde avec l’Esprit-Saint („*ergo equus albus verbum praedicationis cum Spiritu Sancto in orbem missum*”)¹⁴⁵. Ensuite, le cheval noir („*equus niger*”) symbolise la faim: le mot s’étendra à l’Antéchrist, c’est-à-dire jusqu’à ce que la grande faim vienne et que les gens souffrent („*Equus autem niger famem significat; [...] Proprie autem extendit se verbum usque ad Antichristum, id est tempora quando magna fames est futura quandoque et homines laedentur*”)¹⁴⁶. Le cheval rouge („*equus rufus*”) signifie les guerres futures annoncées par l’Évangile („*bella sunt, quae futura significat, ut legimus in evangelio*”)¹⁴⁷. Le dernier cheval – pâle („*equus pallidus*”)¹⁴⁸ – ce sont les fléaux et les morts à venir (comme annoncé par le Seigneur): l’enfer dévorera de nombreuses âmes méchantes („*Haec eadem quoque inter ceteras clades praedicaverat Dominus: venturas pestes et mortalitates. Cum enim dicat: Et infernus sequitur illum*”¹⁴⁹, id est expectat devorationem animarum multarum impiarum”)¹⁵⁰.

Un autre exemple que donne Simonetti est celui d’une femme fuyant dans le désert¹⁵¹ – transporté vers la fin des temps et le désert combiné aux montagnes du discours eschatologique du Christ¹⁵². Étendons à nouveau cette déclaration pour inclure un examen plus attentif du texte victorien lui-même. D’abord, le commentateur relie le sixième et le quatorzième verset, car il se réfère au nombre de deux ailes d’aigle, y voyant deux prophètes (Élie et celui qui sera un prophète avec lui). Et parle en fait de toute l’Église catholique, qui comptera récemment cent quarante-quatre mille croyants au temps d’Élie: „*duum scilicet prophetarum – ecclesiam omnem catholicam, in qua novissimo tempore creditura sunt centum quadraginta quattuor*

¹⁴⁴ Cf. Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* VI 1.

¹⁴⁵ Cf. Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* VI 1.

¹⁴⁶ Cf. Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* VI 2.

¹⁴⁷ Cf. Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* VI 2; cf. Lc 21,10-11.

¹⁴⁸ Cf. Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* VI 3.

¹⁴⁹ Cf. Ap 6,8.

¹⁵⁰ Cf. Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* VI 3.

¹⁵¹ Cf. Ap 12,6.

¹⁵² Cf. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, p. 295.

milia sub Helia propheta. [...] *Alae aquilae magnae*: duo sunt prophetae, Helias et qui cum illo erit propheta”¹⁵³.

En effet, Victorin continue de relier le désert aux montagnes, citant les paroles de Jésus dans l'Évangile¹⁵⁴ selon lesquelles ceux qui sont en Judée se réfugieront dans les montagnes, et explique: autant de personnes seront rassemblées en Judée et iront en Judée où ils sont préparés. Ils y ont été nourris pendant trois ans et six mois par le visage du diable: „[...] ipse quoque Dominus Christus in evangelio ait: *Tunc qui in Iudea sunt fugiant in montibus*, id est, quotquot in Iudea collecti fuerint, eant in illum locum, quem paratum habent ut nutriantur ibi triennio et mensibus sex a facie diaboli”¹⁵⁵.

De par la nature même du texte, Victorin ne pouvait manquer d'allégoriser les textes bibliques (en particulier ceux ayant une signification eschatologique – comme le recommandait Irénée). Comme le note Simonetti, le commentateur a utilisé cette façon d'interpréter le texte sur la ville sainte dans Ap 20–21, confirmant sans aucun doute sa foi millénaire. Il explique qu'il y aura deux résurrections, la première pour les justes et la seconde pour les pécheurs. Pendant le royaume millénaire des justes, la sainte Jérusalem descendra sur terre, dont la description semble avoir été adoptée initialement par notre auteur dans un sens plus littéral. Cependant, il précise que par *civitas* doit être comprise ici „omnis illa provinciarum orientalium regio” promise à Abraham dans Gn 13,14-15, et place cette région en Syrie. Après avoir expliqué le concept de ce royaume, Victorin à la fin de son commentaire déclare que les pierres précieuses qui orneront la nouvelle ville symbolisent le peuple et les portes de la ville seront les apôtres: „Nam quod dicit differentes lapides genere et colore exhibebuntur¹⁵⁶, «de» hominibus hoc dicit; sed et varietatem fidei pretiosissimam singulorum hominum significat. *Portas autem margaritas* apostolos esse ostendit. *Non claudentur*, inquit: gratia per illos data est, numquam autem eadem clauditur”¹⁵⁷.

Nous constatons une interprétation allégorique comme avec Origène. Elle n'a pas violé la foi millénaire de Victorin qui l'a incorporée dans le texte presque comme une brève annexe. Généralement, son interprétation est orientée dans la direction opposée¹⁵⁸.

¹⁵³ Cf. Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* XII 4.

¹⁵⁴ Cf. Mt 24,16; Lc 21,21.

¹⁵⁵ Cf. Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* XII 4.

¹⁵⁶ Cf. Ap 21,18-20.

¹⁵⁷ Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim* XXI 6.

¹⁵⁸ Cf. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, p. 296-297; M. Simonetti, *Il millenarismo cristiano dal I al V secolo*, ASE 15/1 (1998) p. 18.

Il est impossible de ne pas évoquer ici l'avis de Jean Daniélou. Il attire l'attention sur Victorin de Poetovio et Méthode d'Olympe comme ceux qui, à la fin du troisième siècle – à la suite d'Irénée – ont combiné la spéculation sur les sept millénaires (originaire des cercles syriens)¹⁵⁹ avec le millénarisme apocalyptique asiatique. Il cite un fragment¹⁶⁰ non pas du *Commentaire sur l'Apocalypse* qui nous intéresse, mais de l'ouvrage *De fabrica mundi*¹⁶¹. L'affirmation de Daniélou à propos de Victorin semble significative selon laquelle „ce millénarisme, moins matériel que celui d'Irénée, est celui qui persistera en Occident, chez Hilaire, Grégoire d'Elvire et d'autres, et ce jusqu'à Augustin”¹⁶².

Victorinus of Pettau as an Exegete of the Apocalypse of St. John

(summary)

The aim of this article is to deepen the research thought on the work of Victorinus of Poetavium – his *Commentary on the Apocalypse*. First, a short biography of this first Latin commentator on the last book of the Holy Scripture is presented, followed by his writing, then his method of literal-allegorical exegesis and selected issues characteristic of Victorinus' theological thought: millenarianism, the role of the third Person of the Holy Trinity – of the Holy Spirit in the Apocalypse, understanding the Bible of the Old and New Testaments as a coherent whole of the Word of God, the faith of the Jews in relation to Jesus Christ, as well as the exegete's attitude to the Roman State. Excerpts from the *Commentary on the Apocalypse* were analysed, then the conclusions were collected, especially in the longer conclusion of the article. In addition to the text of Victorinus, reference has been made to other source texts, such as: Augustine of Hippo, Cassiodorus, Eusebius of Caesarea, Jerome of Stridon or Justin Martyr.

Keywords: Victorinus of Pettau; exegesis; commentary; Apocalypse of St. John; Old and New Testament; the Holy Spirit; Jews; Rome

Wiktoryn z Poetavium – egzegeta Apokalipsy św. Jana

(streszczenie)

Celem artykułu jest pogłębienie myśli badawczej nad dziełem Wiktoryna z Poetavium pt. *Komentarz do Apokalipsy*. Najpierw została przedstawiona krótka biografia tego pierw-

¹⁵⁹ Cf. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, p. 401.

¹⁶⁰ Cf. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, p. 401.

¹⁶¹ Victorinus, *De fabrica mundi* VI, CSEL 49, p. 6, éd. J. Haussleiter, Vindobonae – Lipsiae 1916.

¹⁶² Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, p. 401.

szego łacińskiego komentatora ostatniej księgi Pisma Świętego, jego twórczość pisarska, następnie jego metoda egzegezy literalno-alegorycznej oraz wybrane zagadnienia charakterystyczne dla teologicznej myśli Wiktoryna: millenaryzm, rola Ducha Świętego w Apokalipsie, rozumienie Starego i Nowego Testamentu jako spójnej całości Słowa Bożego, wiara Żydów w odniesieniu do Jezusa Chrystusa, a także stosunek egzegety do państwa rzymskiego. Analizie zostały poddane fragmenty *Komentarza do Apokalipsy*, następnie zebrano wnioski, zwłaszcza w dłuższym podsumowaniu artykułu. Oprócz tekstu Wiktoryna odniesiono się do innych tekstów źródłowych, m.in. Augustyna z Hippony, Kasjodora, Euzebiusza z Cezarei, Hieronima ze Strydonu czy Justyna Męczennika.

Słowa kluczowe: Wiktoryn z Poetavium; egzegeza; komentarz; Apokalipsa św. Jana; Stary i Nowy Testament; Duch Święty; Żydzi; Rzym

Bibliographie

Sources

- Augustinus, *De civitate Dei*, CCL 47/48, éd. B. Dombart – A. Kalb, Turnhout 1955.
- Cassiodorus, *Compexiones in Apocalypsi*, CC 107, éd. R. Gryson, Turnhout 2003 (=PL 70, 1381 A-1382 A, 1405-1418).
- Eusèbius Caésariénsis, *Histoire ecclésiastique*, SC 41, éd. G. Bardy, Paris 1994.
- Hieronymus, *De viris illustribus*, éd. E. Richardson, Leipzig 1896 (=PL 23, 181-206; HO 15, éd. B. Degórski, Roma 2014).
- Hieronymus, *Recensio ad Commentarium in Apocalypsim Victorini Poetovionensis*, in: Victorinus *Petovionensis*, *Commentarius in Apocalypsim*, edito *Victorini*, *recensio Hieronymi cum additamentis, posteriorum*, PLS 1, 103-172.
- Iustinus, *Dialogus cum Tryphone*, in: Iustinus, *Dialogue avec Tryphon*, t. 1-2, éd. G. Archambault, Paris 1909.
- Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim*, CSEL 49, éd. J. Haussleiter, Vindobonae – Lipsiae 1916; Victorin de Poetovio, *Sur l'Apocalypse, suivi du „Fragment chronologique” et de „La Construction du monde”*, SC 423, éd. M. Dulaey, Paris 1997.
- Victorinus Poetovionensis, *Opera quae supersunt. Explanatio in Apocalypsin una cum recensione Hieronymi. Tractatus de fabrica mundi. Fragmentum de vita Christi*, CC 5, éd. R. Gryson, Turnhout 2017.

Documents de l'Église

- Catéchisme de l'Église Catholique* (CEC), in : http://www.vatican.va/archive/FRA0013/_INDEX.HTM (accéder: 8.01.2021).

Littérature scientifique

- Altaner B. – Stuiber A., *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, t. 8, Freiburg – Basel – Wien 1978.
- Bardy G., *Victorin de Poetovio*, in: *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 15/2, Paris 1950, p. 2882-2887.
- Bonsirven J., *L'Apocalypse de Saint Jean*, Paris 1951.
- Bratož R., *Viktorin Ptujski in njegova doba*, Acta Ecclesiastica Sloveniae 8, Ljubljana 1986.
- Curti C., *Vittorino di Petovio*, in: *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiana*, Casale Monferrato 1983, p. 2543-2545.
- Daley B.E., *Apocalypticism in Early Christian Theology*, in: *The Encyclopedia of Apocalypticism*, t. 2: *Apocalypticism in Western History and Culture*, ed. B. McGinn, New York 1998, p. 3-47.
- Daniélou J., *Théologie du Judéo-Christianisme*, Bibliothèque de Théologie. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée, Paris 1991.
- Delumeau J., *Une histoire du paradis*, t. 2: *Mille Ans de bonheur*, éd. Fayard, Paris 1995.
- Desroche H., *Dieux d'hommes. Dictionnaire des messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne*, Paris – La Haye 1969.
- Dulaey M., *Jérôme 'éditeur' du Commentaire sur l'Apocalypse de Victorin de Poetovio*, „Revue des Études Augustiniennes” 37 (1991) p. 199-236.
- Dulaey M., *Victorin de Poetovio. Premier exégète latin*, t. 1-2, Paris 1993.
- Gryson R., *Explanatio in Apocalypsin (Prolegomena)*, in: *Opera quae supersunt (Victorinus Poetovionensis). Explanatio in Apocalypsin una cum recensione Hieronymi. Tractatus de fabrica mundi. Fragmentum de vita Christi*, CCSL 5, Turnhout 2017, p. 9-103.
- György H., *Kezdet, vég, Krisztus*, in: *Poetovioi Victorinus, Kezdet és vég: A Teremtés könyvéről és a Jelenések könyvéről*, Budapest 2017, p. 7-16.
- Hanna K.F.A., *La passione di Cristo nell'Apocalisse*, Roma 2001.
- Kelly J.N.D., *Early Christian Doctrines*, London 1968.
- Lubac H. de, *Typologie et allégorisme*, „Recherches de Science Religieuse” 34 (1947) p. 180-224.
- Mazzucco C., *Il millenarismo cristiano delle origini (II-III sec.)*, in: „Millennium” – *l'attesa della fine nei primi secoli cristiani*, éd. R. Uglione, Torino 2002, p. 145-182.
- McGinn B., *Vision of the End. Apocalyptic Tradition in the Middle Ages*, New York 1979.
- Pani G., *Il millenarismo: Papia, Giustino e Ireneo*, „Annali di Storia dell'esegesi” 15/1 (1998) p. 53-84.
- Sily J., *El Milenarismo*, „Estudios” 365 (1941) p. 115-134.
- Simonetti M., *Il millenarismo cristiano dal I al V secolo*, „Annali di Storia dell'esegesi” 15/1 (1998) p. 7-20.
- Simonetti M., *Lettera e/o allegoria: un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985.
- Tixeront J., *A Handbook of Patrology*, London 1923.
- Wielgus S., *Badania nad Biblią w starożytności i w średniowieczu*, Lublin 1990.

Małgorzata Chudzikowska-Wołoszyn¹

Proweniencja oraz funkcja teorii kosmologicznych następstw niesprawiedliwych rządów w zwierciadle Jonasza z Orleanu (ok. 780-843)

Celem niniejszego artykułu jest przybliżenie popularnej pośród moralistów karolińskich VIII i IX wieku idei mówiącej o kosmologicznych konsekwencjach królowania. Przekonanie o tym, że grzechy króla mogą zagrozić całej społeczności, było szczególnie silnie akcentowane w piśmiennictwie o charakterze wzorcotwórczym oraz napominającym. Tym samym motyw ten odnajdujemy w tak licznie powstających w czasie panowania Karola Wielkiego (747-814) i Ludwika Pobożnego (778-840) listach do władców oraz zwierciadłach. Podstawą podjętych w pracy analiz jest zwierciadło książęce (*speculum principis*) – *De institutione regia*, które ok. 831 roku biskup Orleanu Jonasz napisał dla cesarskiego syna Pepina I, króla Akwitanii (797-838). W trzecim rozdziale tego dzieła zawarta została swoistego rodzaju kosmologiczna reguła władzy, zgodnie z którą pomiędzy kondycją cnót panującego a stanem jego ziemi i ludzi istniała ścisła i szczególna korelacja. Niesprawiedliwy król burzył bowiem równowagę kosmosu. Sprowadzał na swój lud klęski żywiołowe, choroby oraz śmierć. Autorka skoncentruje się na omówieniu proveniencji owej kosmologicznej idei współzależności pomiędzy sprawiedliwością króla a porządkiem kosmosu. Odniesie się również do jej roli w retoryce, którą przyjął Jonasz z Orleanu. W artykule komparatystycznie przywołane zostaną także inne zwierciadła karolińskie podejmujące temat kosmologicznych konsekwencji królowania.

¹ Dr Małgorzata Chudzikowska-Wołoszyn, adiunkt w Katedrze Historii Powszechnej w Instytucie Historii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; e-mail: m.chudzikowska@uwm.edu.pl; ORCID: 0000-0001-5631-7259.

Epoka karolińska przyniosła pierwsze w pełni autonomiczne oraz umyślnie konstruowane dzieła z gatunku *speculum*². Perswazyjnemu w swym założeniu piśmiennictwu zwierciadłowemu oddawano się ze szczególną intensywnością w IX wieku. Obok typowych dzieł z gatunku *speculum principis*, które dedykowane były władcom, powstawały wówczas także *specula laicalia*, czyli zwierciadła dla świeckich możnych oraz dodatkowo dość liczne wzorcotwórcze listy i traktaty napominające. Ów całokształt przybierającego na znaczeniu piśmiennictwa parenetycznego wpisywał się w przemyślany plan budowy chrześcijańskiego społeczeństwa skonsolidowanego wokół jednego silnego władcy.

W okresie panowania Karola Wielkiego głównym zadaniem parenetyki stało się zbudowanie i umacnianie jedynej słusznej teologii politycznej, która pozwoliłaby na wskazanie karolińskiego monarchy jako uprzywilejowanego wykonawcy woli Boga³. Do głosu dochodziła tutaj także panegiryczna idea posłannictwa wobec świata chrześcijańskiego, którą pobudził i wyraźnie sformułował papieski Rzym⁴. Począwszy od rządów Karola Wielkiego, władcę Franków zaczęto przedstawiać jako idealnego króla i przewodnika ludu, a także jako obrońcę i wspomożyciela Kościoła. Karol był postrzegany jako wiceregent Boga, tak samo odpowiedzialny za sprawy kościelne, jak i świeckie. Stał na szczycie wszelkiej hierarchii społecznej, działał w Kościele i dla Kościoła. To w autorytecie jego władzy jednoczyły się interesy świeckich i duchownych⁵.

² Pośród literatury traktującej o zwierciadłach karolińskich na szczególną uwagę zasługują następujące prace: H.H. Anton, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, Bonn 1968; H.H. Anton, *Fürstenspiegel, Lateinisches Mittelalter*, w: *Lexicon des Mittelalters*, t. 4, München – Zürich 1989, s. 1040-1049; L.K. Born, *The specula principis of the Carolingian Renaissance*, „Revue belge de Philologie et d’Histoire” 12 (1933) s. 583-612 (nr 12-13); W. Berges, *Die Fürstenspiegel des Hohen und Späten Mittelalters*, Leipzig 1938; R. Bradley, *Backgrounds of the Title Speculum in Medieval Literature*, „Speculum” 29 (1954) s. 100-115; H. Grabes, *The Mutable Glass, Mirror-imagery in titles and texts of the Middle Ages and English Renaissance*, Cambridge 1982; F. Sedlmeier, *Laienparänetischen Schriften der Karolingerzeit: Untersuchungen zu ausgewählten Texten des Paulinus von Aquileia, Alkuins, Jonas von Orleans, Dhuodas und Hinkmars von Reims*, Neuried 2000.

³ W. Fałkowski, *Wielki król. Ideologiczne podstawy władzy Karola Wielkiego*, Warszawa 2011, s. 12.

⁴ M.H. Serejski, *Idea jedności karolińskiej. Studium nad genezą wspólnoty europejskiej w średniowieczu*, Warszawa 1937, s. 31.

⁵ Por. A. Gieysztor, *Władza Karola Wielkiego w opinii współczesnej*, Warszawa 1938, s. 28.

W zwierciadłach karolińskich, które powstawały od połowy IX wieku (czyli już po śmierci Karola Wielkiego), obserwujemy pewne przeorientowanie w zakresie przyjętej retoryki oraz misji. W okresie panowania Ludwika Pobożnego (778-840) rozpoczął się, z każdym rokiem przybierający na sile, wewnętrzny kryzys ustrojowo-polityczny. Synowie Ludwika, pogwałcając jego niekwestionowane prawo do sprawowania najwyższej godności w państwie, odebrali mu władzę oraz honor. Podważony został autorytet silnego i sprawiedliwego władcy, co w konsekwencji zagrażało porządkowi społecznemu. Komponowane w tym czasie zwierciadła zaczęły pełnić formę instrumentu naprawczego. Kładły nacisk już nie tylko na wyliczenie niezbędnych dla przywódcy cnót, ale przede wszystkim wskazywały na jego nieodwołalną odpowiedzialność za bezpieczeństwo swojego chrześcijańskiego ludu. Wszystkie wzorcotwórcze dzieła tego okresu zmierzały do wspólnej konstatacji, zgodnie z którą tylko prawdziwie sprawiedliwy władca miał realne szanse na sprawowanie szczęśliwych rządów. Należało zatem przypominać panującym nie tylko o sile ich władzy, ale, co istotniejsze, o obowiązkach sprawowanego przez nich urzędu.

Zwierciadło Jonasza z Orleanu powstało tuż po wybuchu (830 rok) pierwszego otwartego buntu możnych przeciwko Ludwikowi Pobożnemu. Do konfliktu włączyli się także dwaj starsi synowie cesarza – Pepin I oraz Lotar I (795-855). W 831 roku Ludwikowi udało się jeszcze na krótki moment odzyskać władzę. Lotar i Pepin dzięki łaskawości ojca powrócili zaś do swoich królestw⁶. W tym samym czasie Jonasz, pełniąc już od 818 roku funkcję biskupa Orleanu, znajdował się na służbie cesarza Ludwika⁷. Cieszył się pośród współczesnych ogromną reputacją, która miała swe podłoże w jego osobowości, wykształceniu⁸, a także poglądach. Dał się

⁶ Por. R. McKitterick, *Królestwa Karolingów. Władza – konflikty – kultura 751 - 987*, t. B. Hlebowicz – M. Wilk, Warszawa 2013, s. 198.

⁷ Anton, *Fürstenspiegel des frühen und Hohen Mittelalters*, s. 12. M. Manitius, *Geschichte der Lateinischen Literatur des Mittelalters*, t. 1, München 1959, s. 375.

⁸ Jonasz urodził się (przed 780 rokiem) w Akwitania i tam otrzymał staranne wykształcenie. W swojej twórczości powoływał się na autorów starożytnych i chrześcijańskich. Komponował też wiersze metryczne. Zob. Manitius, *Geschichte der Lateinischen Literatur des Mittelalters*, s. 374-375. Do najsłynniejszych dzieł Jonasza należą oprócz *De institutione regia* również pokrewna, czy też nawet bliźniacza, instrukcja dla świeckich *De institutione laicali*, która powstała jako pierwsza z dwóch zwierciadeł. Nie można tutaj także pominąć dwóch wcześniejszych prac biskupa Orleanu. W pierwszej kolejności chodzi o traktat *De cultu imaginum*, który Jonasz zaczął pisać już około 825 roku. Zawarł w nim swój sprzeciw wobec ikonoklastycznych poglądów Klaudiusza z Turynu. Tuż po 825 roku powstało także drugie z wcześniejszych pism Jonasza (rewizja życio-

poznać jako bezwarunkowy i lojalny orędownik władzy cesarskiej. Biskup Orleanu czynnie angażował się także w sprawy dotyczące wewnętrznej polityki państwa. Był redaktorem ważnych kanonów synodalnych. Najpierw opracował akta synodu paryskiego (829 rok), później zaś zredagował i opublikował akta synodu w Akwizgranie (836 rok)⁹. Procesarskie poglądy Jonasza nie przeszkadzały mu w wypełnianiu jeszcze jednej ważnej roli. Był rzecznikiem biskupów całkowicie uznającym i proklamującym papiejskie roszczenia do władzy¹⁰.

Dla niniejszych rozważań istotne jest przybliżenie koncepcji, której Jonasz był niezłomnym orędownikiem. Została ona naszkicowana już w trakcie synodu w Paryżu i zamknięta w jego aktach¹¹. W następnej kolejności zaś stała się podstawą admonicji skierowanych do Pepina z Akwitanii. Paryskie zgromadzenie z 829 roku dotyczyło ścisłego ustalenia i uregulowania granic oraz zasad działania wszelkich funkcji i godności, które występowały w ramach jednej zjednoczonej wspólnoty chrześcijańskiej. Co istotne, podkreślano, że wspólnota ta nie czerpała swej spójności z więzów politycznych, społecznych czy też prawnych, ale pokładała ją w jedynym Bogu i Jego przykazaniach. Jonasz więc był propagatorem definicji Kościoła powszechnego, poprzez którą rozumiał ogół społeczności, a także jedno eklezjalno-polityczne ciało. Głową tego organizmu był sam Chrystus¹². Ów silny duchowy związek wymagał precyzyjnego i for-

rysu św. Huberta z Liège) – *Vita et translatio s. Hucberti episcopi Leodiensis*. Utwór ten napisany został na prośbę biskupa Liège, Walcauda. Jonasz poprawił starszą, anonimową wersję żywota. Dostosował się też ściśle do otrzymanego od swego duchowego hierarchy zlecenia, poddał dawny tekst stylistycznej korekcie, nadając mu bardziej wyrafinowaną formę literacką. Pracę poszerzył również o krótką historię przeniesienia relikwii (*Transaltio*) św. Huberta do klasztoru w Andange.

⁹ Anton, *Fürstenspiegel des frühen und Hohen Mittelalters*, s. 12.

¹⁰ Manitius, *Geschichte der Lateinischen Literatur des Mittelalters*, s. 375.

¹¹ Właściwe decyzje synodalne zredagowane przez Jonasza z Orleanu składają się z 67 rozdziałów, które uporządkowane zostały w dwóch księgach. Pierwsza z nich traktuje o życiu duchownych i świeckich. Księga druga zaś poświęcona została sztuce rządzenia i obowiązkom poddanych. Por. *Concilium Parisiense* (a. 829), MGH, Conc. 2, 2, red. A. Werminghoff, Hannover 1908, s. 609-668.

¹² R.W. Dyson, *Introduction*, w: *A Ninth-Century Political Tract. The Institutione Regia of Jonas of Orleans*, red. R.W. Dyson, Smithtown 1983, s. XIII. Biskup Orleanu powołał się na dobrze mu znany gelazjański model akcentujący dwie godności w jednym ciele Chrystusa – Kościele powszechnym. Wskazywał, że w jednym zjednoczonym Kościele, którego głową był sam Chrystus, współistnieją dwa doskonałe dostojeństwa („*duae eximiae personae*”) – *sacerdotalis* oraz *regalis*. Jednak to władza biskupia – co

malnego rozdzielenia obszarów – niejako współistniejącej w nim władzy – Kościoła oraz królestwa (*regnum* i *sacerdotium*). Jonasz pragnął oczywiście silnego chrześcijańskiego suwerena, który należycie wypełniałby swoją rolę. Nie powinien on jednak zapominać, że jest podporządkowany Bożemu prawu Pisma Świętego, czyli formalnej władzy kościelnej¹³. Co więcej, ów władca musiał pamiętać, że ponosi odpowiedzialność za bezpieczeństwo i porządek tej części chrześcijaństwa, ponad którą został ustanowiony. Niestety każda deprawacja, jak i pohańbienie posiadanego przez niego dominium mogło skutkować powszechnym chaosem, także w wymiarze kosmologicznym. Działalność króla wymagała zatem nadzoru kapłanów. Król odpowiadał przed Bogiem za dobrobyt swojego ludu, kapłani zaś mieli w dniu sądu ostatecznego złożyć sprawozdanie dotyczące jakości rządów swego suwerena¹⁴.

Tak zdefiniowana synodalna koncepcja współzależności stała się następnie podstawą oraz źródłem parenetycznych rozważań, które Jonasz podjął w swoim piśmie *De institutione regia*¹⁵ skierowanym do cesarskiego syna, króla Pepina I Akwitańskiego. Zwierciadło to ze względów merytorycznych bywa bardziej szczegółowo klasyfikowane jako zwierciadło soborowe. Dzieje się tak z uwagi na fakt, że jego podstawę stanowią dokumenty synodalne¹⁶. Jonasz zamieścił w swojej pracy długie passusy z rozdziałów zredagowanych przez siebie paryskich akt. Warte zauważenia jest, że to właśnie Jonasz zapoczątkował ów nowy typ królewskiego *speculum* – zwierciadła silnie inspirowanego konkretnym programem politycznym i rozpowszechniającego koncyliarną spuściznę myślową¹⁷.

Instrukcję, którą Jonasz zaadresował w 831 roku do Pepina Akwitańskiego, można interpretować jako apel czy też odezwę do władcy. Lojalny wobec cesarza biskup Orleanu nie akceptował anarchicznego zachowania Pepina, który początkowo dał się zwieść namowom Lotara

podkreślał – obdarzona była większą odpowiedzialnością, a zarazem świetnością. Zob. *Ionae opusculum de institutione regia* I, PL 106, 285B-C (dalej *De institutione*).

¹³ Dyson, *Introduction*, XIV.

¹⁴ Dyson, *Introduction*, XV.

¹⁵ Tekst Jonasza w rzeczywistości nie posiadał tytułu. Ten znany nam dzisiaj (*De institutione regia*) został wprowadzony przez pierwszego wydawcę i był przejmowany przez późniejsze edycje. Por. *Ionae Aurelianensis episcopi opusculum de institutione regia*, w: *Veterum aliquot scriptorum qui in Galliae bibliothecis, maxime Benedictinorum, latuerant spicilegium*, t. 5, red. L. D'Achery, Paris 1661, s. 57-104; Anton, *Fürstenspiegel des frühen und Hohen Mittelalters*, s. 14.

¹⁶ Anton, *Fürstenspiegel, Lateinisches Mittelalter*, t. 4, s. 1043.

¹⁷ Anton, *Fürstenspiegel, Lateinisches Mittelalter*, t. 4, s. 1043.

i bezbożnie wystąpił przeciwko woli ojca. Impas ten udało się jednak szybko przezwyciężyć. Pepin zbliżył się do Ludwika Pobożnego, uzyskał jego przebaczenie i wsparcie. Jonasz, jako cesarski doradca, ale jednocześnie i dbający o kondycję swej owczarni biskup, szybko wystosował do Pepina dzieło o admonicyjnym charakterze. Celem pisma miało być zapobieganie incydentom podobnym do tych, które zachwiały cesarskim pałacem w ostatnich latach¹⁸.

Tekst rozprawy jest krótki. Składa się z 17 rozdziałów. Poprzedza go zaadresowany do Pepina list dedykacyjny o charakterze programowego wprowadzenia¹⁹. Każdy z rozdziałów, co typowe dla zwierciadeł, zawiera bogatą antologię cytatów biblijnych oraz patrystycznych. Jonasz najczęściej odwoływał się do Izydora z Sewilli, Augustyna, Grzegorza Wielkiego, Fulgencjusza z Ruspe (†533) Pseudo-Cypriana i Gelazjusza (†496).

W rozdziale trzecim zwierciadła Jonasz dokonał precyzyjnej interpretacji królewskiej władzy oraz spoczywających nań zadań. Tytuł tej części rozprawy (*Quid sit rex, quid esse, quidve cavere debeat*)²⁰ można przetłumaczyć jako 'kim jest król, kim być powinien i czego powinien unikać'. To właśnie w tym miejscu biskup Orleanu skorzystał ze znanego moralistom karolińskim – jak się okazuje – ekspresywnego motywu kosmologicznych następstw złych rządów, który zaczerpnięty został z tradycji iryjskiej. Na uwagę zasługuje fakt, że następstwa te połączone są nierozzerwalnie z pojęciem sprawiedliwości królewskiej (*iustitia regis*), a dokładniej z karygodnym i aberracyjnym przypadkiem jej lekceważenia. Sprawiedliwość była bowiem, jak akcentował Jonasz, najważniejszą i immanentną cnotą władcy. Z myślą o Pepinie Akwitańskim i jego następcach zamknął w *De institutione* długi wykład na temat doniosłości praworządności monarchów. Nie on sam jednak, co najistotniejsze, był jego pomysłodawcą i autorem. Sięgając po retoryczny schemat afektowanej skromności, zaznaczył, że repertuar jego słów, wskazówek i argumentów może niestety być niewystarczający, aby pokazać „Waszej Dostojności” (*vestrae serenitati*) prawdziwy obraz króla. Najwymowniejszym wzorem dla niego był, jak czytamy w zwierciadle, święty Cyprian (ok. 210-285), męczennik Chrystusa, i jego dzieło *De duodecim abusivis saeculi* (*O dwunastu nadużyciach doczesnego życia*). Jonasz wierzył, że w zacytowanych przezeń fragmentach Pepin ma szansę odnaleźć czytelny instruktaż sprawiedliwego królowania²¹. Na

¹⁸ Manitius, *Geschichte der Lateinischen Literatur des Mittelalters*, s. 375-376.

¹⁹ *Epistola ejusdem ad Pippinum regem*, PL 106, 279C-286A.

²⁰ *De institutione* III, PL 106, 287B.

²¹ Por. *De institutione* III, PL 106, 288C.

ich podstawie także dowodził, że naturalnym przymiotem króla powinna być sprawiedliwość. Suweren, który łamie ów dogmat i prawo, musi – jak czytamy – liczyć się z konsekwencjami:

Nie ulega wątpliwości, że ten, który rządzi bez tego prawa (*iustitia*), jest odpowiedzialny za liczne niepowodzenia swojego państwa. Z tego powodu też często niweczony jest pokój narodu, powstają także przeszkody na drodze do królowania. Zmniejszają się plony ziemi, komplikuje się wypełnianie ludzkich powinności. Co więcej, wiele zmartwień uderza w dobrobyt królestwa, smutek przynosi śmierć bliskich i dzieci. Zewsząd w prowincjach najazdy wrogów, dzikie zwierzęta niepokoją stada trzody i bydła. Wiosenna i zimowa niepogoda staje naprzeciw urodzajności ziemi oraz pracy w morzu. Czasami ciosy piorunów niszczą też zasiewy, kwitnące drzewa i pędy winorośli²².

Kosmologiczny schemat następstw niesprawiedliwych rządów zacierpnięty więc został z dzieła *De duodecim abusivis saeculi*. Traktat ten rzeczywiście we wczesnym średniowieczu przypisywany był błędnie popularnemu wówczas biskupowi Kartaginy Cyprianowi²³. Jego autorstwo jednak faktycznie jest nieznane. Dzisiaj dzieło wymieniane jest pod imieniem Pseudo-Cypriana. Powstało najprawdopodobniej około połowy VII wieku w kręgu intelektualistów irlandzkich. Kompozycja pisma opiera się na dwunastu następujących po sobie wykładach, w których przedstawione zostało dwanaście grzechów zagrażających przyszłemu zbawieniu²⁴. Godną uwagi jest zastosowana w traktacie literacka technika opierająca się na figurze paradoksu, oksymoronu lub też *contradictio in adiecto*²⁵. Każdy kolejny wykład, który traktuje o poszczególnym grzechu, opatrzony został zręcznym tytułem zawierającym wykluczający się związek wyrazów²⁶.

²² *De institutione* III, PL 106, 289A-B. Por. Pseudo-Cyprianus, *De XII abusivis saeculi. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 34, ed. S. Hellmann, Leipzig 1909, s. 52. Wszystkie przytoczone w artykule tłumaczenia z *De institutione regia* pochodzą od autorki.

²³ Pismo przypisywano niekiedy także Izydorowi z Sewilli oraz Augustynowi z Hippony. Zob. R. Meens, *Politics, mirrors of princes and the Bible: sins, kings and the well-being of the realm*, „Early Medieval Europe” 7 (1998) s. 349; A. Bober, *Studia i teksty patrystyczne*, Kraków 1967, s. 56.

²⁴ W. Fałkowski, *Karolińskie zwierciadło władcy – powstanie gatunku*, w: *Europa barbarica, Europa christiana*, red. R. Michałowski, Warszawa 2008, s. 61.

²⁵ Meens, *Politics, mirrors of princes*, s. 349.

²⁶ Pierwsza opowieść zatytułowana została przez autora jako *sapiens sine operibus* (‘mędrzec bez dobrych uczynków’). W następnej kolejności pojawiają się *senex sine reli-*

Retoryka zamknięta w dziewiątym nadużyciu (*rex iniquus* – ‘niesprawiedliwy król’) okazała się szczególnie interesująca dla Jonasza z Orleanu. To w opisie tego nadużycia odnajdujemy wątki kosmologiczne. Co ciekawe, skutki pozostałych jedenastu grzechów i bezprawnych zachowań, które odnajdujemy w *De duodecim abusivis saeculi*, nie mają aż tak gigantycznych konsekwencji. Rob Meens określił je mianem następstw eschatologicznych, które stają się udziałem jedynie konkretnych grzeszników²⁷. Inaczej jest w przypadku rządów niesprawiedliwego króla. Tu reperkusje osiągają już wymiar kosmiczny. Jonasz wymownie przypominał Pepinowi, że bezprawne władztwo nieuchronnie prowadzi całe królestwo ku zagładzie. Pogwałcenie przez hierarchę podstawowej zasady (sprawiedliwości) niosło za sobą klęski żywiołowe, nieurodzaj, wojny, a także choroby i śmierć bliskich. Biskup Orleanu dowodził więc, że cnota ta była fundamentalną w przypadku władcy.

Okazuje się, że dziewiąte nadużycie Pseudo-Cypriana było znane nie tylko Jonaszowi z Orleanu. Stanowiło bowiem pewien motyw i paradygmat, do którego karolińscy moraliści odwoływali się nader często. Użył go Alkuin z Yorku (ok. 730-804) jako jeden z pierwszych teologów na kontynencie w dwóch swoich listach. Najpierw w korespondencji wysłanej w 793 roku do króla Northumbrii Etelreda, a następnie w 799 roku w liście do samego Karola Wielkiego. W obu tych tekstach odnajdujemy odniesienie do nierozzerwalnego związku pomiędzy sprawiedliwym królem a kosmicznymi następstwami. Alkuin musiał zresztą znać wcześniejsze epistolarne pismo irlandzkiego duchownego Cathwulfa, które w 775 roku trafiło do młodego Karola Wielkiego. To w nim także zawarta została charakterystyczna kosmologiczna retoryka, która pochodzić musiała z bogatej w parenezę tradycji iryjskiej. Korelację z tekstem Pseudo-Cypriana obserwujemy również w dydaktyce Smaragda z St. Mihiel (†830). W latach 811-814 Smaragd napisał dla Ludwika Pobożnego, wówczas króla Akwitanii, parenetyczną pracę *Via regia*. Nakreślił w niej katalog królewskich cnót, a także liczne pozytywne skutki, które wiązały się z ich realizacją. Chociaż sama sprawiedliwość nie została zaliczona przez Smaragda do naczeln-

gione (‘starzec bez bojaźni Bożej’), *adolescens sine oboedientia* (‘młodzieniec pozbawiony posłuszeństwa’), *dives sine elemosyna* (‘bogacz bez jałmużny’), *femina sine pudicitia* (‘kobieta bez wstydlivości’), *dominus sine virtute* (‘nieznający męstwa pan’), *Christianus contentiosus* (‘butny chrześcijanin’), *pauper superbus* (‘hardy biedak’), *rex iniquus* (‘niesprawiedliwy król’), *episcopus negligens* (‘lekceważący biskup’), *plebs sine disciplina* (‘pospólstwo pozbawione dyscypliny’) oraz *populus sine lege* (‘wspólnota bez prawa’).

²⁷ Meens, *Politics, mirrors of princes and the Bible*, s. 350.

nych cnót królewskich, to jednak wpływ retoryki Pseudo-Cypriana na całe zwierciadło jest wyraźny. Szczególnie gdy czytamy i analizujemy fragmenty związane z kosmicznymi następstwami.

Przesłanie o równowadze kosmosu, która szła za sprawiedliwym i cnotliwym władcą, było zdaniem Michaela Enright czysto przedchrześcijańską koncepcją zaczerpniętą jeszcze ze straoirlandzkiej tradycji *tecosca*, czyli przykazań. Tradycja ta zachowana jest choćby w tekście *Audacht Morainn (Testament Moranna)* napisanym ok. 700 roku²⁸. Ta spisana w języku narodowym moralna admonicja opisuje sprawiedliwość władcy jako bezpośrednio wpływającą na płodność i pokój królestwa²⁹. Pojawiające się w tytule imię Moranna nawiązuje do znanego w Irlandii mitycznego sędziego, strażnika królewskiej sprawiedliwości³⁰. *Audacht Morainn* jest napomnieniem, które umierający ojciec kierował do swego syna, następcy tronu. Tekst dostarcza wielu cennych informacji na temat roli króla w społeczeństwie przedchrześcijańskim. Główną ideą, silnie akcentowaną w całym utworze, jest pojęcie sprawiedliwości. Pareneza irlandzka koncentrowała się na przesłaniu, iż to właśnie od sprawiedliwości zależał dobrobyt króla i podległego mu ludu³¹. W ten sam sposób cnotę tę traktował Pseudo-Cyprian w *De duodecim abusivis saeculi*, a następnie także Jonasz z Orleanu.

Należy podkreślić, że traktat Pseudo-Cypriana był szeroko rozpowszechniony pośród duchownych karolińskich pierwszej połowy IX wieku. Katalogi biblioteczne potwierdzają, że przechowywany był w klasztorach świętego Galla (Sankt Gallen), Saint-Riquier, Fuldzie, Würzburgu i Murbach³². Stanowił on wreszcie jedno z podstawowych źródeł dla zgromadzonych w 829 roku na synodzie paryskim biskupów. Dziewiąte nadużycie Pseudo-Cypriana wraz z teorią kosmologicznych następstw zostało zacytowane na początku II księgi soborowych akt, która w dużej mierze poświęcona była istocie królowania³³. Następnie Jonasz, który był odpo-

²⁸ M.J. Enright, *Iona, Tara and Soissons: The Origin of the Royal Anointing Ritual*, Berlin – New York 1985, s. 54.

²⁹ J. Grigg, *The Just King and De Duodecim Abusiuis Saeculi*, „Parergon” 27/1 (2010) s. 30.

³⁰ R. Thurneysen, *Morands Fürstenspiegel*, „Zeitschrift für celtische Philologie” 11/1 (1917) s. 56.

³¹ Por. Enright, *Iona, Tara, and Soissons*, s. 54.

³² Meens, *Politics, mirrors of princes and the Bible*, s. 353. Ogółem tekst istnieje w ponad 200 rękopisach. Por. Grigg, *The Just King and De Duodecim Abusiuis Saeculi*, s. 29.

³³ Por. *Concilium Parisiense* (a. 829), MGH, Conc. 2,2, s. 650.

wiedzialny za redakcję posoborowych dokumentów, zacytował ten sam obszerny fragment w 831 roku w zwierciadłowym tekście *De institutione*³⁴. Po nim do paradygmatu sprawiedliwego władcy odwoływał się Seduliusz Szkot (połowa IX wieku) w zwierciadle dla króla Lotaryngii Lotara II (†869) *Liber de rectoribus Christianis*, które powstało w 859 roku. Dzieło to wyrasta z bogatej w teksty napominające tradycji wyspiarskiej. Choć Seduliusz nie cytuje i nie powołuje się literalnie na traktat *De duodecim abusivis saeculi*, to jednak w jego retoryce odnajdujemy rezonans nauczania Pseudo-Cypriana. Zauważamy wyraźny i charakterystyczny korelacyjny stosunek między cnotami władcy, dobroczynną naturą, a także dobrem ludu³⁵. Seduliusz, co warto podkreślić, nie inspirował się zwierciadłem Jonasza z Orleanu i być może nawet go nie znał. *Liber de rectoribus Christianis* uniknął jakichkolwiek wpływów synodalnych i stąd nie odnajdziemy w nim tak charakterystycznej dla Jonasza kościelnej nauki o państwie i dwuwładzy³⁶.

W 873 roku powstał kolejny traktat z gatunku *speculum regis*, w którym zauważalna jest kosmologiczna teoria następstw. Biskup Reims Hinkmar (†882) w odpowiedzi na zamówienie króla Karola Łysego (823-877) skomponował dla niego parenetyczną rozprawę *De regis persona et regio ministerio*. Bogato czerpał tutaj z nauczania Pseudo-Cypriana. W odróżnieniu od Seduliusza jednak – ale w bliskiej korelacji z Jonaszem – jego dzieło jest typowym zwierciadłem politycznym, w którym pojawia się motyw sakralnego charakteru monarszej godności łączący się z nietykalnością, ale i jednocześnie z obowiązkiem sprawiedliwego panowania.

Jonasz zatem jako pierwszy skomponował zwierciadło tak polityczne silne w wydźwięku. Zawarł w nim *expressis verbis* teokratyczną pozycję monarchii, a w odniesieniu do niej – samą definicję władcy. Posiłkując się zaś utrwalonym motywem kosmologicznych następstw, zamieścił w swojej instrukcji swoistego rodzaju warunek umowny. Wymagał od króla pełnej kontroli swego postępowania. Obarczał go również miazdzącą odpowiedzialnością za zdrowie i powodzenie wszystkich podległych mu ludzi. Probierzem stawał się widzialny wszechświat i zachodząca w nim równowaga bądź chaos. Tylko cnotliwy król, jak utrzymywał biskup Orleanu, był w stanie utrzymać właściwy i prawowity porządek kosmiczny i społeczny.

Sprawiedliwość w zwierciadle Jonasza, paralelnie do tradycji wyspiarskiej, usytuowana została na czele królewskich cnót. Pojęcie spra-

³⁴ Meens, *Politics, mirrors of princes and the Bible*, s. 355.

³⁵ Por. Anton, *Fürstenspiegel und Herrscherethos*, s. 264.

³⁶ Anton, *Fürstenspiegel, Lateinisches Mittelalter*, s. 1044.

wiedliwego władcy rozumiane jest tutaj jako spójny logicznie paradygmat. Cytując *De duodecim abusivis saeculi*, autor pouczał Pepina, że „dzięki sprawiedliwości króla wywyższony jest jego tron”³⁷. Doprecyzowywał także, jakie konkretne działania ma podejmować monarcha, aby móc zyskać miano sprawiedliwego i zasłużyć na łaskawość praw natury. Nadal posługiwał się tutaj – w sposób całkowicie literalny – tekstem Pseudo-Cypriana. W rozdziale trzecim czytamy:

Sprawiedliwość królewska odnosi się do tego, że nikogo nie gnębi się niesprawiedliwym władztwem, że bez protekcji orzeka się pomiędzy swoimi bliskimi i wasalami, że jest się obrońcą obcych, sierot i wdów, że należy poskramiać kradzieże, karać cudzołóstwo, nie wywyższać niegodziwych, nie wspierać bezwstydników i kuglarzy, zmieść z powierzchni ziemi bezbożnych, nie dopuszczać, żeby żyli ojcobójcy i krzywoprzysięzcy, bronić Kościoła, wspierać ubogich jałmużną, sprawiedliwych powoływać dla interesów królestwa, mieć za swoich doradców mężczyzn w dojrzałym wieku, mądrych i roztropnych, nie kierować się przesadami magów, wróżbitów i wyroczni, panować nad gniewem, mężnie i sprawiedliwie bronić ojczyzny przed przeciwnikami, żyć we wszystkim dla Boga, nie kierować serca swego ku powodzeniu, cierpliwie znosić wszystkie przeciwności, wierzyć w Boga zgodnie z wiarą katolicką, nie pozwalać swoim dzieciom na bezbożne działanie, trwać w określonych godzinach na modlitwach i nie ucztować w nieodpowiednim czasie³⁸.

Sprawiedliwość królewska odnosiła się więc do całego szeregu obowiązków społecznych, politycznych i religijnych. W istocie królowania chodziło też o wypełnianie ich wszystkich w niezmiennym pakiecie. Naruszenie któregośkolwiek ze wzajemnie dopełniających się elementów mogło skutkować kosmicznym chaosem i niszczycielskimi konsekwencjami dla całego królestwa³⁹. Orędzie biskupa Orleanu zawierało wobec tego swoistego rodzaju konstytucyjny warunek panowania. Za niesprawiedliwym królem szedł chaos, sprawiedliwy władca z kolei zapewniał swojemu królestwu, ludowi i ziemi równowagę. Towarzysząca sprawiedliwemu rządowi harmonia natury potwierdzała pewien *constans* pomię-

³⁷ *De institutione* III, PL 106, 288C: „Quoniam justitia regis exaltatur solium ejus, [...]”. Por. Pseudo-Cyprianus, *De XII abusivis saeculi* 51.

³⁸ *De institutione* III, PL 106, 288D-289A. Por. Pseudo-Cyprianus, *De XII abusivis saeculi* 51-52.

³⁹ Meens, *Politics, mirrors of princes and the Bible*, s. 356.

dzy królem a cnotą sprawiedliwości, która była mu przynależna i bezdyskusyjnie oczywista.

Analizując kompozycję wykładu o sprawiedliwym królu, który zamknięty został w *De institutione*, zauważamy, że rozpoczyna się on od katalogu obowiązków przypisanych władcy. Dalej pojawiają się kosmiczne reperkusje, które spadają na hierarchów nieprzestrzegających reguły praworządności. W następnej kolejności zaś, co istotne, czytelnik może poznać pozytywne skutki rządów cnotliwego władcy. Kaznodziejstwo Jonasza nie koncentruje się zatem jedynie na niepokojeniu odbiorcy i wzbudzaniu w nim strachu przed potępieniem i karą. W dziele obecny jest także wątek pokrzepienia i zachęty. Jonasz w taki sposób zapowiadał nagrodę i spełnienie dla króla silnego sprawiedliwością:

Moc sprawiedliwości królewskiej w doczesnym świecie będą mogły potwierdzić tak wyraźnie obecne pokój w narodzie, ochrona ojczyzny, przywileje dla pospólstwa, zabezpieczenie rodu, troska o słabych, radość ludzi, równowaga powietrza, łagodność morza, płodność ziemi, ratunek dla ubogich, dziedzictwo dla synów, a dla niego samego [sprawiedliwego króla] nadzieja przyszłego błogosławieństwa⁴⁰.

Można wobec tego wnioskować, że ów przywołany przez Jonasza (iryjski w swej proveniencji) motyw niesprawiedliwego króla i reperkusji jego rządów był traktowany przez moralistów karolińskich jako jeden z najwymowniejszych środków, których mogli użyć w obronie swojego prawa do ingerencji w sprawy polityczne. Egzekwowanie od króla sprawiedliwości stawało się w tym świetle wręcz obowiązkiem. Należy zwrócić uwagę także na wyraźnie nakreśloną przez biskupa Orleanu podwójną odpowiedzialność. Z jednej strony znajdował się król, w którego rękach leżał dobrobyt całego ludu. Z drugiej – kościelny dygnitarz, który, jak wierzone, miał złożyć dokładne sprawozdanie z rządów swego władcy. Element kosmologiczny i zarazem prognostyczny wzmacniał odpowiedzialność spoczywającą na królu, duchownym zaś pozwalał na stawianie władcy określonych warunków. Usytuowanie urzędu królewskiego w jednym szeregu z kosmologicznymi dziełami Boga, dawało świadectwo założeniu, że wszelka władza ziemską ma swoją podstawę i cel w Stwórcy. Ta zsakralizowana władza jednak, czego dowodził Jonasz, podlegała kontroli kościelnych

⁴⁰ *De institutione* III, PL 106, 289C. Por. Pseudo-Cyprianus, *De XII abusiuis saeculi* 53.

namiestników. Stąd jedynie odpowiednia współpraca między królem a duchownym mogła zagwarantować skuteczność przyjętego politycznego programu. Wywodzące się jeszcze z tradycji iryjskiej nadużycie o niesprawiedliwym królu stało się więc dla niemal całego średnio-wiecza jednym z najbardziej wpływowych opracowań poświęconych chrześcijańskiemu obowiązkowi politycznemu⁴¹. Dostarczyło też kolejnym, następującym po sobie autorom, środków do wypowiedzania się na temat królów. Można je zatem traktować jako swoistego rodzaju kamień węgielny dla tzw. kościelnego projektu kształtowania władców wedle reguł ściśle strzegących interesów Kościoła⁴².

Provenance and Function of the Theory of Cosmological Consequences of Unjust Kingship in the Mirror of Jonas of Orléans (born about 780)

(summary)

The aim of this article is to present the idea, which was popular with Carolingian moralists of the VIII and IX century, about cosmological consequences which refer to the kingship. The belief that the king's sins could threaten the whole community was particularly emphasised in literary activity of hortative model. Therefore this model can be easily found in numerous letters to rulers which were created during the reign of Charlemagne (747-814) and Louis the Pious (778-840). The analysis mainly discusses is based on mirror of princes which about 831 the bishop of Orlean wrote to the son of the emperor Pepin I, the king of Aquitaine (797-838). In the third chapter of this work, cosmological rule of power was included which explains a strict correlation between the condition of virtues belonging to the king and the condition of his world and people. Unjust king destroyed the balance in universe. He brought natural disasters, illnesses and death upon his people. The author concentrates on analysing the provenance of the cosmological idea describing the interdependence between the king's justice and the order of the universe. He also refers to the role in the rethorical discourse which was used by Jonas of Orleans. In the article – to make a comparison – other kinds of Carolingian mirrors will be presented which discuss cosmological consequences of kingship.

Keywords: Jonas of Orléans; *De institutione regia*; *speculum principis*; Carolingian literature; cosmological consequences

⁴¹ P. Wormald, *Celtic and Anglo-Saxon Kingship: Some Further Thoughts*, w: *Sources of Anglo-Saxon Culture*, t. 20, red. P. Szarmach – V.D. Oggins, Kalamazoo 1986, s. 160.

⁴² M. Clayton, *De duodecim abusivis, Lordship and Kingship in Anglo-Saxon England*, w: *Saint and Scholars. New Perspectives on Anglo-Saxon Literature and Culture in Honour of Hugh Magennis*, red. S. McMilliams, Cambridge 2012, s. 141.

Proweniencja oraz funkcja teorii kosmologicznych następstw niesprawiedliwych rządów w zwierciadle Jonasza z Orleanu (ok. 780-843)

(streszczenie)

Celem niniejszego artykułu jest przybliżenie popularnej pośród moralistów karolińskich VIII i IX wieku idei mówiącej o kosmologicznych konsekwencjach królowania. Przekonanie o tym, że grzechy króla mogą zagrozić całej społeczności, było szczególnie silnie akcentowane w piśmiennictwie o charakterze wzorcotwórczym oraz napominającym. Tym samym motyw ten odnajdujemy w tak licznie powstających w czasie panowania Karola Wielkiego (747-814) i Ludwika Pobożnego (778-840) listach do władców oraz w zwierciadłach. Podstawą podjętych w pracy analiz jest zwierciadło książęce (*speculum principis*) – *De institutione regia*, które ok. 831 roku biskup Orleanu Jonasz napisał dla cesarskiego syna Pepina I, króla Akwitanii (797-838). W trzecim rozdziale tego dzieła zawarta została swoistego rodzaju kosmologiczna reguła władzy, zgodnie z którą pomiędzy kondycją cnót panującego a stanem jego ziemi i ludzi istniała ścisła i szczególna korelacja. Niesprawiedliwy król burzył bowiem równowagę kosmosu. Sprowadzał na swój lud klęski żywiołowe, choroby oraz śmierć. Autorka skoncentruje się na omówieniu proveniencji owej kosmologicznej idei współzależności pomiędzy sprawiedliwością króla i porządkiem kosmosu. Odniesie się również do jej roli w retoryce, którą przyjął Jonasz z Orleanu. W artykule komparatystycznie przywołane zostaną także inne zwierciadła karolińskie podejmujące temat kosmologicznych konsekwencji królowania.

Słowa kluczowe: Jonasz z Orleanu; *De institutione regia*; *speculum principis*; literatura karolińska; kosmologiczne następstwa

Bibliografia

Źródła

Concilium Parisiense (a. 829), MGH, Conc. 2,2, red. A. Werminghoff, Hannover 1908, s. 609-668.

Jonae opusculum de institutione regia, Migne PL 106, 279C-306A.

Ionae Aurelianensis episcopi opusculum de institutione regia, w: *Veterum aliquot scriptorum qui in Galliae bibliothecis, maxime Benedictinorum, latuerant spicilegium*, t. 5, red. L. D'Achery, Paris 1661, s. 57-104.

Pseudo-Cyprianus, *De XII abusiuis saeculi. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, red. S. Hellmann, Leipzig 1909.

Opracowania

Anton H.H., *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, Bonn 1968.

Anton H.H., *Fürstenspiegel, Lateinisches Mittelalter*, w: *Lexicon des Mittelalters*, t. 4, München – Zürich 1989, s. 1040-1049.

- Berges W., *Die Fürstenspiegel des Hohen und Späten Mittelalters*, Leipzig 1938.
- Bober A., *Studia i teksty patrystyczne*, Kraków 1967.
- Born L.K., *The specula principis of the Carolingian Renaissance*, „Revue belge de Philologie et d'Histoire” 12 (1933) s. 583-612 (nr 12-13).
- Bradley R., *Backgrounds of the Title Speculum in Medieval Literature*, „Speculum” 29 (1954) s. 100-115.
- M. Clayton, *De duodecim abusivis, Lordship and Kingship in Anglo-Saxon England, w: Saint and Scholars. New Perspectives on Anglo-Saxon Literature and Culture in Honour of Hugh Magennis*, red. S. McMilliams, Cambridge 2012, s. 141-163.
- Dyson R.W., *A Ninth-Century Political Tract. The Institutione Regia of Jonas of Orleans*, Smithtown 1983.
- Enright M.J., *Iona, Tara and Soissons: The Origin of the Royal Anointing Ritual*, Berlin – New York 1985.
- Fałkowski W., *Karolińskie zwierciadło władcy – powstanie gatunku*, w: *Europa barbarica, Europa christiana*, red. R. Michałowski, Warszawa 2008, s. 59-74.
- Fałkowski W., *Wielki król. Ideologiczne podstawy władzy Karola Wielkiego*, Warszawa 2011.
- Gieysztor A., *Władza Karola Wielkiego w opinii współczesnej*, Warszawa 1938.
- Graves H., *The Mutable Glass, Mirror-imagery in titles and texts of the Middle Ages and English Renaissance*, Cambridge 1982.
- Grigg J., *The Just King and De Duodecim Abusiuis Saeculi*, „Parergon” 27/1 (2010) s. 27-51.
- Manitius M., *Geschichte der Lateinischen Literatur des Mittelalters*, t. 1, München 1959.
- McKitterick R., *Królestwa Karolingów. Władza – konflikty – kultura 751 - 987*, tł. B. Hlebowicz – M. Wilk, Warszawa 2013.
- Meens R., *Politics, mirrors of princes and the Bible: sins, kings and the well-being of the realm*, „Early Medieval Europe” 7 (1998) s. 345-357.
- Sedlemeier F., *Laienparänetischen Schriften der Karolingerzeit: Untersuchungen zu ausgewählten Texten des Paulinus von Aquileia, Alkuins, Jonas von Orleans, Dhoudas und Hinkmars von Reims*, Neuried 2000.
- Serejski M.H., *Idea jedności karolińskiej. Studium nad genezą wspólnoty europejskiej w średniowieczu*, Warszawa 1937.
- Thurneysen R., *Morands Fürstenspiegel*, „Zeitschrift für celtische Philologie” 11/1 (1917) s. 56-106.
- Wormald P., *Celtic and Anglo-Saxon Kingship: Some Further Thoughts*, w: *Sources of Anglo-Saxon Culture*, t. 20, red. P. Szarmach – V.D. Oggins, Kalamazoo 1986, s. 151-183.

Agnieszka Dziuba¹

Habent sua fata libelli. Losy dzieła De cardinalibus operibus Christi

Święty Cyprian (Caius Thascius Caecilius Cyprianus), żyjący w III wieku biskup Kartaginy i męczennik, jest uznanym autorem wielu dzieł, w tym uważanego za najważniejsze w jego twórczości *De Catholicae Ecclesiae unitate*. Przez wieki pod imieniem Cypriana funkcjonowało jeszcze więcej utworów, dziś uznanych za nieautentyczne, których autorstwo nie we wszystkich przypadkach udało się ustalić. Jan Maria Szymusiak i ks. Marek Starowieyski potwierdzają ten fakt, pisząc: „Dzieła nieautentyczne (jest ich więcej niż autentycznych) – dowód uznania, jakim cieszyło się jego imię”³. O innych, bardziej prozaicznych powodach przypisywania dzieł mniej znanych autorów cenionym autorytetom pisze John Owen (1616-1683), doktor teologii, wicekanclerz Uniwersytetu w Oksfordzie, wydawca dzieł Cypriana, we wstępie do edycji z 1690 roku: „Norunt eruditi, in quantum rei litterariae damnus cesserint supposititia scripta magnis insignita nominibus, fraude ad librariorum compendium instituta, quibus mendacio pretium facere pro mercatura habetur”⁴.

¹ Prof. dr hab. Agnieszka Dziuba, pracownik w Katedrze Filologii Łacińskiej Instytutu Literaturoznawstwa Wydziału Nauk Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: dziubak@kul.lublin.pl; ORCID: 0000-0002-5069-1642.

² Poncjusz Diakon, autor pierwszej biografii św. Cypriana, pisząc o dorobku literackim i stylu biskupa Kartaginy, stwierdził, że Cyprian pisał wiele („multa conscripsit”) pięknym, wymownym stylem („[...] eloquentiae eius ac Dei gratiae larga fecunditas ita sec opia et ubertate sermonis extendit”). Zob. Pontium Diaconum, *De vita et passione sancti Caecilii Cypriani episcopi Cathaginensis et martyris per Pontium diaconum*, PL 3, 1481.

³ *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, red. J.M. Szymusiak – M. Starowieyski, Poznań 1971, s. 108.

⁴ Caecilius Cyprianus, *Opera recognita et illustrata per Ioannem Oxoniensem Episcopum. Accedunt Annales Cypriani, sive tredecim annorum, quibus S. Cyprianus inter*

Niniejszy artykuł jest próbą prześledzenia losów dziełka *De cardinalibus operibus Christi*, które długo funkcjonowało pod imieniem św. Cypriana i miało to szczęście, że udało się odnaleźć jego autora. Nie wszystkie jednak nieautentyczne pisma przypisywane biskupowi z Kartaginy spotkał taki los. Wciąż pozostają anonimowe i być może nigdy nie uda się ustalić ich proveniencji. Moim celem jednak nie jest tylko prześledzenie losów *De cardinalibus operibus Christi*. Chciałabym także odsłonić kulisy „śledztwa” uczonych, którzy mozolnie dochodzili do wniosku, że św. Cyprian nie napisał dwunastu mów, które weszły w skład księgi opatrzonej powyższym tytułem. Warto też zastanowić się nad przyczynami tej „pomyłki”. Czy była to świadoma działalność wydawcy, który uznał, że dzieło autorstwa wybitnego pisarza i Ojca Kościoła będzie cieszyło się większym zainteresowaniem czytelników, czy też mamy do czynienia po prostu z ludzkim błędem? Wydaje się, że los omawianego utworu jest reprezentatywny dla wielu tego typu publikacji, przez stulecia funkcjonujących pod imieniem uznanego autorytetu, a w rzeczywistości będących efektem pracy mało znanego pisarza.

Liber De cardinalibus operibus Christi jest niewielkim tekstem, obejmującym 12 mów/kazań na temat najważniejszych wydarzeń z życia Chrystusa ułożonych w porządku chronologicznym. Są to więc: *sermo de nativitate Christi, sermo de ratione circumcisionis, de stella et magis et innocentium nece, de baptismo Christi et manifestatione trinitatis sermo, de ieiunio et tentationibus Christi, sermo de cena Domini et prima institutione consummantis omnia sacramenta, sermo de ablutione pedum, de unctione Chrismatis et aliis sacramentis, de passione Christi, sermo de resurrectione Christi, sermo de ascensione Christi, sermo de Sanctu Spiritu*. Całość poprzedzona jest wstępem, który przez długi czas nosił adres *Ad Divum Cornelium papam de cardinalibus operibus Christi usque ad eius ascensum ad Patrem*.

Czwarty tom monumentalnej *Patrologia Latina*, w którym znalazły się dzieła św. Cypriana⁵, zawiera wstęp pióra Prudencjusza Marana. Autor wymienia w nim druki dzieł biskupa Kartaginy. Już w inkunabułach ukazały się *opera Cypriani* trzykrotnie: Rzym (1471), Wenecja (1471), Spira (1471)⁶.

Christianos versatus est, brevis historia chronologice delineata per Ioannem Cestriensem, Breae: sumpt. Hermani, Breae 1690, praefatio, k. 2v.

⁵ Tom zatytułowany *Sancti Thaeicii Caecilii Cypriani episcopi Carthaginensis et martyris opera omnia* i wydany w Paryżu w 1844 roku zawiera oprócz listów 11 niewielkich utworów świętego.

⁶ PL 4, 9. W rzeczywistości były tylko dwa wydania, bo edycja ze Spiry, to wydanie weneckie.

W szesnastym wieku odnotowujemy istny festiwal wydań pism męczennika⁷. Jest ich bowiem kilkanaście, chociaż większość to kolejne edycje dwóch najważniejszych, zarówno ze względu na autorytet wydawcy, jak i samo miejsce druku. W 1520 roku w niezwykle cenionym i uważanym za jeden z najlepszych warsztatów typograficznych, a mianowicie w Bazylei, w oficynie Frobena ukazało się dzieło *Opera divi Caecilii Cypriani episcopi Carthaginensis, ab innumeris mendis repurgata, adiectis nonnullis libellis ex vetustissimis exemplaribus, quae hactenus non habebantur, ac semotis iis, quae falso videbantur inscripta, una cum annotationculis. Atque haec omnia nobis praestitit ingenti labore suo Erasmus Roterodamus, vir iuvandis optimis studiis natus*. Wśród zamieszczonych tutaj tekstów, jako ostatnie w tomie, znalazło się dziełko *Liber de cardinalibus operibus Christi*. Wydaje się, że autorytet wielkiego humanisty, wydawcy wielu ważnych dla kultury europejskiej tekstów, Erazma z Rotterdamu, zaważył na opinii czytelników co do Cyprianowego autorstwa. Pewności dodawała karta tytułowa zapewniająca o starannej kwerendzie wydawcy, który nie tylko odnalazł dotąd zapomniane teksty św. Cypriana, ale też usunął te, które uznał za nieautentyczne. A wszystko to czynił nakładem „ogromnej pracy”. Mimo oczywistych elementów retorycznej *captatio benevolentiae* nie można nie docenić trudu, jaki zadał sobie wielki humanista, przygotowując księgę wolną od błędów. Dość szybko wydanie z 1520 roku stało się edycją wzorcową. W samej Bazylei już rok później ukazało się jej wznowienie, a w 1525 roku pojawiło się trzecie wydanie opatrzone nieco zmienioną kartą tytułową: *Opera Sanctissimi martyris Caecilii Cypriani episcopi Carthaginensis, iam tertium habes lector a mendis repurgatoria, ex variarum aeditionum ec vetustissimorum codicum collatione, adiectis pluribus quae vulgata non fuerant, annotatis quae vel notha ferebantur vel ambigua studio curaque D. Erasmi Roterodami*.

Podobnie, jak w pierwszej edycji, tak i tutaj treść znajdująca się na karcie tytułowej zawierała wszystkie wymagane elementy dobrej perswazji. Autorytet wydawcy i typografa był wsparty rzetelną kwerendą tego pierwszego i jego starannymi studiami nad wydawanym tekstem. Sam Erazm w liście do kardynała Lorenzo Pucci⁸ (*Laurentio Puccio, tituli Sanctorum quatuor cardinali meritissimo*) twierdzi, że św. Cyprian dużo pisał, powołując

⁷ Interesują mnie dzieła zawierające tylko pisma św. Cypriana. Daty kolejnych reedycji *Opera Cypriani*, zob. PL 4, 11-14.

⁸ Lorenzo Pucci (1458-1531) w 1513 roku mianowany przez papieża Leona X kardynałem prezbiterem Sancti Quatro Coronati.

się przy tym na świadectwo św. Hieronima i Laktancjusza (k. a2r)⁹. Ma też świadomość, że przypisuje mu się wiele dzieł, których prawdopodobnie nie napisał, ale niejako usprawiedliwia takie działanie, pisząc „[...] Cypriano nihil ascriptum est nisi doctum et a magnis viris profectum” (k. a2v). Być może jest to główne źródło błędnego przypisywania biskupowi z Kartaginy nieautentycznych dzieł. Napisane dobrą łaciną przez biegłych teologów nie wzbudzały wątpliwości kolejnych pokoleń czytelników.

Niestety, Erazm nie wymienia pism, które wcześniej były przypisywane Cyprianowi, a które odrzucił. Okazuje się jednak, że uczonego niderlandzki rozpoznał *De cardinalibus* jako tekst nieautentyczny, ale wzmianki na ten temat pojawiają się tylko dwukrotnie (w wydaniu z 1520 roku na s. 349 i 417, gdzie czytamy: „Nec hoc opus esse Cypriani stilus arguit, licet hominis sit eruditi, quales aetas illa complures habebat”). Erazm uznał zatem, że jest to tak dobre dzieło, że warto je wydrukować. Co więcej, przypisał je wczesnochrześcijańskiemu pisarzowi, co okazało się błędem. O popularności Erazmowej edycji św. Cypriana dostarcza świadectwa chociażby obszerny dialog polemiczno-religijny Marcina Kromera pt. *Monachus, sive Colloquiorum de religione libri quattuor, binis distincti dialogis. Quorum tres priores ab auctore sic nunc aucti et recogniti sunt, ut merito novi dici queant, quibus quartus totus iam recens accessit. Cum indice luculento*, który ukazał się w Kolonii w 1568 roku. Przyszły biskup warmiński wielokrotnie w swojej argumentacji powołuje się na dzieła św. Cypriana, głównie na jego listy *De unitate Ecclesiae* oraz *De cena Domini* i *De ablutione pedum*. Te dwa ostatnie tytuły to mowy pochodzące z *De cardinalibus operibus Christi*. O tym, że Kromer korzystał z któregoś z wydań Erazma, świadczy niezbitcie fakt, iż posługuje się on numeracją listów ustaloną przez niderlandzkiego humanistę.

Kolejną popularną edycją dzieł męczennika z Kartaginy jest *Divi Caecilii Cypriani episcopi Carthaginensis et gloriosissimi martyris opera ad veritatem vetustissimorum exemplarium summa fide emendata, addito etiam quinto epistolarum libro, antea numquam edito. Alia eidem Cypriano adscripta* (Romae 1563). Pięknie wydana staraniem syna najwybitniejszego typografa XVI wieku książka sama w sobie jest niezwykle cennym pomnikiem kultury. Paweł Manucjusz (1512-1574), gruntownie wykształcony syn weneckiego mistrza czarnej sztuki Aldusa, przybył do Rzymu w 1561 roku na zaproszenie papieża Piusa IV. Drukował wiele ważnych kontr-

⁹ W edycji Erazma znalazł się tekst o męczeństwie św. Cypriana z Hieronima. Nie ma natomiast jego biografii pióra Poncjusza Diakona.

reformacyjnych pism, w tym oficjalne dokumenty Soboru Trydenckiego (1543-1563). Swoje wydanie *opera Cypriani* poprzedził listem do kardynała Karola Boromeusza (1538-1584)¹⁰. Pisze w nim, że podjął się edycji zachęcony przez Karola, który zabiegał o to, by wszystkie dzieła Cypriana, wcześniej obarczone wieloma błędami, powróciły teraz do dawnej świetności staraniem wielu uczonych mężów (k. aIVr). Manucjusz nie podaje nazwisk uczonych, którzy pracowali nad edycją. Nie wspomina też o wydaniu Erazma. Dzieło *De cardinalibus operibus Christi* pojawia się w na stronach HH5v-IIIv.

Przez następne sto lat jeszcze kilkakrotnie wydawano w różnych oficynach *opera Cypriani*, a wśród nich interesujące nas dziełko, chociaż już w latach sześćdziesiątych XVI wieku Jakub Pameliusz¹¹ nie uznawał Cyprianowego autorstwa tego utworu, pisząc w *argumentum operis*: „Porro, quamquam certi nihil pronuntiare possim de auctore”¹². Także w 1615 roku kardynał Robert Bellarmin (1542-1621) w pracy *De scriptoribus ecclesiasticis* poddał w wątpliwość napisanie przez biskupa kartagińskiego *De cardinalibus*. Warto w tym miejscu przytoczyć opinię kardynała *in extenso*:

Sermones de operibus cardinalibus Christi eruditi et antiqui auctoris sunt, sed non videntur esse Cypriani. Primum enim stylus multo humilior est, quam sancti Cypriani esse solet. Deinde in sermone de tentatione et ieiunio docet hic autor Diabolum cecidisse de celo ante hominis creationem. Cuius sententiae contrarium habet sanctus Cyprianus de zelo et livore. Denique in praefatione sic alloquitur sanctum Cornelium Papam, „Quia”, inquit, „solent aliquando patres nugis infantilibus arridere et linguis balbutientibus delectari, indulgentiam meretur humilitas, quae quo potest accessu sublimitatis vestrae manibus se porrigit atrectandam”. Haec ille. At S. Cyprianus semper Cornelium fratrem et collegam appellabat. Nec ignorabat, se non minus

¹⁰ Karol Boromeusz jako kuzyn papieża Piusa IV i jego sekretarz odegrał bardzo istotną rolę w trzeciej fazie Soboru Trydenckiego. Zob. John W. O'Malley, *Trydent. Co się zdarzyło podczas soboru*, tł. M. Chojecki, Kraków 2014, s. 180.

¹¹ Jacobus Pamelius (Jacob von Pamele; 1530-1587), flamandzki teolog, który interesował się twórczością Cypriana.

¹² *Opera D. Caecilii Cypriani Carthaginensis episcopi, totius Africae primatis ac gloriosissimi martyris, iam denuo quam accuratissime recognita, collatione facta editionum Pauli Manutii et Guilielmi Morelii ad exemplaria aliquot manuscripta vetustissima; certoque ordine, habita temporum ratione, in tres tomos distincta. Adnotationes Iacobi Pamelii [...] toti operis sparsim interiectae, quibus tum castigationum retio et lectionum varietas obiter indicatur, tum quidquid ad antiquitatem ecclesiasticam pertinet, paucis explicatur*, Antwerpiae 1568, s. 443.

doctum et disertum, quam Cornelius esset et cum praeterea episcopus ante Cornelium ordinatus fuisset, et in Ecclesia universa mirifice clareret, numquam profecto scripta sua nuges infantiles appellaret, neque diceret sublimitatem Corneliū lingua balbutienti Cypriani oblectari debere¹³.

Bellarmin bardzo kompetentnie poddaje dziełko *De cardinalibus* krytyce filologicznej. Nie rozpoznaje co prawda autora, ale uznaje je za nieautentyczne pismo św. Cypriana. Co ciekawe, twierdzi, podobnie jak wcześniej Erazm z Rotterdamu, że jego twórca był człowiekiem wykształconym i pochodził ze starożytności. Nie podaje jednak żadnego dowodu potwierdzającego taką tezę. Nie ma też przykładu na różnice stylu między św. Cyprianem a autorem *De cardinalibus*. Kardynał ogranicza się jedynie do konkluzji, że była to osoba pisząca gorszym stylem niż ten, jakim posługiwał się święty męczennik. Argumenty merytoryczne za tym, że to nie Cyprian napisał *sermones*, zostały podane i są przekonujące. Po pierwsze, Bellarmin zwraca uwagę na istotną różnicę w poglądach. W piątej mowie *De ieiunio et tentationibus Christi* pojawia się twierdzenie, że diabeł został strącony z nieba przed stworzeniem człowieka, podczas gdy św. Cyprian w piśmie *De zelo et livore (O zazdrości i nienawiści)* pisał inaczej¹⁴. Kolejne argumenty związane są ze wstępem do mów, który w wydaniach Erazma i Manucjusza dedykowany jest papieżowi Korneliuszowi. Papież ten, jak wiadomo, był biskupem Rzymu od marca 251 do czerwca 253 roku i cieszył się sympatią oraz poparciem Cypriana, biskupa Kartaginy od 248 roku¹⁵. Bellarmin słusznie zauważa, że autor *praefatio* odchodzi daleko od myśli Cypriana, posługując się porównaniem szacownego adresata do ojca, który cieszy się z gaworzenia dziecka, a takim byłby autor tekstu w swojej naukowej i pisarskiej nieporadności. Samo dzieło natomiast zostaje porównane do gaworzenia, czym sam twórca bardzo je deprecjonuje. Faktycznie w zachowanych tekstach męczennika nie ma tego typu *captatio benevolentiae*, która podyktowana jest uznaniem daleko idą-

¹³ R. Bellarminus, *De scriptoribus ecclesiasticis [...] Liber unus*, Coloniae Agrippinae 1631, s. 62-63.

¹⁴ U św. Cypriana czytamy: „Ille [Diabolus] angelica maiestate submixus, ille Deo acceptus et charus, postquam hominem ad imaginem Dei factum conspexit [...]” (PL 4, 640-651). W *De cardinalibus* znajduje się następujący passus: „[...] quia ante hoc temporale initium ipse in principio, imo ipse principium existens apud Deum, ante hominis conditionem superbientis diaboli ruinam vidit, et affectatae dominationis ambitionem deiectionis eius fuisse causam [...]” (PL 189, 1639).

¹⁵ Zob. E.W. Benson, *Cyprian, his Life, His Times, His Work*, Cambridge 2005, s. 129.

cej podległości autora wobec papieża. Ma rację Bellarmin, pisząc, że listy Cypriana do Korneliusza adresowane są „Cornelio fratri”. Należy zgodzić się z kardynałem też w tej kwestii, że Cyprian był starszym biskupem niż Korneliusz. Nie było więc powodu, by tak uniżenie zwracał się do adresata swojego dzieła. Jednak Bellarmin nie zidentyfikował autora interesującego nas dzieła. Prawdopodobnie zrobił to Philippus Labbe¹⁶ w dziele *De scriptoribus ecclesiasticis, quos attigit Eminentiss[imus] Robertus Bellarminus, philologica et historica dissertatio* wydanym w Paryżu w 1660 roku. Labbe przywołał oglądany w bibliotece *Collegium omnium animarum* (All Souls College w Oxfordzie) manuskrypt z traktatem¹⁷ *De cardinalibus operibus*, gdzie znalazło się imię Arnolda jako autora, a wstęp skierowany był do papieża Hadriana IV (*Ad Hadrianum papam*)¹⁸. Arnaldus/Ernaldus Bonaevallis (Arnaud de Bonneval) żył w dwunastym wieku, podobnie jak Hadrian IV, który był papieżem w latach 1154-1159. Arnaldus był pisarzem, przyjacielem i biografem Bernarda z Clairvaux. Niewiele wiadomo o jego życiu. Był mnichem w Marmoutier w 1138 roku, a ok. 1144 roku został opatem w Bonneval w diecezji Chartres. Zrezygnował z funkcji opata w 1156 roku (prawdopodobnie z powodu problemów wewnątrz opactwa, w sprawie których podróżował do Rzymu). Jego dzieła znajdują się w tomie 189 *Patrologia Latina*.

Powszechnie uważa się jednak, że jako pierwszy przypisał *De cardinalibus* Arnoldowi Bonaevallis John Owen (1616-1683)¹⁹, doktor teologii i wicekanclerz uniwersytetu w Oxfordzie. W 1690 roku ukazał się w Bremie druk *Sancti Caecilii Cypriani opera recognita et illustrata per Ioannem Oxoniensem episcopum. Accedunt Annales Cypriani, sive tredecim annorum, quibus S. Cyprianus inter Christianos versatus est, brevis historia chronologica delineata per Ioannem Cestreiensem*. Na drugiej stronie wstępu skierowanego do czytelnika Owen wspomina, że osobą, która jako pierwsza uznała część dzieł św. Cypriana za nieautentyczne, był Jakub Pameliusz, a potem zrobili to Bellarmin i Baroniusz²⁰. W tym samym

¹⁶ Philip Labbe (1607-1667), jezuita francuski, erudycyjny pisarz, którego interesowało wiele zagadnień, w tym historyczne, filozoficzne, geograficzne.

¹⁷ W źródłach funkcjonują dwa tytuły: *Liber de cardinalibus operibus Christi* i *Tractatus de cardinalibus operibus Christi*.

¹⁸ Ph. Labbe, *De scriptoribus ecclesiasticis, quos attigit Eminentiss[imus] Robertus Bellarminus, philologica et historica dissertatio*, Parisiis 1660, s. 108.

¹⁹ Zob. PL 189, 1507-1508.

²⁰ Cezary Baroniusz (1538-1607), kardynał, historyk Kościoła katolickiego, autor historii kościelnej obejmującej lata od narodzenia Chrystusa do 1198 roku w 12 to-

wstępie identyfikuje autora *De cardinalibus operibus Christi* jako Arnolda Bonaevallis²¹. Chociaż Owen nie powołał się na Labbe, to jednak należy przyjąć, że podobnie jak poprzednikowi możliwości identyfikacji autora *De cardinalibus operibus* dostarczył mu wspomniany wyżej manuskrypt. Owen jako wicekanclerz uniwersytetu nie miał problemów z dotarciem do rękopisu z dziełami Arnolda. Wiele z powyższych informacji o fałszerstwie, które jest przedmiotem niniejszego artykułu, znalazło swoje potwierdzenie w wydanej w Londynie w 1843 roku książce Thomasa Jamesa *A Treatise of the Corruptions of Scripture, Councils, and Fathers*. Jej autor wyszedł bardzo wiele przekłamań i fałszerstw w tekstach Pisma Świętego, synodów i pisarzy chrześcijańskich, a nie tylko, jak sugeruje tytuł, w tekstach Ojców Kościoła. W książce na czternastej stronie, przy omawianiu nadużyć dokonanych na tekstach św. Cypriana, jako główny przykład dzieła nieautentycznego omawiana jest właśnie księga *De cardinalibus operibus Christi*. T. James pisze tutaj, że jako pierwszy poddał w wątpliwość autorstwo Cypriana Bellarmin w trzecim tomie dzieła *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*²², gdzie napisał: „Cyprianus seu quicumque fuit autor”. Idąc śladem ustaleń Owena, podaje nazwiska teologów, którzy wątpili w autentyczność *De cardinalibus*, a tym, co różni go od siedemnastowiecznego uczonego, jest cytowanie wypowiedzi Bellarmina, Pameliusza i Baroniusza z odesłaniem do konkretnego źródła. Co ciekawe, T. James powołuje się tylko na pisma teologiczne, pomijając te poświęcone historii literatury chrześcijańskiej. Potwierdzeniem tezy, że Arnoud de Boneval jest autorem interesującej nas pracy, jest dla niego bardzo stary manuskrypt biblioteki All Souls College w Oksfordzie (w katalogu tej biblioteki noszący numer 25), w którego incipicie czytamy: „Incipit prologus Domini Arnaldi Abbatis Bonaevallis in l[ibro] de Cardinalibus operibus Christi, quem scripsit ad Adrianum papam”²³. Można więc uznać, że książka śledzącego wszelkie błędy i fałszerstwa w dawnych tekstach teologicznych autora jest podsumowaniem wcześniejszych ustaleń, chociaż nie wolnym od błędów, gdyż, jak wyżej wspomniałam, już Erazm

mach (wyd. 1588-1607) oraz *Martyrologium Romanum* (1589), w którym, na polecenie papieża Grzegorza XIII, dokonał rewizji katalogu męczenników pierwszych wieków chrześcijaństwa.

²¹ Co ciekawe, tego autora znał już Bellarmin, który w *De scriptoribus ecclesiasticis* omawia jego twórczość.

²² Pierwsze wydanie tego dzieła miało miejsce w 1581 roku.

²³ T. James, *A Treatise of the Corruptions of Scripture, Councils, and Fathers*, London 1843, s. 14.

z Rotterdamu wiedział, że *De cardinalibus operibus* nie jest tekstem św. Cypriana. Niestety T. James nie pokusił się o nawet o próbę odpowiedzi, dlatego doszło do fałszerstwa i dlatego tak długo, bo przez kilka stuleci, obowiązywała błędna identyfikacja. Kończąc rozważania nad losem dzieła Arnolda de Bonaevallis, należy odnotować, że doczekało się ono dysertacji doktorskiej, która powstała na Dalhousie University w Kanadzie w 1991 roku. Jej autorem jest Richard Upsher Jr., a tytuł brzmi: *The „Liber de cardinalibus Christi Domini nostri operibus” of the lord Arnold, Abbot of Bonneval: Introduction and critical text with notes*²⁴. Warto w tym miejscu pokusić się o kilka uwag na temat tej pracy. Upsher Junior za *editio princeps* uznał dopiero wydanie paryskie z 1500 roku²⁵, a wydawcę dzieł Cypriana znajdujących się w Oksfordzie, Johna Fella (edycja z 1682 roku) nazwał pierwszym, który świadomie dołączył do edycji dzieł Ojca Kościoła *De cardinalibus operibus* pod nazwiskiem Arnolda de Bonevallis²⁶. Na uwagę zasługuje także informacja o znacznej popularności interesującego nas dzieła w kręgu szesnastowiecznych reformatorów, którzy interpretowali pewne, nie do końca jasne, tezy Arnolda na korzyść swojej argumentacji niezgodnie z obowiązującą wykładnią Kościoła katolickiego. Oczywiście wielu z nich, jak np. Melancton, przypisywało te sądy św. Cyprianowi²⁷. Ciekawa jest także zawartość rozdziału 2 (*Arnold's Life*), gdzie na stronach 35-92 autor próbuje zrekonstruować życie i wykształcenie opata w oparciu o zaledwie kilka, i to mało pewnych śladów, z dużą skrupulatnością i determinacją natomiast wylicza dzieła innych autorów, którzy zamieścili o Arnoldzie chociaż jedną, nawet najmnijszą wzmiankę.

Jak wspomniano we wstępie, spróbuję w tym miejscu podać odpowiedź na pytanie, dlaczego doszło do błędnego przypisania autorstwa dziełka *De cardinalibus operibus*. Na początku chciałabym podkreślić, co już wcześniej zostało napisane, że ostatecznie dzieło zostało przypisane Arnoldowi na podstawie jednego tekstu wspomnianego manuskryptu z biblioteki oksfordzkiego kolegium. Na tej podstawie *De cardinalibus operibus Christi* uznano za dzieło opata z Bonaevallis. Zarówno Labbe, Owen, jak i Fell mieli dostęp do tego rękopisu. Nie było to dane ani Erazmowi, ani Pawłowi Manutiusowi. Jedyntym autorem, który udokumentował swoje

²⁴ R. Upsher Jr, *The „Liber de cardinalibus Christi Domini nostri operibus” of the lord Arnold, Abbot of Bonneval: Introduction and critical text with notes*, w: <http://dalspace.Library.dal.ca./handle/10222/55252?show=full> [dostęp: 5.05.2020].

²⁵ Upsher Jr., *The „Liber de cardinalibus Christi Domini nostri operibus”*, s. 15-16.

²⁶ Upsher Jr., *The „Liber de cardinalibus Christi Domini nostri operibus”*, s. 21.

²⁷ Upsher Jr., *The „Liber de cardinalibus Christi Domini nostri operibus”*, s. 180.

wątpliwości co do Cyprianowego autorstwa *De cardinalibus*, był Robert Bellarmin, który poprawnie przeprowadził badania filologiczne, zestawiając interesujący nas tekst z innymi pismami św. Cypriana. Jedynym błędem, jaki popełnił, było uznanie jego autora za współczesnego męczennikowi, chociaż już sam tak uniżony, zawierający afektowaną *captatio benevolentiae* wstęp mógł sugerować, że pisała go osoba mocno zależna od papieża. Trudno uznać, by w okresie dyskusji i sporów o prymat biskupa Rzymu jakiś pisarz zdecydował się na tak pełne rewerencji, ale i przesadzanej modestii słowa²⁸. Znaczącą różnicą między tekstami męczennika a *De cardinalibus operibus* jest sama obecność *praefatio* w tym drugim dziele. Święty Cyprian nie poprzedzał swoich pism wstępami, chociaż właściwe dzieło miało zazwyczaj adresata, gdyż, i tu leży gatunkowe podobieństwo ze średniowiecznym utworem, zazwyczaj było mową/kazaniem. Najczęściej adresatami dzieł biskupa byli „fratres dilectissimi”²⁹, czyli ogół chrześcijan. Niektóre z jego dzieł miały jednostkowego, konkretnego odbiorcę, którego imię pojawiło się już w tytule, jak Demetrianus w *Liber ad Demetrianum*. W *Liber de habitu virginum* autor wyraźnie zaznacza, do kogo adresuje swoje wystąpienie: „Nunc nobis ad virgines sermo est” (PL 4, 443). Zgodnie z zasadami retoryki św. Cyprian kilkakrotnie w czasie pisania tekstu zwraca się do adresata, skupiając tym samym jego uwagę na omawianej kwestii. W ten sposób dzieło pisane nie ustępuje elementem perswazyjności faktycznie wygłaszanej mowie. Inaczej jest w przypadku dzieł Arnolda de Bonaevallis, który nie jest konsekwentny w kompozycji swoich tekstów, gdyż nie wszystkie zaczynają się wypowiedzią wstępną. Od razu tekstem właściwym zaczyna się *Tractatus de operibus sex dierum (Hexaameron)* (PL 189, 1515-1570), prolog występuje w *Libellus de donis Spiritus Sancti* (PL 189, 1589-1591), a w *De septem verbis Domini in cruce* znajduje się *Ernaldi praefatio* (PL 189, 1677-1680). Warto w tym miejscu zauważyć pewną predylekcję średniowiecznego opata do opracowywania materiału o charakterze enumeracyjnym. Zarówno traktat o dziełach Boga w sześciu dniach, jak i ten poświęcony siedmiu słowom Chrystusa na krzyżu są paralelne w sposobie wyboru tematyki oraz organizacji materiału do interesującej nas księgi *De cardinalibus operibus Christi*. Ta ostatnia,

²⁸ Zob. W. Turek, *Prymat biskupa Rzymu w okresie patrystycznym. Rozwój idei od Klemensa Rzymskiego do Leona Wielkiego*, „Studia Płockie” 29 (2001) s. 51-58. Przypis 10 poświęcony jest niejednoznacznym poglądom św. Cypriana na prymat biskupa Rzymu.

²⁹ „Fratres dilectissimi” są adresatami *Liber de unitate Ecclesiae* (PL 4, 495), *Liber de oratione Dominica* (PL 4, 519), „dilectissimi fratres” – *Liber de lapsis* (PL 4, 465), „fratres carissimi” – *Liber de opere et eleemosynis* (PL 4, 601).

choć jest zbiorem dwunastu mów/kazań, nie zawiera w sobie, poza dedykacyjnym wstępem, zwrotów do adresata. Każda z mów stanowi odrębną całość będącą po prostu rozwinięciem wskazanego w jej tytule tematu. Nie zawiera zatem żadnych elementów oralności, jak jest to w przypadku emocjonalnych i perswazyjnych dzieł św. Cypriana, który urasta na świetnie wyedukowanego mówcę poruszającego bieżące problemy i dylematy. Autor *De cardinalibus operibus Christi* to pisarz spokojny, zainteresowany analizą słów i czynów Boga, lubujący się w porządkowaniu materiału biblijnego, nie wolny od tendencji moralizatorskiej. Interesujące nas dzieło mnich pisał w zaciszu zakonnej celi, podczas gdy prace św. Cypriana wyraźnie wskazują, że wyszły spod ręki zaangażowanego w problemy Kościoła swoich czasów kapłana.

Z powyższych rozważań wynika, że *De cardinalibus operibus* już samą kompozycją dzieła nie koresponduje z pismami św. Cypriana. Wyraźnie widać, że pisał je autor o innym temperamencie i innych zainteresowaniach. Dlatego tym bardziej budzi zdziwienie fakt, że przez tyle dziesięcioleci przypisywano je św. Cyprianowi. Tym bardziej, że zdawano sobie sprawę, że wśród jego pism znajdują się utwory nieautentyczne. Wydaje się, że już przywołany przez Bellarmina argument związany z dedykacją dzieła powinien wzbudzić poważne wątpliwości. Prawdopodobnie została ona zmieniona celowo. Nie ma bowiem podobieństwa brzmienia między *Cornelium* a *Adrianum*. Nie można zatem widzieć tutaj zwykłego *lapsus calami*. Co ciekawe, błędny adres pojawił się już w inkunabułach, a więc na pierwszych drukowanych książkach, których szaty graficzne przypominają rękopisy. Pozbawione strony tytułowej w incipicie, bądź części w kolofonie, podawały tytuł dzieła i jego autora, miejsce i rok druku. Nie było tam niestety miejsca na tak istotne dane, które znalazły się już na szesnastowiecznej karcie tytułowej, jak sposób pracy z tekstem, nazwiska autorów komentarzy i emendacji. Nie dysponujemy też podstawową dla krytyki tekstu informacją o prymarnym *źródle edycji*, czyli o manuskrypcie będącym podstawą pierwszych drukowanych wydań. Na pewno nie był to oksfordzki rękopis. Dalszą drogę falsyfikacji łatwo już prześledzić. Wydanie z 1471 roku (prawdopodobnie wydanie weneckie) było podstawą edycji z XVI wieku, w tym wydania Erazma. Egbertus van Gulik w swojej książce *Erasmus and his books* odtworzył księgozbiór wielkiego Rotterdamczyka. *Opera Cypriani* pojawiają się w spisie książek dwukrotnie: pod pozycją 223 i 229. Oba opisy są warte uwagi. W pierwszym przypadku czytamy: „Opera Cypriani, probably Rome, C. Sweynhein and

A.Pannaratz, 1471, folio”³⁰. W komentarzu do tego opisu E. van Gulik stwierdza, że Erazm, przygotowując swoje wydanie dzieł Cypriana z 1520 roku, miał do dyspozycji jeszcze dwa druki, prawdopodobnie wypożyczono z jakiejś biblioteki, a mianowicie wydanie z Deventer (między 1477 a 1479) i z Paryża (1512)³¹. Ciekawą informację przynosi komentarz do pozycji 229, w opisie której czytamy: „Cypriani opera, Basel Froben, 1530 or 1525”³². Erazm miał więc w swojej bibliotece kolejne wydanie opracowanych przez siebie dzieł biskupa Kartaginy. E. van Gulik odnotowuje, że przy pracy nad swoją *editio princeps* z 1520 roku uczony korzystał z dwóch rękopisów z tekstami św. Cypriana, które wypożyczył z opactwa w Gembloux. Być może dysponował też jeszcze jednym manuskrytem z jakiejś biblioteki w Paryżu³³. Powyższe uwagi są bezcenne dla poznania warsztatu edytorskiego szesnastowiecznego humanisty. Okazuje się, że dysponował kilkoma zbiorami dzieł świętego, które mógł porównywać i wybierać najlepszą jego zdaniem wersję.

Podsumowując powyższe rozważania, należy podkreślić, że zmiana adresu *De cardinalibus operibus Christi* nastąpiła na etapie rękopiśmiennym, od momentu powstania dzieła (od połowy XII do połowy XV wieku) do wynalezienia druku. Zakładając, że skromny opat z Bonaevallis nie popełnił oszustwa, można przypuszczać, że pojawiło się ono później. Trudno nawet zmianę autora interesującego nas dzieła nazwać oszustwem. Prawdopodobnie mamy do czynienia po prostu z błędem spowodowanym pośpiechem bądź niedbalstwem. Cenne z różnych względów rękopisy, przepisywane nierzadko na prośbę odbiorcy, były dostosowywane do jego potrzeb, „szyte na miarę”³⁴. Można sobie wyobrazić, że tak właśnie było z *De cardinalibus operibus*. Być może przepisywane na potrzeby jakiegoś zakonu niewielkie objętościowo teksty teologiczne św. Cypriana zostały dopełnione również krótkimi, także o charakterze mów/kazań pismami Arnolda. Wystarczyło, żeby roztargniony bądź słabo wyedukowany skryba, dodając³⁵ tekst, zmienił adres, „dostos-

³⁰ E. Gulik van, *Erasmus and his books*, tł. J.C. Grayson, Toronto 2018, s. 171.

³¹ Gulik van, *Erasmus and his books*, s. 347.

³² Gulik van, *Erasmus and his books*, s. 171.

³³ Gulik van, *Erasmus and his books*, s. 350.

³⁴ Filolog klasyczny zna wiele podobnych sytuacji. Wystarczy przywołać twórczość sielankową poety z końca III wieku, Nemezjanusa, któremu dopiero w 1854 roku przywrócono autorstwo czterech *eklog*. Tradycja rękopiśmienna przekazała je wraz z bukolicami Kalpurniusza Sikulusa i przez wieki uchodziły za utwory tego poety.

³⁵ W wydaniach Erazma *De cardinalibus operibus Christi* zamyka edycję pism Cypriana.

wując” imię papieża, do tego pojawiającego się w listach świętego. Co do nazwiska autora, które znajduje się w rękopisie oksfordzkim, to nie mamy pewności, że w tym, którym dysponował średniowieczny skryba, musiało występować. Wiele bowiem dzieł wychodziło w tym okresie anonimowo, gdyż tworzone je *ad maiorem Dei gloriam*, co zresztą znakomicie wpisuje się w średniowieczną bardzo uniżoną topikę skromności, w jakiej napisano wstęp do *De cardinalibus operibus Christi*. Na szczęście dzięki „śledztwu” przeprowadzonemu przez dawnych uczonych udało się przywrócić prawa autorskie opatowi z Boneval.

Habent sua fata libelli. The History of De cardinalibus operibus Christi

(summary)

The article is the reconstruction of history of the *De cardinalibus operibus Christi's*, a popular in 16th century polemic discussion with reformation. In the beginning, it was treated as one of saint Cyprianus', bishop of Cartagine, works, as Martinus Cromerus states in his Polish-Latin dialogues. Also the great Renaissance humanists as Paulus Manutius recognized *De cardinalibus operibus Christi* as saint Cyprianus' work. Jacobus Pamelius and Robertus Bellarminus were the first who doubted in his authorship. The real author of the 12 speeches on the most important events in the life of Jesus Christ was identified independently by Philippus Labbe and John Owen. They found the manuscript in the All Souls College Library of Oxford, which incipit included the name of addressee and the author. The history of the reception of *De cardinalibus operibus Christi* reveals a scholar's workshop and, what is more, it can bring inspiration to further studies in this area.

Keyword: s. Cyprian; speech; sermon; Arnold de Bonaevallis; forgery; manuscript; investigation

Habent sua fata libelli. Losy dzieła De cardinalibus operibus Christi

(streszczenie)

Artykuł stanowi próbę rekonstrukcji losów dzieła *De cardinalibus operibus Christi*, popularnego w szesnastowiecznej dyskusji polemicznej z reformacją. Początkowo, przez kilka dziesięcioleci uznawano je za dzieło św. Cypriana, biskupa Kartaginy, i pod imieniem tego autora funkcjonowało w polskich dialogach Marcina Kromera. Także wybitni humaniści tego stulecia, jak Paweł Manucjusz, zaliczyli *De cardinalibus operibus* do prac biskupa z Kartaginy. Dopiero Jakub Pameliusz i Robert Bellarmin poddali w wątpliwość jego autorstwo. Nazwisko autentycznego twórcy dwunastu mów o najważniejszych wydarzeniach z dziejów Chrystusa ustalili niezależnie od siebie Philippus Labbe i John Owen, którzy dotarli do manuskryptu z biblioteki All Souls College w Oksfordzie zawierającego w adresie zarówno właściwego adresata dzieła, jak i jego autora. Kolejne recepcji *De cardinalibus*

operibus Christi pokazują ciekawe losy książek, odsłaniają warsztat dawnego badacza, a także mogą zainspirować do dalszych studiów w tym zakresie, gdyż jeszcze wiele dawnych tekstów nie ma ustalonych autorów, jak chociażby te z pism dawniej przypisywanych św. Cyprianowi, a dzisiaj uznanych za nieautentyczne.

Słowa kluczowe: św. Cyprian; mowa; kazanie; Arnold de Bonaevallis; fałszerstwo; manuskrypt; druk; śledztwo

Bibliografia

Źródła

Cyprianus, *Divi Caecilii Cypriani episcopi Carthagenensis et gloriosissimi martyris opera ad veritatem vetustissimorum exemplarium summa fide emendata, addito etiam quinto epistolarum libro, antea numquam edito. Alia eidem Cypriano adscripta*, Romae 1563.

Cyprianus, *Opera D. Caecilii Cypriani Carthagenensis episcopi, totius Africae primatis ac gloriosissimi martyris, iam denuo quam accuratissime recognita, collatione facta editionum Pauli Manutii et Guilielmi Morelii ad exemplaria aliquot manuscripta vetustissima; certoque ordine, habita temporum ratione, in tres tomos distincta. Adnotationes Iacobi Pamelii [...] toti operis sparsim interiectae, quibus tum castigationum retio et lectionum varietas obiter indicatur, tum quidquid ad antiquitatem ecclesiasticam pertinet, paucis explicatur*, Antwerpiae 1568.

Cyprianus, *Opera divi Caecilii Cypriani episcopi Carthagenensis, ab innumeris mendis repurgata, adiectis nonnullis libellis ex vetustissimis exemplaribus, quae hactenus non habebantur, ac semotis iis, quae falso videbantur inscripta, una cum annotationculis. Atque haec omnia nobis praestitit ingenti labore suo Erasmus Roterodamus, vir iuvandis optimis studiis natus*, Basilea 1520,

Cyprianus, *Opera Sanctissimi martyris Caecilii Cypriani episcopi Carthagenensis, iam tertium habes lector a mendis repurgatoria, ex variarum aeditionum ec vetustissimorum codicum collatione, adiectis pluribus quae vulgata non fuerant, annotatis quae vel notha ferebantur vel ambigua studio curaque D. Erasmi Roterodami*, Basileae 1525.

Cyprianus, *Opera recognita et illustrata per Ioannem Oxoniensem Episcopum. Accedunt Annales Cypriani, sive tredecim annorum, quibus S. Cyprianus inter Christianos versatus est, brevis historia chronologica delineata per Ioannem Cestriensem*, Bremae 1690.

Ernardus de Bonaevallis, *De cardinalibus operibus Christi*, PL 189, 1609-1677.

Opracowania

Bellarminus R., *De scriptoribus ecclesiasticis [...] Liber unus*, Coloniae Agrippinae 1631.

- Benson E.W., *Cyprian, his Life, His Times, His Work*, Cambridge 2005.
- James T., *A Treatise of the Corruptions of Scripture, Councils, and Fathers*, London 1843.
- Labbe PH., *De scriptoribus ecclesiasticis, quos attigit Eminentiss[imus] Robertus Bellarminus, philologica et historica dissertatio*, Parisiis 1660.
- Pontius Diaconus, *De vita et passione sancti Caecilii Cypriani episcopi Cathaginensis et martyris per Pontium diaconum*, PL 3, 1481-1498.
- Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, red. J.M. Szymusiak – M. Starowieyski, Poznań 1971.
- Turek W., *Prymat biskupa Rzymu w okresie patrystycznym. Rozwój idei od Klemensa Rzymskiego do Leona Wielkiego*, „Studia Płockie” 29 (2001) s. 51-58.
- Upsher R. Jr., *The „Liber de cardinalibus Christi Domini nostri operibus” of the lord Arnold, Abbot of Bonneval: Introduction and critical text with notes*, w: <http://dal-space.Library.dal.ca./handle/10222/55252?show=full> [dostęp: 5.05.2020].
- Van Gulik E., *Erasmus and his books*, tł. J.C. Grayson, Toronto 2018.

Ks. Szymon Drzyżdżyk, ks. Marek Gilski¹

Koncepcja jałmużny w *Quaestiones et responsiones* Anastazego Synaity

Anastazy Synaita jest postacią tajemniczą i stosunkowo mało znaną². Tylko nieliczne fragmenty jego dzieł zostały przetłumaczone na język polski³. Niewiele jest również naukowych publikacji na temat jego samego czy też jego piśmiennictwa. W ostatnim czasie ukazał się artykuł ks. Dariusza Piaseckiego podejmujący zagadnienie śmierci w ujęciu Anastazego Synaity⁴. Nieco więcej jest artykułów i książek w literaturze światowej. Badania nad tym żyjącym w siódmym wieku mnichem z góry Synaj w ostatnich latach nabrały tempa zarówno za sprawą wydań krytycznych jego dzieł⁵, tłumaczeń

¹ Ks. prof. dr hab. Szymon Drzyżdżyk, teolog, filozof, absolwent PAT; e-mail: szymon.drzyzdzyk@upjp2.edu.pl; ORCID: 0000-0003-2211-2102; ks. dr hab. Marek Gilski, teolog, filolog klasyczny, absolwent PAT i KUL; e-mail: marek.gilski@upjp2.edu.pl; ORCID: 0000-0003-4588-2038.

² Niewiele wiadomo na temat jego biografii. Stan wiedzy na ten temat znajduje się w: K.-H. Uthemann, *Anastaios Sinaites. Byzantinisches Christentum in den ersten Jahrzehnten unter arabischer Herrschaft*, t. 1, Berlin – Boston 2015, s. 3-11. Autor podważa przytaczane we wcześniejszych publikacjach informacje na temat pochodzenia Anastazego z Cypru. W gruncie rzeczy niewiele wiadomo na temat jego biografii. Jego dzieła zawierają sporo wzmianek medycznych i zawierają świadectwa jego wiedzy na temat islamu. Por. S.H. Griffith, *Anastasios of Sinai, the Hodegos and the Muslims*, „The Greek Orthodox Theological Review” 32 (1987) s. 341-358.

³ W. Stawiszyński, *Bibliografia patrystyczna 1901-2016*, Kraków 2017, s. 91-92.

⁴ D. Piasecki, *Mysterium mortis w ujęciu Anastazego Synaity*, „Vox Patrum” 72 (2019) s. 543-557.

⁵ *Anastasioi Sinaitae Sermones duo in constitudinem hominis secundum imaginem Dei, necnon opuscula adversus monotheletas*, ed. K.-H. Uthemann, Turnhout – Leuven 1985; *Anastasioi Sinaitae Viae Dux*, ed. K.-H. Uthemann, Turnhout – Leuven 2006; *Anastasioi Sinaitae Quaestiones et responsiones*, ed. M. Richard – J.A. Munitiz, Turnhout – Leuven 2006.

niektórych jego pozycji na języki nowożytnie⁶, jak i solidnych opracowań jego twórczości⁷. Ciągłe jednak wiele tematów pozostaje niezbadanych.

Celem obecnego artykułu jest odpowiedź na pytanie o koncepcję jałmużny zawartą w *Quaestiones et responsiones* Anastazego Synaity. Dlaczego ta kwestia i dlaczego właśnie w tym dziele? Mnich z Góry Synaj wydaje się zbierać dotychczasową wiedzę na temat jałmużny, korzystając obficie z wcześniejszej literatury. Dzieło jest zbiorem odpowiedzi na pytania⁸, które kierowali do Anastazego zarówno mnisi, jak i ludzie świeccy. Tego typu utwory były popularne w starożytności zarówno tej przedchrześcijańskiej, jak i w patrystyce⁹. Nie mamy więc do czynienia z wykładem na temat jałmużny, a raczej z próbą odpowiedzi na rodzące się dylematy. Kwestia jałmużny rozpatrywana jest wieloaspektowo. Dlatego warto przyjrzeć się wnikliwie rozumieniu jałmużny prezentowanemu przez Anastazego. Większość dzieł mnicha z góry Synaj koncentruje się na problemach dogmatycznych (przede wszystkim polemika z monoteletyzmem i monoenergizmem)¹⁰. W nich zagadnienie jałmużny się nie pojawia. W niektórych mowach Anastazego ten

⁶ Anastasios of Sinai, *Questions and Answers*, tł. J.A. Munitiz, Turnhout 2011; Hiéromoine Nicolas (Molinier), *Anastase le Sinaïte, Trois Homélie*, Paris 2013; Anastasio Sinaita, *Domande e riposte bizzarre*, ed. M. Richard – J.A. Munitiz, tł. S. Rinaldi, Bologna 2018. Tłumaczenie drugiego rozdziału *Viae dux* znajduje się w: M. Przychowska, *Czy O definicjach (Liber de definitionibus) Pseudo-Atanazego z Aleksandrii to drugi rozdział Przewodnika (Viae Dux) Anastazego z Synaju?*, „E-Patrologos” 4/1 (2019) s. 50-92. Autorka porównuje w dwóch kolumnach oba teksty.

⁷ Najbardziej znaczącym współczesnym badaczem myśli Anastazego jest Uthemann. Por. K.-H. Uthemann, *Anastaios Sinaites. Byzantinisches Christentum in den ersten Jahrzehnten unter arabischer Herrschaft*, t. 1-2, Berlin – Boston 2015; K.-H. Uthemann, *Studien zu Anastasios Sinaites. Mit einem Anhang zu Anastasios I. von Antiochien*, Berlin – Boston 2017. Osobą, która znacząco wpłynęła na zainteresowanie samą postacią Anastazego i jego dorobkiem intelektualnym, był Sakkos. Por. S.N. Sakkos, *Peri Anastasion Sinaiton*, Thessaloniki 1964.

⁸ Wskazują na to bezpośrednie zwroty, np. „podejmij wysiłek” (*agonisai*). Por. *Anastasio Sinaitae Quaestiones et responsiones* 3, 4.

⁹ Por. *Erotapokriseis: Early Christian Question-and-Answer Literature in Context: Proceedings of the Utrecht Colloquium, 13-14 October 2003*, ed. A. Volgers – C. Zamagni, Leuven – Paris – Dudley 2004; L. Perrone, *Questions and responses. Exegetical Method and Literary Genre: Some Preliminaries*, w: *The Oxford Handbook of Early Christian Biblical Interpretation*, ed. P.M. Blowers – P.W. Martens, Oxford 2019, s. 198-209.

¹⁰ Nie ma wątpliwości, że najważniejsze dzieło Anastazego pt. *Viae dux* odegrało w kolejnych wiekach istotną rolę w formułowaniu doktryny chrześcijańskiej. Było podstawowym narzędziem w walce z herezjami w okresie od VII do XV wieku. Por. Ch.A. Arabatzis, *Patristic Hermeneutics 4th-14th century*, Columbia 2013, s. 45.

temat powraca, ale niezwykle sporadycznie¹¹. Jedynie w *Quaestiones et responsiones* kwestia jałmużny zajmuje istotne miejsce i jest przedmiotem pogłębionej refleksji. Anastazy nie tylko poświęca jej sporo miejsca w swoim dziele, ale i traktuje ją wielowymiarowo. Zharmonizowanie ze sobą licznych tekstów pozwala sformułować pewnego rodzaju koncepcję jałmużny.

Na wstępie warto przyrzeć się historii refleksji nad *Quaestiones et responsiones* Anastazego z Synaju. Naukowe badania nad tym dziełem sięgają XVI wieku, kiedy to w 1575 roku francuski badacz Gentianus Hervet opublikował łaciński przekład 88 pytań i odpowiedzi¹². Początek XVII wieku przynosi wydanie tekstu greckiego i łacińskiego *Quaestiones et responsiones* dokonane przez J. Gretsera¹³. Reprint tego dzieła wydał Migne w 1777 roku¹⁴. Gretser nie opublikował jednak *Quaestiones et responsiones* Anastazego Synaity, lecz jego wersję znaną w XI wieku. Szczegóły na temat greckich manuskryptów i ich losów oraz różnic między nimi znajdują się w krytycznym wydaniu tego dzieła¹⁵. Utwór był bardzo popularny i krążył w różnych wersjach. To jest kolejna racja, dla której warto prześledzić kwestię jałmużny właśnie w *Quaestiones et responsiones*. Popularność dzieła może sugerować, że wskazane przez niego kierunki rozstrzygania trudnych spraw znalazły akceptację i weszły w krwioobieg życia Kościoła, kształtując postawy ludzi wierzących.

Pierwsza monografia o Anastazym i jego twórczości powstaje w drugiej połowie XIX wieku¹⁶, a początki systematycznych badań nad *Quaestiones et responsiones* związane są z postacią Bardy'ego¹⁷. Ostatnie lata przynoszą wzrost zainteresowania tym dziełem, o czym świadczą publikacje M. Richarda¹⁸, a przede wszystkim Munitiza¹⁹. Wydanie krytyczne

¹¹ Piasecki, *Mysterium mortis w ujęciu Anastazego Synaity*, s. 555.

¹² G. Hervet, *Anastasio Episcopi Niceni Responsio ad orthodoxorum aliquorum christianorum Interrogationes de diversis capitibus ecclesiasticis*, Paris 1575.

¹³ J. Gretser, *Sancti Anastasio Sinaitae, Patriarchae Antiocheni Quaestiones et responsiones de variis argumentis CLIV, nunc primum graece et latine cum insigni auctario publicatae*, Ingilstadt 1617.

¹⁴ PG 89, 311-823.

¹⁵ *Anastasio Sinaitae Quaestiones et responsiones*, s. XIX-LXI.

¹⁶ B. Kampgmüller, *De Anastasio Sinaita*, Würzburg 1865.

¹⁷ G. Bardy, *La littérature patristique des Quaestiones et Responsiones sur l'Écriture Sainte*, „Revue Biblique” 42 (1933) s. 328-352.

¹⁸ M. Richard, *Les véritables Questions et Réponses d'Anastase le Sinaïte*, „Bulletin de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes” 14 (1967-1969) s. 39-56.

¹⁹ J.A. Munitiz, *Catechisms in the making: Questions and answers in the eighth century and today* (Aquinas Memorial Lecture 1993), Brisbane 1993; J.A. Munitiz, *Anastasios*

dzieła Anastazego Synaity z 2006 roku zawiera nazwiska dwóch wydawców, a mianowicie M. Richarda oraz J.A. Munitiza²⁰, chociaż ten pierwszy zmarł 30 lat wcześniej. Bibliografię na temat Anastazego zawierającą zarówno wydania jego dzieł, jak i opracowania na ich temat, usystematyzowaną w porządku chronologicznym od 1606 do 2013 roku, przytacza K.-H. Uthemann²¹. Brakuje publikacji, która podejmowałaby kwestię jałmużny w *Quaestiones et responsiones*.

Dzieło w formie, która dotrwała do naszych czasów, jest najprawdopodobniej efektem kompilacji korespondencji, którą prowadził mnich z klasztoru na Synaju i powstało tuż po jego śmierci. Jakiś nieznany z imienia mnich zebrał listy i je uporządkował, tworząc w ten sposób jedno spójne dzieło. Wydaje się, że badania nad *Quaestiones et responsiones* są dopiero we wstępnej fazie i dzieło Anastazego Synaity czeka na bardziej szczegółowe opracowania. Analizy w obecnym artykule zostaną uporządkowane w trzech perspektywach: biorca, sama jałmużna oraz jej dawca.

1. Odpowiedzialność za przyjęcie jałmużny

Anastazy obficie czerpie z najstarszej tradycji, odwołując się do rozstrzygnięć obecnych już w *Didache* (I 5). Zachęca do ostrożności w przyjmowaniu jałmużny. Otrzymanie jej rodzi bowiem konkretne zobowiązania wobec dawcy. Mnich z góry Synaj przywołuje w tym kontekście następujące zdarzenie:

Ktoś mi opowiadał, że kiedyś pewien pobożny chrześcijanin przyszedł do Raithu i rozdał braciom po jednej monecie. I podobnie podarował monetę jednemu z tamtejszych pustelników. Następnej nocy pustelnik [we śnie] zauważył pole pełne cierni i mnichów, którzy je plewili. I ktoś powiedział

of Sinai's teaching on body and soul, w: Desire and Denial in Byzantium, ed. L. James, Aldershot 1999, s. 49-56; J.A. Munitiz, *The Predetermination of Death: The Contribution of Anastasios of Sinai and Nikephoros Blemmydes to a Perennial Byzantine Problem*, „Dumbarton Oaks Papers” 55 (2001) s. 9-20; J.A. Munitiz, *Anastasian Questions and Answers among the Sinai New Finds*, „Revue des Etudes Byzantines” 60 (2002) s. 201-209; J.A. Munitiz, *In the steps of Anastasios of Sinai: Later Traces of his Erotapokriseis*, w: *Philomathestatos: Studies presented to Jacques Noret*, red. B. Janssens – B. Roosen – P. Van Deun, Leuven 2004, s. 435-454.

²⁰ *Anastasii Sinaitae Quaestiones et responsiones*.

²¹ K.-H. Uthemann, *Anastasios Sinaites. Byzantinisches Christentum in den ersten Jahrzehnten unter arabischer Herrschaft*, t. 2, Berlin – Boston 2015, s. 811-845.

do niego: „Wydź! Wycinaj i ty ciernie na polu tego, który dał ci pieniądze, ponieważ wzięłeś zapłatę”. Wczesnym więc rankiem pustelnik wezwał tego człowieka i oddał mu monetę, mówiąc do niego: „Weź, bracie, to, co mi dałeś; nie jest moim zadaniem wycinanie cierni grzechów u innych osób; obym mógł siebie samego z nich oczyścić”²².

Otrzymanie jałmużny, nawet niewielkiej, zobowiązuje do troski o ofiarodawcę. Odbiorca staje się odpowiedzialny za dawcę, bierze niejako na siebie jego walkę z grzechami i odtąd pracuje na rzecz jego zbawienia. W ujęciu mnicha z góry Synaj oznacza to w gruncie rzeczy zmniejszenie troski o własne zbawienie, a skoncentrowanie się na walce o cudze zbawienie. A to może być groźne dla przyszłości otrzymującego jałmużnę. Anastazy zdaje się w tym kontekście wyraźnie rozdzielać swoje i cudze zbawienie, jak gdyby troska o los drugiego człowieka utrudniała osiągnięcie zbawienia. Przyjęcie jałmużny jest w ujęciu mnicha z góry Synaj czymś niezmiernie ryzykownym.

2. Znaczenie i wielkość jałmużny

Anastazy mierzy się zarówno z pytaniem, jak często dawać jałmużnę, jak i w jakiej ona powinna być wielkości. To pierwsze zagadnienie omawia w kontekście grzechu. Częstotliwość dawania jałmużny związana jest z częstotliwością popełniania grzechów. Istnieje w tym zakresie współproporcjonalność. Sporadyczność grzeszenia sprawia, że jałmużnę można dawać sporadycznie. Wraz ze wzrostem częstotliwości popełniania grzechów wzrasta konieczność częstszego dawania jałmużny²³.

Jałmużna, w przekonaniu autora *Quaestiones et responsiones*, posiada ogromną wartość, ponieważ chroni przed karą za grzechy i to nawet za bardzo poważne wykroczenia. Nawet jednorazowy czyn może doprowadzić do odpuszczenia grzechów. Tak było w przypadku nierządnic Rachab czy łotra na krzyżu²⁴. Anastazy ilustruje to zagadnienie, odwołując się do dzie-

²² Anastasii Sinaitae *Quaestiones et responsiones* 41, 3. Pierwsza liczba oznacza numer pytania, podczas gdy druga odnosi się do odpowiedzi, która zazwyczaj, chociaż nie zawsze, obejmuje kilka punktów. Zdarza się, że Anastazy odpowiada bardzo krótko. W takim wypadku w cytacji pojawia się tylko pierwsza liczba. Wszystkie przytoczone w tekście tłumaczenia zostały dokonane z języka greckiego przez autorów artykułu.

²³ Por. Anastasii Sinaitae *Quaestiones et responsiones* 35, 1.

²⁴ Por. Anastasii Sinaitae *Quaestiones et responsiones* 10.

ła Jana Moschosa *Duchowa łąka*²⁵. Przywołuje przykład cesarza Zenona, który uwiódł kobietę i mimo to nie został ukarany. Obroniła go dawana przez niego jałmużna. W wersji mnicha z góry Synaj to wydarzenie miało następujący przebieg:

I jeszcze z innego źródła dowiadujemy się, że często dzięki jałmużnie są nam odpuszczane grzechy. Albowiem gdy cesarz Zenon uwiódł jakąś młodą dziewczę i porzucił ją, matka tej dziewczyny uskarżała się na cesarza do Świętej Bożej Rodzicielki. I ukazała się jej Święta Dziewica, mówiąc: „Wierz mi, kobieto, wiele razy pragnęłam odplacić Zenonowi [za jego niegodziwość], ale powstrzymuje mnie jego ręka dająca jałmużnę”²⁶.

Moc jałmużny nie jest jednak nieograniczona, nie działa automatycznie. Ściśle wiąże się zarówno z pewnymi warunkami wstępnymi, jak i z postawą człowieka. Jeśli zabraknie miłości i właściwej intencji, staje się ona beużyteczna²⁷. Ponadto Anastazy wskazuje na błędne przekonanie niektórych, że jałmużna nie wymaga radykalnej przemiany życia. Wielu uważa – zaznacza mnich z góry Synaj – że mogą czynić wiele jałmużny, ale jednocześnie nienawidzą bliźnich, ubliżają im, są zarozumiali, niesprawiedliwi, mściwi, zazdrośni. Z powodu tych wszystkich wad ich jałmużna staje się beużyteczna²⁸.

A co z osobami, które nie uwierzyły w Chrystusa? Czy ich jałmużna ma jakiś sens? Czy przyniesie jakiegokolwiek owoce? Anastazy podkreśla, że dobro czynione przez Greków i Samarytan ma wartość i spotka się z nagrodą. Dawanie jałmużny nie oznacza jednak automatycznie zbawienia. Do tego potrzebne jest narodzenie z wody i Ducha Świętego. Dawca jałmużny zostanie jednak nagrodzony albo w tym życiu, albo w przyszłym. Może chodzić zarówno o lepsze warunki życia ziemskiego (dobrobyt, bogactwo, komfort życia, przyjemności) lub mniejszą karę po śmierci. Mnich z góry Synaj odwołuje się w tym kontekście do dwóch fragmentów biblijnych. Chodzi o słowa Abrahama skierowane do bogacza: „Przypomnij sobie, że otrzymałeś twoje dobra w swoim życiu” (Łk 16,25). Sugerują one, że za

²⁵ Por. Jan Moschos, *Pratum Spirituale* 175, PG 87/3, 3044.

²⁶ Anastasii Sinaitae *Quaestiones et responsiones* 41, 4.

²⁷ Por. Anastasii Sinaitae *Quaestiones et responsiones* 92, 2.

²⁸ Por. Anastasii Sinaitae *Quaestiones et responsiones* 92, 1. Anastazy podejmuje również temat recydywistów, ludzi nieusatnnie powracających do swoich grzechów. Nie rozstrzyga kwestii ich zbawienia, stwierdzając, że jest to sprawa samego Boga. Por. Anastasii Sinaitae *Quaestiones et responsiones* 11.

swoje dobre czyny otrzymał on nagrodę na ziemi. Wypowiedź Jezusa o istnieniu wielu mieszkań w niebie (J 14,2) pozwala Anastazemu wyprowadzić wnioski, że analogicznie istnieje dla grzeszników wiele różnych kar²⁹. Mnich z Synaju wydaje się interpretować greckie słowo *mone* na oznaczenie stopniowości nagród. Skoro istnieją różne mieszkania (w sensie różne nagrody), to istnieje także zróżnicowanie wśród tych, którzy zostają potępieni. Jałmużna zmniejszy ich karę po śmierci.

Komentując z kolei słowa Piotra, że w każdym narodzie miłym Bogu jest ten, kto boi się Pana i czyni sprawiedliwość (Dz 10,35), Anastazy stwierdza, że padły one w momencie, gdy niemal cały świat był niewierzący. Ci zatem, którzy żyli wcześniej (np. Hiob), mogli się podobać Bogu, chociaż nie znali Chrystusa. Mnich z Synaju stawia jednak następujące pytanie: „Jak może być miły Bogu ten, który nie czci Jego Syna i nie wierzy Jego nauce?”. I stwierdza, że taka osoba ani nie boi się Boga, ani nie czyni sprawiedliwości³⁰.

Anastazy podejmuje kwestię jałmużny i dobrych uczynków także w kontekście życia po śmierci. Odwołując się do słów św. Pawła „Aby każdy z nas otrzymał odpłatę za to, co uczynił za pośrednictwem ciała, za czyny dobre lub złe” (2Kor 5,10), stwierdza, że sama dusza nic nie może uczynić. Jej działanie ściśle wiąże się z ciałem, ponieważ działa przez ciało. Po śmierci nie ma zatem możliwości czynienia dobra czy zła, a jedynie można doświadczać szczęścia lub bólu³¹. Wraz ze śmiercią kończy się zatem możliwość aktywnego działania, a pozostaje jedynie możliwość biernej percepcji.

A czy mogą zostać przeznaczone na jałmużnę pieniądze zdobyte w sposób niegodziwy? Anastazy myśli w tym kontekście o środkach pozyskanych w wyniku kradzieży albo niesprawiedliwości. Odpowiada następująco:

Istnieją różne rodzaje zarówno kradzieży, jak i niesprawiedliwości. Czymś innym jest zdefraudowanie pieniędzy należących do świątyni, a czymś innym – należących do ludzi niewierzących, dochodów pochodzących z ziemi albo morza. Czymś innym jest niesprawiedliwe traktowanie rolników i biednych, a czymś innym – zabieranie niegodziwym bogaczom i chciwcom. Jednakże Bogu nie chodzi o wielość rzeczy, lecz jedynie o intencję. Jeśli w ogóle nie jesteś w stanie powstrzymać się od niesprawiedliwości, lepiej jest dla ciebie, żebyś rzeczy pochodzące z niesprawiedliwych działań przeznaczył na dobre

²⁹ Por. Anastasii Sinaitae *Quaestiones et responsiones* 7.

³⁰ Por. Anastasii Sinaitae *Quaestiones et responsiones* 8, 1-3.

³¹ Por. Anastasii Sinaitae *Quaestiones et responsiones* 21, 3.

cele, a nie na złe. Jest jasne, że zyski pochodzące z działań niesprawdliwych względem biednych i rolników nie mogą być przyjęte przez Boga i są przeklęte³².

Odpowiedź Anastazego nie jest zatem jednoznaczna. Różnicuje rozstrzygnięcie w zależności od źródła pochodzenia pieniędzy. Ostatecznie zatem, niezależnie od sposobu ich pozyskania, lepiej jest je przeznaczyć na dobre cele aniżeli na złe. Nie oznacza to jednak, że jałmużna zostanie przez Boga zaakceptowana. Pieniądze zabrane biednym i rolnikom nie mogą być przez Boga przyjęte.

Mnich z Synaju mierzy się również z odpowiedzią na pytanie, jak wielką jałmużnę należy dawać. Chociaż nie daje precyzyjnego rozstrzygnięcia tej kwestii, to jednak wskazuje na przykład ludzi innych religii, którzy byli w stanie składać w ofierze bogom swoje dzieci. Anastazy pisze: „Skoro Grecy i ci, którzy nie przestrzegali Prawa, składali swoim bogom³³ w ofierze własnych synów i córki, to co my mamy na swoją obronę? Gdybyśmy nawet złożyli Bogu w ofierze swoje własne ciało, nie uczynilibyśmy nic godnego darów, które otrzymaliśmy”³⁴.

Autor *Quaestiones et responsiones* nie daje zatem górnej granicy wysokości jałmużny. Poszerza jednak jej perspektywę. Nie chodzi tylko o dawanie ofiar pieniężnych, ale o coś więcej: o oddanie Bogu samego siebie. Idąc dalej za jego myślą, należałoby stwierdzić, że zgoda na oddanie życia, zgoda na męczeństwo byłyby formą jałmużny.

Anastazy pogłębia ten temat, widząc w jałmużnie przejaw nieustannej modlitwy. Odpowiadając na pytanie, jak połączyć nieustanną modlitwę z troską o dom i dzieci, stwierdza, że dowodem na to, że nie chodzi w tym przypadku tylko o modlitwę ustną, są słowa Jezusa: „Nie każdy, który mi mówi: Panie, Panie, wejdzie do Królestwa Niebieskiego, ale ten, który czyni wolę Tego, który Mnie posłał” (Mt 7,21). Według mnicha z Synaju ten modli się nieustannie, kto regularnie spełnia dobre uczynki, czy to mające postać dobroczynności, czy to ukierunkowane na służbę Bogu³⁵. Chodzi więc o modlitwę czynem. W tym ujęciu jałmużna jest elementem modlitwy nieustannej.

³² Anastasii Sinaitae *Quaestiones et responsiones* 44, 1-2.

³³ Niektóre manuskrypty dzieła Anastazego dodają w tym miejscu słowa „albo raczej swoim demonom”.

³⁴ Anastasii Sinaitae *Quaestiones et responsiones* 55.

³⁵ Anastasii Sinaitae *Quaestiones et responsiones* 24.

3. Dawanie jałmużny

Dzielenie się posiadanymi dobrami jest w przekonaniu Anastazego obowiązkiem. Jeśli bowiem ktoś posiada wystarczająco dużo bogactwa i może innym pomóc, chroniąc ich przed głodem, zadłużeniem lub więzieniem, a tego nie czyni, to zostanie potępiony jako oszust i morderca. Według mnicha z góry Synaj wszystko inne poza tym, co niezbędne, to niegodziwa mamona³⁶. Nie oznacza to jednak, że podchodzi on negatywnie do samego bogactwa. Przytacza przykłady ludzi posiadających liczne dobra i cieszących się Bożym błogosławieństwem (Abraham, Józef, Hiob, Mojżesz, Dawid)³⁷. Chodzi mu raczej o brak empatii i niereagowanie na potrzeby innych, aniżeli negatywne postrzeżenie bogactwa.

Anastazy dostrzega w czasach, w których żyje, wielu ludzi w trudnej sytuacji życiowej. Widzi wśród wierzących w Chrystusa wiele osamotnienia, cierpień, głodu. To rodzi w nim pytanie o przyszły sąd. Jak będzie można wytłumaczyć się przed Bogiem za brak reagowania?³⁸ Daje w tym kontekście ważną radę. Wzywa do myślenia zarówno o potrzebujących, jak i o sobie. Chodzi o empatię względem innych i o poczucie własnej grzeszności. Mnich z góry Synaj daje następujące wskazówki:

Kiedy zasiadasz do swojego stołu i widzisz obfitość różnych potraw postawionych przed tobą, ciężko wzdychasz i krytykujesz siebie samego, mówiąc: „Mój Boże, uczyni mnie, grzesznika, nienagannym w obliczu tych Twoich dobrodziejstw! Ilu naszych braci pragnie w tej właśnie chwili kawałka chleba! Ilu jest w tej właśnie chwili na pustyni takich, którzy nie mają nawet wody, aby zaspokoić pragnienie! Ilu nie ma nawet cienia, a są paleni żarem słońca!”. Podobnie, kiedy kładziesz się do łóżka, kiedy zasypiasz, rozmyślaj nad tym, a także wtedy, kiedy jesteś w łaźni, w kościele, na rynku. Poczytuj siebie za nieszczęśliwego i płacz nad sobą. Wierzę, że każdy, kto czyni taką refleksję i oskarża siebie, znajdzie u Boga zmiłowanie³⁹.

Anastazy wskazuje na niebezpieczeństwo oskarżania Boga o taki, a nie inny stan posiadania. Według niego są tacy, którzy dyspensują się od dawania jałmużny, twierdząc, że Bóg dał im wszystko po to, aby jedli, pili i używali, a przecież gdyby taka była Jego wola, to dałyby te dobra również osobie

³⁶ Por. Anastasii Sinaitae *Quaestiones et responsiones* 83.

³⁷ Por. Anastasii Sinaitae *Quaestiones et responsiones* 88, 3.

³⁸ Por. Anastasii Sinaitae *Quaestiones et responsiones* 88, 4.

³⁹ Anastasii Sinaitae *Quaestiones et responsiones* 88, 5.

biednej, aby również mogła z nich korzystać. Kto tak mówi – konkluduje mnich z góry Synaj – zamyka sobie bramy do królestwa niebieskiego⁴⁰.

Quaestiones et responsiones zawierają także odpowiedź na pytanie o to, komu dawać jałmużnę. Sugerują w ten sposób, że ważne jest nie tylko jej dawanie, ale także jej odpowiednie ukierunkowanie. Na pytanie, czy składać jałmużnę w kościele czy też obdarzać nią biednych i nędzarzy, mnich z góry Synaj odpowiada, że jedno i drugie jest niezbędne. Czyni jednak ważne rozróżnienie. Tylko dawanie jałmużny biednym, przybyszom, nagim i więźniom jest chwalone przez Pana w słowach zapowiadających Sąd Ostateczny (Mt 25,35-40). Wspieranie kościołów (wspólnot) jest przez niego zalecane, ale nie należy tego czynić w sposób bezkrytyczny. Należy wspierać te, które są biedne, a być ostrożnym przy wspieraniu kościołów bogatych, ponieważ w tym przypadku nie wiadomo, co się dzieje z ofiarami. Wiele kościołów bowiem, zebrawszy ponad swoje potrzeby, źle gospodaruje pieniędzmi. Zdarza się, że te bogate wspólnoty zostają ograbione przez barbarzyńców⁴¹.

Anastazy sugeruje, że wspieranie biednych kościołów oznacza, że z konieczności natychmiast przeznaczają one ofiary na rzeczy najpotrzebniejsze. W przypadku wspólnot bogatszych dochodzi do kumulowania ofiar, odkładania ich na przyszłość, złego gospodarowania nimi, a czasem ich utraty. Priorytetem jest więc wspieranie biednych, czy to ludzi, czy kościołów.

Mnich z góry Synaj jest również świadkiem złych postaw, a nawet kalumnii pod adresem osób dających jałmużnę. Przytacza w tym kontekście osobiste świadectwo:

Otóż znam kogoś, kto wspierał lud i nauczał rzesze i z tego powodu otrzymał od wielu [darczyńców] fundusze, które wydał na biednych oraz na wykup jeńców. Następnie z diabelskiego poduszczenia niektórzy zaczęli rozpowszechniać kalumnie na jego temat, doprowadzając do tego, że ludzie nie przyjmowali już od niego dalszej pomocy, fundusze zostały obcięte, a biedni ponieśli szkodę. Potem oni okazali przed nim skrucę i otrzymali od niego przebaczenie, a później zostali opętani przez złe duchy z powodu osądu przez ludzi, których wprowadzili w błąd⁴².

Odwołując się do tego przykładu, Anastazy usiłuje odpowiedzieć na pytanie o relację między ludzkim i boskim przebaczeniem. To pierwsze nie

⁴⁰ Por. Anastasii Sinaitae *Quaestiones et responsiones* 88, 6.

⁴¹ Por. Anastasii Sinaitae *Quaestiones et responsiones* 58.

⁴² Anastasii Sinaitae *Quaestiones et responsiones* 32, 2.

oznacza automatycznie tego drugiego. Dlatego chociaż niesłusznie oskarżony człowiek przebaczył swoim krzywdzicielom, to jednak spotkała ich za to kara, którą było opętanie przez demony⁴³.

4. Podsumowanie

Anastazy Synaita tak szeroko i wieloaspektowo traktuje kwestię jałmużny, że można mówić o pewnego rodzaju jego własnej jej koncepcji. Mnich z góry Synaj podejmuje swoją refleksję nad zagadnieniem jałmużny w kontekście życia i śmierci, wiary i niewiary, dawcy i biorcy. Przeprowadzone analizy pozwalają sformułować następujące wnioski.

(1) Należy być bardzo ostrożnym w przyjmowaniu jałmużny, ponieważ w ten sposób bierze się na siebie poważne zobowiązania. Przyjęcie jałmużny może prowadzić do zaniedbania troski o własne zbawienie na rzecz zbawienia innych. (2) Jałmużna, nawet jednorazowa i niewielka, ma ogromną wartość, ponieważ potrafi doprowadzić do zgładzenia grzechów. I jest to najważniejsza według Anastazego droga do ich odpuszczenia. Konieczność dawania jałmużny wzrasta wraz z częstotliwością popełniania grzechów. Możliwość jej dawania kończy się w momencie śmierci. (3) Dawca jałmużny nie powinien jej dawać bezrefleksyjnie. Winien rozeznaczyć stan odbiorcy, na ile on jej rzeczywiście potrzebuje. Dawanie bogatym może być związane z jakąś formą marnotrawstwa. Nie każda jałmużna zostanie przez Boga przyjęta. Zależy to nie tylko od intencji i nawrócenia, ale i od pochodzenia środków, które są na nią przeznaczane. (4) Jałmużna nie działa automatycznie. Wymaga zarówno odpowiedniej intencji, jak i osobistego nawrócenia.

Krążące w średniowieczu liczne wersje *Quaestiones et responsiones* oraz wielka popularność tego dzieła rodzą pytanie o stan jego recepcji w kolejnych wiekach. Z pewnością warto byłoby prześledzić nie tylko jego różne wersje, modyfikacje w nim dokonywane, ale i wpływ na kolejnych autorów.

⁴³ Na potwierdzenie swojego rozstrzygnięcia mnich z Góry Synaj przytacza przykład siostry Mojżesza. Chociaż brat jej przebaczył, to i tak spotkała ją kara od Boga. Por. Anastasii Sinaitae *Quaestiones et responsiones* 32, 1.

The Concept of Almsgiving in the *Quaestiones et responsiones* of Anastasius Sinaita

(summary)

This article presents the thought of Anastasius the Sinaitic on almsgiving contained in *Quaestiones et responsiones*. It is divided into three parts: receiving alms, their amount and frequency, and the giver. The monk of Mount Sinai particularly emphasizes the need to be cautious in receiving alms because it involves serious obligations. The recipient of alms is to be concerned about the salvation of the giver, which means neglecting the concern to overcome his own sins. In this way, the salvation of others is somehow contrasted with the concern for one's own salvation. This is one of Anastasius' most surprising views. His novelty in presenting almsgiving lies in presenting it in the context of faith and unbelief, life and death, giver and recipient, institution and individual.

Keywords: Anastasius Sinaita; *Questions and Answers*; almsgiving

Koncepcja jałmużny w *Quaestiones et responsiones* Anastazego Synaity

(streszczenie)

Artykuł prezentuje zawartą w *Quaestiones et responsiones* myśl Anastazego Synaity odnoszącą się do jałmużny. Opracowanie składa się z trzech części, które dotyczą przyjmowania jałmużny, jej wielkości i częstotliwości, a także jej dawcy. Mnich z góry Synaj szczególnie podkreśla konieczność zachowania ostrożności w przyjmowaniu jałmużny, ponieważ wiążą się z tym poważne zobowiązania. Przyjmujący jałmużnę ma się troszczyć o zbawienie dawcy, co oznacza zaniebdanie troski o pokonanie własnych grzechów. W ten sposób zbawienie innych jest w jakiś sposób przeciwstawione trosce o własne zbawienie. Jest to jeden z najbardziej zaskakujących poglądów Anastazego. Jego nowatorstwo w prezentowaniu jałmużny polega na przedstawieniu jej w kontekście wiary i niewiary, życia i śmierci, dawcy i biorcy, instytucji i jednostki.

Słowa kluczowe: Anastazy Synaita; *Quaestiones et responsiones*; jałmużna

Bibliografia

Źródła

Anastasio Sinaitae Quaestiones et responsiones, ed. M. Richard – J.A. Munitiz, Turnhout – Leuven 2006, tł. J.A. Munitiz, Anastasios of Sinai, *Questions and Answers*, Turnhout 2011; tł. S. Rinaldi, Anastasio Sinaita, *Domande e riposte bizzarre*, ed. M. Richard – J.A. Munitiz, Bologna 2018.

Anastasioi Sinaitae Sermones duo in constitudinem hominis secundum imaginem Dei, necnon opuscula adversus monotheletas, ed. K.-H. Uthemann, Turnhout – Leuven 1985.

Anastasioi Sinaitae Viae Dux, ed. K.-H. Uthemann, Turnhout – Leuven 2006.

Opracowania

- Arabatzi Ch.A., *Patristic Hermeneutics 4th-14th century*, Columbia 2013.
- Bardy G., *La littérature patristique des Quaestiones et Responsiones sur l'Esriture Sainte*, „Revue Biblique” 42 (1933) s. 328-352.
- Erotapokriseis, *Early Christian Question-and-Answer Literature in Context: Proceedings of the Utrecht Colloquium, 13-14 October 2003*, ed. A. Volgers – C. Zamagni, Leuven – Paris – Dudley 2004.
- Gretser J., *Sancti Anastasio Sinaitae, Patriarchae Antiocheni Quaestiones et responsiones de variis argumentis CLIV, nunc primum graece et latine cum insigni auctario publicatae*, Ingilstadt 1617.
- Griffith S.H., *Anastasios of Sinai, the Hodegos and the Muslims*, „The Greek Orthodox Theological Review” 32 (1987) s. 341-358.
- Hervet G., *Anastasioi Episcopi Niceni Responsio ad orthodoxorum aliquorum christianorum Interrogationes de diversis capitibus ecclesiasticis*, Paris 1575.
- Hiéromoine Nicolas (Molinier), *Anastase le Sinaïte, Trois Homélie*, Paris 2013.
- Kampgmüller B., *De Anastasio Sinaita*, Würzburg 1865.
- Munitiz J.A., *Anastasioi Questions and Answers among the Sinai New Finds*, „Revue des Etudes Byzantines” 60 (2002) s. 201-209.
- Munitiz J.A., *Anastasios of Sinai's teaching on body and soul, w: Desire and Denial in Byzantium*, red. L. James, Aldershot 1999, s. 49-56.
- Munitiz J.A., *Catechisms in the making: Questions and answers in the eighth century and today* (Aquinas Memorial Lecture 1993), Brisbane 1993.
- Munitiz J.A., *In the steps of Anastasio of Sinai: Later Traces of his Erotapokriseis, w: Philomathestatos: Studies presented to Jacques Noret*, ed. B. Janssens – B. Roosen – P. Van Deun, Leuven 2004, s. 435-454.
- Munitiz J.A., *The Predetermination of Death: The Contribution of Anastasio of Sinai and Nikephoros Blemmydes to a Perennial Byzantine Problem*, „Dumbarton Oaks Papers” 55 (2001) s. 9-20.
- Perrone L., *Questions and responses. Exegetical Method and Literary Genre: Some Preliminaries*, w: *The Oxford Handbook of Early Christian Biblical Interpretation*, red. P.M. Blowers – P.W. Martens, Oxford 2019, s. 198-209.
- Piasecki D., *Mysterium mortis w ujęciu Anastazego Synaity*, „Vox Patrum” 72 (2019) s. 543-557.
- Przyszychowska M., *Czy O definicjach (Liber de definitionibus) Pseudo-Atanazego z Aleksandrii to drugi rozdział Przewodnika (Viae Dux) Anastazego z Synaju?*, „E-Patologos” 4/1 (2019) s. 50-92.

Richard M., *Les veritables ,Questions et Réponses d'Anastase le Sinaite*, „Bulletin de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes” 14 (1967-1969) s. 39-56.

Sakkos S.N., *Peri Anastasion Sinaiton*, Thessaloniki 1964.

Stawiszyński W., *Bibliografia patrystyczna 1901-2016*, Kraków 2017.

Uthemann K.-H., *Anastasios Sinaites. Byzantinisches Christentum in den ersten Jahrzehnten unter arabischer Herrschaft*, t. 1-2, Berlin – Boston 2015.

Uthemann K.-H., *Studien zu Anastasios Sinaites. Mit einem Anhang zu Anastasios I. von Antiochien*, Berlin – Boston 2017.

Ks. Oleksandr Kashchuk¹

Św. Maksym Wyznawca wobec doktryny o jednym działaniu w Chrystusie

W Aleksandrii w 633 roku zostało zawarte porozumienie między zwolennikami Soboru Chalcedońskiego z 451 roku a jego przeciwnikami – monofizytami, którzy uważali, że sobór *de facto* stał po stronie Nestoriusza, a odrzucał doktrynę Cyryla z Aleksandrii. Dokument kompromisowy utrzymywał, że jedność osoby Chrystusa wyrażała się w jedności Jego działania: jeden i ten sam Chrystus i Syn sprawował czyny boskie oraz ludzkie przez jedno bosko-ludzkie działanie (θεανδρική), zgodnie ze słowami, jak wtedy uważano, św. Dionizego Areopagity².

Była to oficjalna proklamacja monoenergizmu, doktryny o jednym działaniu w Chrystusie. Jednym z teologów, który zajął aktywne stanowisko wobec tej doktryny, był św. Maksym Wyznawca (ok. 580-662). Przedstawienie jego pozycji wobec doktryny o jednym działaniu w Chrystusie stanowi cel naszego artykułu. W pracy zostanie omówione stanowisko św. Maksyma

¹ Ks. dr hab. Oleksandr Kashchuk, pracownik naukowy w Katedrze Historii Wieków Średnich i Bizantynistyki na Wydziale Historycznym Uniwersytetu im. Iwana Franki we Lwowie oraz w Katedrze Teologii na Wydziale Filozoficzno-Teologicznym Ukraińskiego Katolickiego Uniwersytetu we Lwowie; e-mail: oleks_andr@ucu.edu.ua; ORCID: 0000-0001-6302-1851.

² *Satisfactio facta inter Cyrum et eos qui erant ex parte Theodosianorum*, ACO II/2,2, s. 598,19-22. Sam Pseudo-Dionizy nie używa słowa „jedna”. Por. Pseudo-Dionysius Areopagita, *Epistula IV ad Gaium* 161, w: *Corpus Dionysiacum: Pseudo-Dionysius Areopagita*, red. G. Heil – A.M. Ritter, Berlin – New York 1991, s. 161: „[...] ἀλλ᾽ ἀνδρωθέντος θεοῦ, καινήν τινα τὴν θεανδρικήν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένους”. Na temat nauczania Dionizego w tym zakresie, zob. O. Kashchuk, *Logos-Sarx Christology and the Sixth-Century Miaenergism*, *VoxP* 67 (2017) s. 209-210. Na temat propagowania monoenergizmu przed porozumieniem zawartym w Aleksandrii w 633 roku, zob. O. Kashchuk, *The Promotion of Miaenergism as a Challenge to Identity of Non-Chalcedonian Christianity*, *VoxP* 69 (2018) s. 257-283.

w okresie tuż po oficjalnej proklamacji monoenergizmu w 633 roku, a przed rozwojem nauki o dwóch wolach w Chrystusie ok. 640 roku³.

1. Maksym Wyznawca jako obrońca doktryny o dwóch naturach w Chrystusie

Maksym Wyznawca rozwijał swoje chrystologiczne poglądy pod wpływem Sofroniusza z Jerozolimy (ok. 560-638)⁴, który zdecydowanie wrogo ustosunkował się wobec doktryny monoenergizmu⁵. Przed zawarciem porozumienia w Aleksandrii zarówno Sofroniusz, jak i Maksym wraz z innymi mnichami przebywali w Afryce jako uchodźcy wskutek najazdów Persów⁶. Maksym został wtedy bliskim przyjacielem Sofroniusza, który był przełożonym we wspólnocie mniszej oraz jego nauczycielem w zakresie teologii oraz duchowości⁷. Zarówno więc przebywanie w środowisku aleksandryjskim, jak też Sofroniusz znacząco wpłynęli na rozwój i dojrzałość myśli teologicznej św. Maksyma⁸. W jednym ze swoich listów Wyznawca wymienił imię abby Sofroniusza jako obrońcy boskiego dogmatu⁹. Wskazuje to na jego uznanie wobec teologicznej tradycji pielęgnowanej przez Sofroniusza. Interesującym jest fakt, iż syryjski *Żywot* Maksyma Wyznawcy ukazuje, że wpływ obu mnichów był wzajemny: Maksym został przedstawiony jako ten, który skłonił Sofroniusza do orygenizmu, czyli w rozumieniu autora *Żywotu* do różnego rodzaju niepo-

³ Szerzej na temat chronologii omawianego okresu, zob. O. Kashchuk, *Monotelitstvo u Vizantii VII stolittia: doktryna, polityka ta ideolohiia vlady*, Lviv 2019, s. 119-132.

⁴ G.C. Berthold, *The Cappadocian Roots of Maximus the Confessor*, w: *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur (Fribourg, 2-5 septembre 1980)*, red. F. Heinzer – Ch. Schönborn, Fribourg 1982, s. 51-52.

⁵ Ten temat został omówiony w artykule: O. Kashchuk, *Sophronius, a Monk of Palestine, and Miaenergism. The Tension Between Exactness and Ambiguity*, *VoxP* 70 (2018) s. 259-280.

⁶ Maximus Confessor, *Diffloratio ex Epistola ejusdem sancti Maximi scripta ad Petrum Illustrem*, PG 91, 142A.

⁷ Ch. von Schönborn, *Sophrone de Jérusalem: vie monastique et confession dogmatique*, *Théologie Historique* 20, Paris 1972, s. 75-78. Por. J. Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism. A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries*, Washington 1995, s. 348.

⁸ Ph. Booth, *Crisis of Empire. Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity*. Berkeley – Los Angeles – London 2014, s. 148 i 179-180.

⁹ Maximus Confessor, *Epistola* 13, PG 91, 533A.

prawności teologicznych¹⁰. Sofroniusz z kolei chwalił Maksyma jako człowieka obdarzonego wysokim rozumieniem¹¹.

Niemniej jednak Maksym Wyznawca jest niezależnym oraz twórczym myślicielem¹². Generalnie uważa się go za wybitnego teologa reprezentującego tradycję neochalcedońską¹³. D. Bathrellos zalicza go nawet do tzw. radykalnych neochalcedończyków¹⁴. C. Hovorun natomiast przedstawia jego osobę jako umiarkowanego teologa neochalcedońskiego¹⁵, którego oryginalność można zrozumieć tylko w kontekście kontrowersji monoteleckiej¹⁶.

Maksym Wyznawca zainteresował się debatą na temat działania w Chrystusie już po zawarciu porozumienia w Aleksandrii w 633 roku. W dziełach napisanych w latach 629-633¹⁷ nie związanych z kontekstem

¹⁰ George of Resh'aina, *An Early Syriac Life of Maximus the Confessor* VII-VIII, w: AnBol 91 (1973) s. 315. Obwinienie w orygenizmie może być rozumiane jako obwinienie w herezji. Zob. *Relatio motionis*, CCSG 39: *Scripta Saeculi VII Vitam Maximi Confessoris Illustrantia*, red. P. Allen – B. Neil, Turnhout – Leuven 1999, s. 29, 225-227. Zob. M. Jankowiak, *Żywoty Maksymusa Wyznawcy*, w: *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności*, red. T. Derda – E. Wipszycka, *Studia Źródłoznawcze* 5, Kraków 2004, s. 178-179.

¹¹ George of Resh'aina, *An Early Syriac Life of Maximus the Confessor* VI, s. 315.

¹² Berthold, *The Cappadocian Roots of Maximus the Confessor*, s. 50.

¹³ L. Thunberg, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1965, s. 11 i 37-50; J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska: historia i doktryna*, tł. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 48; J.P. Farrell, *Free Choice in St. Maximus the Confessor*, *Free Choice in St. Maximus the Confessor*, South Canan 1989, s. 26; K.-H. Uthemann, *Das Anthropologische Modell der Hypostatischen Union bei Maximus Confessor. Zur innerchalkedonischen Transformation eines Paradigmas*, w: *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur (Fribourg, 2-5 septembre 1980)*, red. F. Heinzer – Ch. Schönborn, Fribourg 1982, s. 223-233. J. Pelikan, *The Place of Maximus Confessor in the History of Christian thought*, w: *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur (Fribourg, 2-5 septembre 1980)*, red. F. Heinzer – Ch. Schönborn, Fribourg 1982, s. 387-402.

¹⁴ Maximus Confessor, *Epistola* 12, PG 91, 468D. Por. D. Bathrellos, *The Byzantine Christ. Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, New York 2004, s. 113.

¹⁵ C. Hovorun, *Maximus, a Cautious Neo-Chalcedonian*, w: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, red. P. Allen – B. Neil, Oxford 2015, s. 115-117.

¹⁶ C. Hovorun, *Will, Action and Freedom: Christological Controversies in the Seventh Century*, *The Medieval Mediterranean. Peoples, Economies and Cultures* 77, red. H. Kennedy, Leiden – Boston 2008, s. 3.

¹⁷ Na temat dzieł napisanych w tym okresie, zob. M. Jankowiak – Ph. Booth, *A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, w: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, red. P. Allen – B. Neil, Oxford 2015, s. 33-45.

dyskusji na temat działania w Chrystusie, Maksym skupił się na doktrynie o unii hipostatycznej Chrystusa, wyrażając ją w duchu chrystologii neochalcedońskiej. Nauczał, że Chrystus jest jedną złożoną hipostazą (ὑπόστασις μία σύνθετος¹⁸; κατὰ τὴν ὑπόστασιν σύνθετος¹⁹). Jezus istnieje w dwóch naturach – boskiej i ludzkiej – jak gdyby całość z części²⁰. Chrystus jest z dwóch natur i w dwóch naturach (Ὁὐ μόνον γὰρ ἐκ τούτων, ἀλλὰ καὶ ἐν τούτοις)²¹. Maksym bronił pełni ludzkiej natury Jezusa. Utrzymywał, że Chrystus przyjął ciało ożywione duszą, która posiadała umysł. Dusza ta została zjednoczona z Bogiem Słowem w jednej hipostazie²². Tę prawdę Teolog wyraził także, stosując terminologię św. Cyryla z Aleksandrii: „jedna wcielona natura Boga Słowa” (μία τοῦ Θεοῦ Λόγου φύσις σεσαρκωμένη)²³.

Dzieła napisane w okresie przed 633 rokiem nie zawierają odniesienia do działania w Chrystusie za wyjątkiem twierdzenia, które pojawiło się jako drugorzędny i niedoprecyzowany temat w *Liście 13*²⁴, napisanym przed porozumieniem aleksandryjskim z 633 roku²⁵. W *Ambigua*²⁶, napisanych ok. 633 roku²⁷, Maksym mówił o „jednym jedynym działaniu we wszystkim Boga i świętych Boga”²⁸.

Po ogłoszeniu dokumentu porozumienia w Aleksandrii w 633 roku Maksym Wyznawca zaczął się zastanawiać nad tematem działania

¹⁸ Maximus Confessor, *Epistola* 13, PG 91, 525C. Por. Maximus Confessor, *Opusculum* 13, PG 91, 148A.

¹⁹ Maximus Confessor, *Epistola* 15, PG 91, 553D; Maximus Confessor, *Opusculum* 13, PG 91, 148A. Por. N. Madden, *Composite Hypostasis in Maximus Confessor*, *StPatr* 27 (1993) s. 176-177.

²⁰ Maximus Confessor, *Epistola* 13, PG 91, 524D-525A.

²¹ Maximus Confessor, *Epistola* 15, PG 91, 573A. Zob. Maximus Confessor, *Opusculum* 7, PG 91, 73C-D i 80C. Tę ideę rozwijał Leoncjusz z Bizancjum. Zob. Leontius Byzantinus, *Contra Severum*, PG 86/2, 1904A. Por. Bathrellos, *The Byzantine Christ*, s. 109.

²² Maximus Confessor, *Epistola* 13, PG 91, 512D i 525A; Maximus Confessor, *Epistola* 15, PG 91, 553D; Maximus Confessor, *Epistola* 14, PG 91, 536D.

²³ Maximus Confessor, *Epistola* 13, PG 91, 525A. Por. Bathrellos, *The Byzantine Christ*, s. 112.

²⁴ Maximus Confessor, *Epistola* 13, PG 91, 532B.

²⁵ Jankowiak – Booth, *A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, 33.

²⁶ Maximus Confessor, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1076C.

²⁷ Jankowiak – Booth, *A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, s. 28-29 i 37.

²⁸ A. Louth, *Maximus the Confessor*, London – New York 1996, s. 55.

w Chrystusie. *List 15*²⁹, napisany ok. 633 roku³⁰, wyraża początkowe zaangażowanie Wyznawcy w debatę chrystologiczną. List ten mieści w sobie wypowiedź na temat działania w Chrystusie, która jednak jeszcze nie świadczy wyraźnie o doktrynie o dwóch działaniach. Teolog stwierdza, że cierpienie oraz cuda należą do tego samego Chrystusa jako sprawcy, który spełniał zarówno boskie, jak i ludzkie czyny. Boskie czyny pełnił On w sposób cielesny, ponieważ dokonywał cudów za pośrednictwem ciała, które nie zostało pozbawione działania naturalnego. Ludzkie czyny zaś spełniał w sposób boski³¹. Wyznawca ukazuje więc na naturalne działanie ciała Chrystusa, a nie tylko działanie bóstwa. Niemniej jednak Maksym zdaje się raczej podkreślać jedność sprawcy działania w Chrystusie niż skupiać się na charakterze Jego działania.

Podobne stanowisko Wyznawca przedstawia w *Liście 14*³², napisanym ok. 633 roku. Wydaje się, że wyraża w nim pozytywne nastawienie wobec pojednania zwolenników Chalcedonu z monofizytami. Stwierdza, że największym dobrem jest jedność tych, którzy byli rozdzieleni w wierze³³. Maksym nawiązuje do jednej zasady działania w Chrystusie. Odwołanie się do formuły „jednej wcielonej natury Słowa”³⁴ pośrednio ukazuje, że zasadę działania Teolog przypisuje Słowu jako temu, które zarówno spełnia cuda, jak i dobrowolnie doświadcza ludzkiego cierpienia³⁵. Św. Maksym nie rozpatruje jednak relacji między rodzajem działania a naturami w Chrystusie³⁶. Bardziej jest on skupiony na doktrynie o unii hipostatycznej Chrystusa oraz pełni Jego natur niż na analizie kwestii działania³⁷. Może to świadczyć o tym, że Teolog nie miał jeszcze wypracowanych poglądów w zakresie nauki o działaniu Chrystusa.

W *Opusculum 14*³⁸, napisanym ok. 633/634 roku³⁹, Maksym Wyznawca przedstawia krótką definicję terminu „władza” (δύναμις) z odniesieniem

²⁹ PG 91, 543C-576D.

³⁰ M. Jankowiak – Ph. Booth, *A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, s. 43.

³¹ Maximus Confessor, *Epistola 15*, PG 91, 573B.

³² Maximus Confessor, *Epistola 14*, PG 91, 533B-543C.

³³ Maximus Confessor, *Epistola 14*, PG 91, 533B-C.

³⁴ Maximus Confessor, *Epistola 14*, PG 91, 536D.

³⁵ Maximus Confessor, *Epistola 14*, PG 91, 537A.

³⁶ Jankowiak – Booth, *A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, s. 45.

³⁷ Maximus Confessor, *Epistola 14*, PG 91, 536A-537B.

³⁸ PG 91, 149B-153B.

³⁹ Jankowiak – Booth, *A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, s. 34.

do „działania” (ἐνέργεια): działanie jest spełnieniem naturalnej władzy⁴⁰. Władza naturalna więc jest impulsem do działania, a działanie jest przejawem tej władzy. W tym też traktacie Wyznawca wyodrębnia wolę gnomiczną w człowieku⁴¹. Stwierdza on, że naturalna ludzka wola jest istotowym pragnieniem dóbr istniejących według natury. Wola gnomiczna zaś może być wolnym samoporuszaniem się w kierunku dóbr istniejących zarówno według natury, jak i wbrew naturze⁴². W tym stwierdzeniu pojawiają się pierwsze podstawy nauki o ludzkiej woli Chrystusa, ale nie ma stwierdzeń na temat jednego czy dwóch działań w Chrystusie.

Pod koniec 633 albo na początku 634 roku Maksym Wyznawca napisał *List 19*⁴³, adresowany do Pyrrhusa, który przedtem był mnichem palestyńskim, a w czasie napisania listu był przełożonym klasztoru Chryzopolis oraz przyjacielem patriarchy Konstantynopola Sergiusza⁴⁴. Maksym wychwala dokument *Psephos* zakazujący używania sformułowania „jed-

⁴⁰ Maximus Confessor, *Opusculum* 14, PG 91, 153 A: „Δύναμις ἐστὶ, ἔνυλος ἐνέργεια: ἐνέργεια ἄυλος δύναμις. Ἡ πάλιν, ἐνέργεια ἐστὶ δυνάμεως φυσικῆς ἀποτέλεσμα”. Na temat szerokiego i różnorodnego znaczenia terminu ἐνέργεια, zob. Ph.G. Renczes, *Agir de Dieu et Liberté de l’Homme, Recherches sur l’anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur*, Paris 2003, s. 35-44. Pojęcie ἐνέργεια jest obecne w filozofii Arystotelesa (Renczes, *Agir de Dieu et Liberté de l’Homme*, s. 45-57) w neoplatonizmie (Renczes, *Agir de Dieu et Liberté de l’Homme*, s. 74-79), w Piśmie Świętym (Renczes, *Agir de Dieu et Liberté de l’Homme*, p. 85-98) oraz w tradycji patrystycznej (Renczes, *Agir de Dieu et Liberté de l’Homme*, s. 99-126). Szerzej na temat pojęcia ἐνέργεια u Maksyma Wyznawcy, zob. Renczes, *Agir de Dieu et Liberté de l’Homme*, s. 127-185.

⁴¹ Wola gnomiczna jest związana z podjęciem decyzji i wyborem. Jest ona aktualizacją woli naturalnej w konkretnej osobie. Zakłada ona niepewność, wahanie i walkę. Jest to wola czysto ludzka, niedoskonała i dlatego często prowadzi do grzechu. Ona odpowiada nie logosowi natury ludzkiej, lecz sposobowi istnienia jednostki. Zob. O. Kashchuk, *Człowiek jako dynamiczna jednostka duchowo-cieleśna w nauczaniu św. Maksyma Wyznawcy*, *VoxP* 64 (2015) s. 213-214.

⁴² Maximus Confessor, *Opusculum* 14, PG 91, 153B: „Θέλμα φυσικόν ἐστὶν, οὐσιώδης τῶν κατὰ φύσιν συστατικῶν ἔφεσις. Θέλμα γνομικόν ἐστὶν, ἢ ἐφ’ ἐκάτερα τοῦ λογισμοῦ αὐθαίρετος ὁρμή τε καὶ κίνησις”. Podobnie w *Liście 3* (PG 91, 409B-C), napisanym ok. 640 roku, oraz w innych wcześniejszych dziełach (jak np. *Epistola 2*, PG 91, 392D-408C) można zauważyć rozróżnienie między naturalną a gnomiczną wolą u ludzi. Maksym Wyznawca jeszcze nie dostrzegł konieczności rozróżnienia ludzkiej woli w Chrystusie. Zob. P. Parente, *Usò e significato del Θεοκίνητος nella controversia monotelitica*, *REB* 11 (1953) s. 245-246.

⁴³ PG 91, 589C-597B.

⁴⁴ Jankowiak – Booth, *A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, s. 43.

no albo dwa działania”⁴⁵, wydany przez „nowego Mojżesza”, Sergiusza z Konstantynopola. Wydaje się chwalić także nowość w wierze, która stała się narzędziem jednomyślności Kościołów⁴⁶. Maksym utrzymuje, że dokument zachował Tradycję Ojców⁴⁷. Podobnie jak we wcześniejszych dziełach Teolog nadal zdaje się być skupiony na jedności osoby Słowa, które przyjęło ciało. Ta jedność została przejawiona w jedności działającego sprawcy w Chrystusie⁴⁸.

Wyznawca wyraża jednak wątpliwość odnośnie do formuły o jednym działaniu w Chrystusie, gdyż porozumienie zawarte w Aleksandrii uważa za nowość w wierze⁴⁹. Z tego powodu Maksym prosi Pyrrhusa o precyzyjne określenie znaczenia terminów ἐνέργεια oraz ἐνέργημα, a także o wyjaśnienie różnicy między nimi w stosunku do terminów ἔργον i πράξις. Wyznawca przyznaje, że nie rozumie on dokładnie, dlaczego niezbędne jest zaakceptować mówienie i myślenie o jednym działaniu w Chrystusie. Ukazuje, że precyzja wyrazów jest ważna, ponieważ wyraz wskazuje na ideę. Wyznawca jednak przyznaje, iż Ojcowie często poświęcali wyrazy na rzecz idei⁵⁰. W ten sposób Maksym wyraził swoje początkowe krytyczne podejście do porozumienia zawartego w Aleksandrii, które promulgowało doktrynę o jednym bosko-ludzkim działaniu w Chrystusie.

⁴⁵ W czerwcu 633 roku Sergiusz opublikował dokument *Psephos*, zgodnie z którym nie wolno używać sformułowań „jedno działanie” lub „dwa działania”. Venance Grumel (1890-1967) stwierdza, że dokument ten był synodalnym dekretem dogmatycznym. Zob. *Le Patriarcat Byzantin*, Seria I: *Les Regestes Des Actes Du Patriarcat de Constantinople* 280 (279), t. 1: *Les Actes des Patriarches*, z. 1: *Les Regestes de 381 a 715*, red. V. Grumel, Paris 1972, s. 218, # 287. Tekst dokumentu nie zachował się. Prawdopodobnie wzmianka o nim występuje w Sergiuszowym *Epistola ad Honorium* (ACO II/2,2, 546,7-17). Zob. także Sergius Constantinoopolitanus, *Epistola ad Honorium*, ACO II/2,2, 542,1-7 i 544,16-22.

⁴⁶ Maximus Confessor, *Epistola* 19, PG 91, 592B-C. Na temat pozytywnego nastawienia Maksyma Wyznawcy do nauczania o jednym działaniu na początkowym etapie ruchu monoenergistycznego, zob. Bathrellos, *The Byzantine Christ*, s. 193-201.

⁴⁷ Maximus Confessor, *Epistola* 19, PG 91, 592C-D.

⁴⁸ Maximus Confessor, *Epistola* 19, PG 91, 592C-593A.

⁴⁹ Maximus Confessor, *Epistola* 19, PG 91, 592C.

⁵⁰ Maximus Confessor, *Epistola* 19, PG 91, 596B. Por. P. Allen, *Life and Times of Maximus the Confessor*, w: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, red. P. Allen – B. Neil, Oxford 2015, s. 5.

2. Uzasadnienie nauki o dwóch działaniach w Chrystusie

Ostatecznie Teolog wyraził swoje zdecydowane stanowisko wobec tematu działania w Chrystusie w dziele *Ambigua ad Thomam*⁵¹, napisanym w 634 albo w 635 roku⁵². Ojciec Kościoła zwraca uwagę, że osoba Jezusa jest złożona z natur, które w sposób naturalny mają istotowe działania. Chrystus działał w sposób jedyny (ἐνοειδῶς ἐνεργῶν), ale Jego istotowe zdolności natur podlegają rozróżnieniu⁵³. Chrystus prawdziwie został człowiekiem według pełni ludzkiej natury, przyjmując ciało ożywione przez umysł, a zjednoczone z Nim w sposób hipostatyczny⁵⁴. Ciało działało zgodnie z naturą i nie istniało bez naturalnego działania⁵⁵. Po raz pierwszy Maksym wyraźnie stwierdził, że Chrystusowi towarzyszyło ludzkie działanie (ἡ ἀνθρωπίνῃ ἐνέργειᾳ)⁵⁶. Działanie naturalne bowiem jest władzą będącą składnikiem ludzkiej natury i jest wiarygodnym świadectwem o realności ludzkiej natury⁵⁷.

W celu uzasadnienia swojego przekonania na temat dwojakiego charakteru działania Chrystusa Ojciec Kościoła powołuje się na koncepcję logosów obecnych w stworzeniach, które są rozumiane jako idee, modele, zasady lub istoty bytu⁵⁸. Natura ludzka posiada swój własny logos (τῆς

⁵¹ Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem*, CCSG 48, red. B. Janssens, Turnhout 2002.

⁵² M. Jankowiak – Ph. Booth, *A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, s. 45; B. Janssens, *Does the Combination of Maximus' „Ambigua ad Thomam” and „Ambigua ad Iohannem” go back to the Confessor Himself?*, SE 42, (2003), s. 281-286.

⁵³ Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam* IV, CCSG 48, s. 16, 75-81.

⁵⁴ Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam* V, CCSG 48, s. 21, 47-49.

⁵⁵ Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam* II, CCSG 48, s. 9, 32-37.

⁵⁶ Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam* V, CCSG 48, s. 26, 150-152. Por. Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam* V, CCSG 48, s. 25, 128-133; Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, IV, CCSG 48, s. 16, 75-81.

⁵⁷ Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam* V, CCSG 48, s. 19, 12-20, 18.

⁵⁸ Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* XXXII, CCSG 7, red. C. Laga – C. Steel, Brepols – Turnhout 1980, s. 225, 4-16; Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* XXXV, CCSG 7, s. 239, 7-24; Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium*, XIII, CCSG 7, s. 95, 6-17; Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* II, CCSG 7, s. 51, 7-30; Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* LI, CCSG 7, s. 395, 7-33; Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* LXIV, CCSG 22, red. C. Laga – C. Steel, Brepols – Turnhout 1990, s. 211, 395-213, 413; Maximus Confessor, *Capita theologica et oecumenica* II 10, PG 90, 1129A. Na ten temat, zob. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, s. 76-84; Louth, *Maximus the Confessor*, s. 65-68; K. Kochańczyk-Bonińska, *Ontyczne*

ἀνθρωπίνης φύσεως λόγος)⁵⁹. Logos natury albo, innymi słowy, logos istoty (οὐσίας λόγος) określa wspólne i powszechne cechy⁶⁰. W ten sposób logos określa ludzki byt.

Istotowym elementem logosu ludzkiej natury jest działanie na sposób ludzki⁶¹. Działanie bowiem jest składnikiem natury. Jest niemożliwe, aby natura istniała bez działania (ἀνεέργητος) i bez ruchu (ἀκίνητος)⁶². Natura ludzka posiada swoją własną zasadę działania. Ludzka natura jest poruszana sama przez siebie (αὐτοκίνητος)⁶³. Powyższa analiza prowadzi do wniosku, że działanie jest istotowym elementem logosu także ludzkiej natury Chrystusa⁶⁴.

Zgodnie z J. Meyendorffem u Maksyma Wyznawcy ruch albo działanie jest podstawową cechą natury. Odzwierciedla ona wieczny i boski Logos, przez który wszystko zostało stworzone. Każde stworzenie otrzymało swój logos nie tylko jako element statyczny, lecz także jako wieczny cel, do którego osiągnięcia stworzenie zostało powołane. J. Meyendorff stwierdza, że w tym zakresie Maksym odwołuje się do tradycji arystotelesowskiej oraz do Ojców Kapadockich⁶⁵. T.T. Tollefsen w tym samym świetle przekonuje, że koncepcja działania została wprowadzona przez Arystotelesa. Sam termin może mieć dwa znaczenia. Z jednej strony może oznaczać ruch (κίνησις) jako proces niespełniony. Jest to proces w kierunku jakiegoś jeszcze nieosiągniętego celu, a ten proces spełnia się wtedy, kiedy spełnia się dzieło (ἔργον), które „znajduje się” na zewnątrz od ruchu. Z drugiej strony działanie w sensie właściwym jest czynnością, która już obejmuje spełnienie. Pierwszy rodzaj działania świadczy więc o niespełnionej czynności, drugi rodzaj – o spełnionej. Koncepcję dzia-

podstawy przeobstwienia człowieka w nauczaniu św. Maksyma Wyznawcy, „Seminare” 34 (2013) s. 285-294; Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, s. 49 i 171-172.

⁵⁹ Maximus Confessor, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1321B-C. See Maximus Confessor, *Epistola* 2, PG 91, 400C.

⁶⁰ Maximus Confessor, *Epistola* 15, PG 91, 545A. Zob. Maximus Confessor, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1101A.

⁶¹ Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam* II, CCSG 48, s. 2, 26-41.

⁶² Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam* V, CCSG 48, s. 26, 135-138.

⁶³ Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam* V, CCSG 48, s. 24, 109-25, 119. Przekonanie o tym, że człowiek posiada element, który jest poruszany sam przez siebie (αὐτοκίνητος), występuje także w innych dziełach. Zob. Maximus Confessor, *Opusculum de anima*, PG 91, 357D.

⁶⁴ Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam* II, CCSG 48, s. 2, 26-41.

⁶⁵ Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, s. 48-50.

łania u Maksyma Wyznawcy T.T. Tollefsen taktuje jako czynność spełnioną⁶⁶.

W kontekście powyższej analizy można wyprowadzić ogólny wniosek, że podobnie jak Chrystus posiadał pełnię ludzkiej natury, tak samo należy przyjąć, że posiadał On pełnię ludzkiego działania. Działanie Jezusa należy rozumieć jako właściwość, która obejmuje nie tylko proces czynności i jej spełnienie, lecz także wewnętrzne samoporuszanie się właściwe ludzkiej naturze.

3. Uzasadnienie nauki o harmonii działania w Chrystusie

W celu wyjaśnienia harmonii działania w Chrystusie św. Maksym stosuje ideę troposu (τρόπος) – sposobu, który jest traktowany jako sposób istnienia bytu⁶⁷. W kontekście antropologii tropos jest dyspozycją duszy nabytą wskutek przyzwyczajenia⁶⁸. Tropos wiąże się z dyspozycją każdej poszczególnej osoby ludzkiej, by ukierunkować swe pragnienia ku Bogu. Dyspozycja ta została zakorzeniona w logosie natury. Logos jest pojęciem statycznym, tropos natomiast wskazuje na zmienność. Rozróżnienie między logosem a troposem jest modyfikacją rozróżnienia między obrazem a podobieństwem Bożym. Obraz jest elementem statycznym, podobieństwo natomiast – dynamicznym⁶⁹. Obraz odpowiada zdolności działania

⁶⁶ T.T. Tollefsen, *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*, Oxford – New York 2008, s. 138. Szerzej na temat wpływu Arystotelesa i platonizmu na Maksyma Wyznawcę, zob. M. Portaru, *Classical Philosophical Influences: Aristotle and Platonism*, w: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, red. P. Allen – B. Neil, Oxford 2015, s. 127-148.

⁶⁷ Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam V*, CCSG 48, s. 24, 109-25, 119; Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam I*, CCSG 48, s. 7, 32-38. Por. Kochańczyk-Bonińska, *Ontyczne podstawy przeobstwienia człowieka*, s. 292-293.

⁶⁸ Maximus Confessor, *Opusculum de anima*, PG 91, 361B: „Ἐξίς ψυχῆς ἐξ ἔθους πεπορισμένη”.

⁶⁹ M.E. Butler, *Hypostatic Union and Monotheletism: The Dyothelite Christology of St. Maximus the Confessor*, New York 1993, s. 117-120. Por. J.-C. Larchet, *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*, Paris 1996, s. 605-608; A.G. Cooper, *The Body in St Maximus the Confessor*, Oxford 2005, s. 113; L. Thunberg, *Man and the Cosmos. The Vision of St Maximus the Confessor*, New York 1985, s. 46; Meyendorff, *Byzantine Theology*, s. 92. Szerzej na temat rozróżnienia między logosem natury a troposem istnienia bytu oraz rozwoju tych wyrazów u Maksyma Wyznawcy, zob. P. Sherwood, *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism*, Roma 1955, s. 155-166; Butler, *Hypostatic Union and Monotheletism*, s. 110-135.

samego w sobie, a podobieństwo – zdolności wyrażania działania na zewnątrz⁷⁰.

W osobie Chrystusa rozróżnienie działań pod względem ontologicznym odpowiada logosom natur – boskiej oraz ludzkiej, a jedyność działania – jednemu troposowi jako skutkowi połączenia troposów ludzkiej oraz boskiej natury. Sposób istnienia Chrystusowego człowieczeństwa odpowiadał Jego boskości⁷¹. Chrystus działał w jednorodny i harmonijny sposób⁷² według Jego jednej złożonej hipostazy⁷³. Nic nie jest bardziej jedynym niż jedność Chrystusa⁷⁴. Natury nie działały oddzielnie jedna od drugiej, lecz każda świadczyła o drugiej⁷⁵. Chrystus więc przejawiał działanie ludzkie (ή ἀνθρωπίνη ἐνέργεια), działając jako jeden sprawca w połączeniu z Jego boską mocą⁷⁶.

Św. Maksym powołuje się na słowa Pseudo-Dionizego Areopagity dotyczące nowego bosko-ludzkiego działania (καὶνὴ τις ἢ θεανδρική ἐνέργεια)⁷⁷. Teolog zakłada, że Chrystus, przyjąwszy ciało ożywione duszą, która posiadała umysł, i pojednawszy boskie działanie z działaniem cielesnym⁷⁸, spełnił swoją „oikonomię” w sposób bosko-ludzki. Oznacza to, iż Chrystus zawsze działał jednocześnie w sposób boski i ludzki⁷⁹. Chrystus jest dwojaki w odniesieniu do natury, dlatego jest On również dwojaki w odniesieniu do działania⁸⁰.

Bosko-ludzkie działanie nie jest działaniem o jakimś pośrednim charakterze, ponieważ w Chrystusie nie ma nic pośredniego⁸¹. Jest to szczególny ro-

⁷⁰ Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam* V, CCSG 48, s. 25, 115-25, 119.

⁷¹ Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam* V, CCSG 48, s. 24, 105-34, 308.

⁷² Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam* IV, CCSG 48, s. 16, 78-79.

⁷³ Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam* V, CCSG 48, s. 28, 177-29, 205.

⁷⁴ Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam* IV, CCSG 48, s. 16, 82.

⁷⁵ Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam* V, CCSG 48, s. 28, 177-29, 205.

⁷⁶ Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam* V, CCSG 48, s. 25, 128-133.

⁷⁷ Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam* V, CCSG 48, s. 28, 177-29, 205.

⁷⁸ Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam* V, CCSG 48, s. 29, 207-209. Na temat wspólnych poglądów Maksyma Wyznawcy i Pseudo-Dionizego Areopagity, zob. Y. De Andia, *Pseudo-Dionysius the Areopagite and Maximus the Confessor*, w: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, red. P. Allen – B. Neil, Oxford 2015, s. 177-193. Szerzej na temat Maksymowej interpretacji teandrycznego działania w *Ambigua*, zob. De Andia, *Pseudo-Dionysius the Areopagite and Maximus the Confessor*, s. 177-181.

⁷⁹ Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam* V, CCSG 48, s. 29, 210-30, 212

⁸⁰ Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam* V, CCSG 48, s. 30, 219-220: „κλήσει τοῦ διττοῦ τὴν φύσιν Χριστοῦ τὴν διττὴν παραδηλοῦντος ἐνέργειαν”.

⁸¹ Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam* V, CCSG 48, s. 30, 223.

działania Chrystusowego działania. „Nowe” oznacza nową tajemnicę jedności⁸². Św. Maksym twierdził, iż Pseudo-Dionizy nie odrzucał działania przyjętej przez Jezusa ludzkiej natury, ale ukazywał na nowość sposobu bycia obydwu natur⁸³. „Nowe” więc nie oznacza „jedno”, ponieważ dotyczy nowości jakości, a nie ilości⁸⁴. Gdyby Chrystus posiadał jedno działanie, nie mógłby spełniać cudów oraz doświadczać cierpienia, które są różne pod względem logosu bytu⁸⁵. Ponieważ określeniem natury jest logos jej istotowego działania⁸⁶, to jest niemożliwe, aby jedno i to samo działanie spełniało czyny o różnym charakterze – boskie albo ludzkie – które zostały określone przez logos natury⁸⁷. Z tego powodu nie należy mówić o jednym albo naturalnym równoczesnym działaniu boskości i człowieczeństwa Chrystusa⁸⁸.

Jedyny sposób istnienia Chrystusowego bytu odpowiada jednej zasadzie czynności. W Chrystusie Słowo jest motorem swojej własnej ludzkiej natury, którą przyjęło⁸⁹. Chociaż właściwy tej naturze ruch został zachowany, to jednak Słowo przeważało nad tym ruchem, ponieważ poruszało ludzką naturę, jak dusza porusza ciało⁹⁰. Człowieczeństwo Chrystusa było całkowicie kontrolowane przez Jego boskość z tego względu, że boskość ubóstwiła przyjętą ludzką naturę przez tożsamość hipostatyczną⁹¹. W tym sensie ludzka natura była jakby swoistym narzędziem boskości na podstawie faktu, że została zdominowana przez Słowo⁹². Dlatego Chrystus przewyższył ludzki byt w aspekcie spełnienia ludzkich czynów⁹³. Bez wątplenia św. Maksym należy do tradycji aleksandryjskiej, która utożsamia osobowego sprawcę czynności w Chrystusie ze Słowem Bożym⁹⁴.

⁸² Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam V*, CCSG 48, s. 30, 225-229.

⁸³ Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam V*, CCSG 48, s. 24, 99-104.

⁸⁴ Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam V*, CCSG 48, s. 31, 237-242.

⁸⁵ Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam V*, CCSG 48, s. 31, 242-248.

⁸⁶ Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam V*, CCSG 48, s. 31, 240-241.

⁸⁷ Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam V*, CCSG 48, s. 31, 246-248.

⁸⁸ Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam V*, CCSG 48, s. 31, 242-246.

⁸⁹ Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam V*, CCSG 48, s. 28, 19.

⁹⁰ Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam V*, CCSG 48, s. 23, 73-24, 98. Zob. Parente, *Uso e significato del Θεοκίνητος nella controversia monotelitica*, s. 246.

⁹¹ Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam III*, CCSG 48, s. 11, 31-34. Por. Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam IV*, CCSG 48, s. 16, 73-74.

⁹² Parente, *Uso e significato del Θεοκίνητος nella controversia monotelitica*, s. 246.

⁹³ Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam V*, CCSG 48, s. 23, 73. Zob. Kashchuk, *Monotelitstvo u Vizantii VII stolittia*, s. 113 i 136.

⁹⁴ Bathrellos, *The Byzantine Christ*, s. 112.

Niemniej jednak przebóstwienie ciała nie oznacza, że Chrystus wprowadził zmiany w ludzką naturę, którą przyjął⁹⁵. Teolog stwierdza, że Jezus został człowiekiem z naturalnymi namiętnościami⁹⁶, ale nie miał On skłonności do grzechu. W celu wyjaśnienia tego stwierdzenia Wyznawca wprowadził do antropologii już wspomniane pojęcie woli gnomicznej (γνώμη), z którą wiąże się podjęcie decyzji oraz wahanie. Jest to właściwość człowieka, która może doprowadzić do grzechu jako dyspozycji przeciwko naturze⁹⁷. Św. Maksym udowadnia, że Chrystus nie miał woli gnomicznej. Dobrowolnie spełniał on naturalne namiętności wskutek osądu, ale nie tak jak ludzie wskutek niezbędności. U Chrystusa podlegało osądowi to, co u zwykłych ludzi zazwyczaj wpływa na osąd⁹⁸. Nieobecność γνώμη więc wyłącza wahanie oraz skłonność do grzechu w Chrystusie. Dlatego Jego ludzkie działanie nie sprzeciwiało się działaniu boskiemu.

Stanowisko św. Maksyma w *Ambigua ad Thomam* różni się od wyżej analizowanych listów, ponieważ tutaj ukazuje on, że mówienie o jednym działaniu w Chrystusie nie ma podstaw. Niemniej jednak formuła o dwóch działaniach nie została jeszcze wypowiedziana wprost. Ph. Booth i M. Jankowiak wyprowadzają wniosek, że traktat został napisany przed bezpośrednim sformułowaniem nauki o dwóch działaniach w Chrystusie oraz przed systematyczną analizą tematyki związanej z wolą w Jezusie⁹⁹. Świadczy to o tym, że w latach 635-636 Wyznawca nadal poszukiwał wyraźnego stanowiska w tym aspekcie.

W 635 albo w 636 roku św. Maksym napisał drugi list do Tomasza¹⁰⁰, w którym bronił pełni i doskonałości zarówno boskości, jak i człowieczeństwa w Chrystusie¹⁰¹. Podkreślił, że wraz z dwoma naturami Jezus posiadał ich istotowe zdolności¹⁰². Ciało Chrystusa zostało ożywione duszą, która posiadała umysł. Dusza ta miała więc swoją istotową zdolność, czyli

⁹⁵ Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam* V, CCSG 48, s. 21, 38-40.

⁹⁶ Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam* IV, CCSG 48, s. 14, 35-36: „φύσει παθητὸν ἄνθρωπον ἀληθῶς ὄντα”.

⁹⁷ Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam* IV, CCSG 48, s. 14, 31-15, 51 i 17, 100-18, 112.

⁹⁸ Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam* V, CCSG 48, s. 27, 163-167.

⁹⁹ Jankowiak – Booth, *A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, s. 45.

¹⁰⁰ Jankowiak – Booth, *A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, s. 45.

¹⁰¹ Maximus Confessor, *Epistula secunda ad Thomam*, CCSG 48, s. 44, 66-45, 91.

¹⁰² Maximus Confessor, *Epistula secunda ad Thomam*, CCSG 48, s. 45, 83.

działanie. Odrzucić zdolność oznacza odrzucić naturę¹⁰³. Dlatego doktryna o jednym działaniu jest niekonsekwentna¹⁰⁴.

Georgios z Resh'aina¹⁰⁵ zaznacza, że zdecydowane odrzucenie monoenergizmu przez św. Maksyma spowodowało niepokój w Kościele¹⁰⁶, co doprowadziło do zwołania synodu na Cyprze w pierwszej połowie 636 roku¹⁰⁷. Nauka Wyznawcy została na nim potępiona¹⁰⁸. Po synodzie cesarz Herakliusz wydał edykt, w którym potwierdził odrzucenie nauki Maksyma Wyznawcy¹⁰⁹.

W podsumowaniu należy stwierdzić, że stanowisko Maksyma Wyznawcy wobec nauki o działaniu w Chrystusie podlegało stopniowej ewolucji: od zainteresowania, przez krytyczne podejście, do sprostowania. Św. Maksym zdecydowanie nie akceptuje nauki o jednym bosko-ludzkim działaniu w Jezusie. Uzasadnia natomiast naukę o dwojakim i jednocześnie jedynym działaniu Chrystusa. Dwojake działanie jest związane z dwiema naturami Jezusa. Działanie każdej natury jest jej naturalnym oraz istotowym elementem. Jedyne działanie zaś wypływa z faktu, że działanie ludzkiej natury przez przebóstwienie było podporządkowane Słowu jako zasadzie całego działania Chrystusa. Między dwoma rodzajami działania nie zachodziło przeciwstawienie, ponieważ Jezus w aspekcie sprawowania ludzkich czynów nie posiadał skłonności do grzechu, którą posiada zwykły człowiek. Nauka św. Maksyma, mimo iż spotkała się z krytyką, wywarła znaczący wpływ na późniejsze ortodoksyjne wyjaśnienie doktryny o dwóch naturach i ich działaniach w osobie Chrystusa.

¹⁰³ Maximus Confessor, *Epistula secunda ad Thomam*, CCSG 48, s. 46, 1-47, 42.

¹⁰⁴ Maximus Confessor, *Epistula secunda ad Thomam*, CCSG 48, s. 47, 43-48, 65.

¹⁰⁵ Georgios był biskupem i prawdopodobnie jednym z gorliwych przeciwników doktryny o dwóch energiach. Był niegdyś uczniem Sofroniusza z Jerozolimy (George of Resh'aina, *An Early Syriac Life of Maximus the Confessor* 5, s. 315). Jako biskup patriarchatu jerozolimskiego był uczestnikiem synodu na Cyprze ok. 636 roku (George of Resh'aina, *An Early Syriac Life of Maximus the Confessor* 11, s. 316). Zob. także: S. Brock, *Introduction*, w: *An Early Syriac Life of Maximus the Confessor*, s. 299-301; *Two Sets of Monothelite Questions to the Maximianists*, red. S. Brock, *Orientalia Lovaniensia Periodica* 17, Leuven 1986, s. 120; Jankowiak, *Żywoty Maksymusa Wyznawcy*, s. 172-173.

¹⁰⁶ George of Resh'aina, *An Early Syriac Life of Maximus the Confessor* 8-9, s. 315-316. Por. Jankowiak, *Żywoty Maksymusa Wyznawcy*, s. 181-182.

¹⁰⁷ George of Resh'aina, *An Early Syriac Life of Maximus the Confessor* 10-13, s. 316.

¹⁰⁸ George of Resh'aina, *An Early Syriac Life of Maximus the Confessor* 12-14, s. 317.

¹⁰⁹ George of Resh'aina, *An Early Syriac Life of Maximus the Confessor* 15, s. 317.

Maximus the Confessor's Attitude Towards the Doctrine of One Operation in Christ

(Summary)

The teaching of one operation in Christ, known as Monenergism (μόνη ἐνέργεια, μία ἐνέργεια), declared that Christ performed both human and divine deeds through one divine-human operation. The article consists of three points. These relate to: Maximus Confessor's teaching on two natures of Christ; Maximus' arguments concerning the teaching on two operations in Christ according to His two natures; Maximus' vision of the harmony of Christ's activity. There was applied analysis of the works of Maximus the Confessor. As the result of analysis there were stressed main ideas of Maximus' teaching on activity in Christ. Aftermath these ideas were compared and synthesized. Maximus the Confessor's standpoint towards activity in Christ was gradually evolving: from interest, through a critical approach, to correction. St. Maximus definitely does not accept the teaching of one divine-human operation in Christ. He made a clear statement on human operation in Christ as a natural operation of his humanity. The natural operation is a constituent power of human nature and it is a truthful proof of human essence. Christ is double in respect to nature, so as well He is double in respect to operation. The Logos was considered as the subject of Christ's activity and the human operation was an instrument subordinated to the Logos.

Keywords: Maximus the Confessor; Christ; activity; operation; nature; hypostasis; Monenergism; Monothelitism

Św. Maksym Wyznawca wobec doktryny o jednym działaniu w Chrystusie

(streszczenie)

Nauczanie o jednym działaniu w Chrystusie, znane jako monoenergizm (μόνη ἐνέργεια, μία ἐνέργεια), głosi, że Chrystus dokonywał zarówno ludzkich, jak i boskich czynów przez jedno bosko-ludzkie działanie. Artykuł składa się z trzech punktów. Dotyczą one nauczania św. Maksyma Wyznawcy o dwóch naturach Chrystusa, jego argumentacji na temat dwóch działań w Jezusie zgodnie z Jego dwiema naturami, wizji harmonii działania w Chrystusie. Zastosowano analizę dzieł Maksyma Wyznawcy. W wyniku analizy podkreślono główne idee nauczania Maksyma o działaniu w Jezusie, które poddano także porównaniu i syntezie. Stanowisko Maksyma Wyznawcy wobec nauczania o działaniu w Chrystusie stopniowo się rozwijało: od zainteresowania, przez krytyczne podejście, do wyraźnej opinii. Św. Maksym zdecydowanie nie akceptuje nauki o jednym bosko-ludzkim działaniu w Jezusie. Uzasadnia natomiast naukę o dwojakim i jednocześnie jedynym działaniu Chrystusa. Dwojake działanie jest związane z dwiema naturami Jezusa. Działanie każdej natury jest jej naturalnym oraz istotowym elementem. Jedyne zaś działanie wpływa z faktu, że działanie ludzkiej natury przez przebóstwienie było podporządkowane

Słowu jako zasadzie całego działania Chrystusa. Między dwoma rodzajami działania nie zachodziło przeciwstawienie, ponieważ Jezus w aspekcie sprawowania ludzkich czynów nie posiadał skłonności do grzechu, którą posiada zwykły człowiek.

Słowa kluczowe: Maksym Wyznawca; Chrystus; działanie; natura; hipostaza; monoenergizm; monoteletyzm

Bibliografia

Źródła

- George of Resh'aina, *An Early Syriac Life of Maximus the Confessor*, „Analecta Bollandiana” 91 (1973) s. 299-346.
- Le Patriarcat Byzantin*, Seria I: *Les Regestes Des Actes Du Patriarcat de Constantinople* 280 (279), t. 1: *Les Actes des Patriarches*, z. 1: *Les Regestes de 381 a 715*, red. V. Grumel, Paris 1972.
- Leontius Byzantinus, *Contra Severum*, PG 86/2, 1901A-1945D.
- Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem*, CCSG 48: *Maximi Confessoris opera*, red. B. Janssens, Turnhout – Leuven 2002.
- Maximus Confessor, *Ambiguum liber (Ambigua ad Ioannem)*, PG 91, 1061-1417.
- Maximus Confessor, *Capita theologica et oeconomica*, PG 90, 1084-1176.
- Maximus Confessor, *Diffloratio ex Epistola ejusdem sancti Maximi scripta ad Petrum Illustrem*, PG 91, 141A-146A (= *Opusculum* 12).
- Maximus Confessor, *Epistolae XLV*, PG 91, 364-649.
- Maximus Confessor, *Opuscula theologica et polemica*, PG 91, 9-285.
- Maximus Confessor, *Opusculum de anima*, PG 91, 353-361.
- Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* I-LV, CCSG 7: *Maximi Confessoris opera*, red. C. Laga – C. Steel, Turnhout – Leuven 1980.
- Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* LVI-LXV, CCSG 22: *Maximi Confessoris opera*, red. C. Laga – C. Steel, Turnhout – Leuven 1990.
- Pseudo-Dionysius Areopagita, *Epistula IV ad Gaium*, w: *Corpus Dionysiacum: Pseudo-Dionysius Areopagita*, red. G. Heil – A.M. Ritter, Berlin – New York 1991, s. 160-161.
- Relatio motionis*, CCSG 39: *Scripta Saeculi VII Vitam Maximi Confessoris Illustrantia*, red. P. Allen – B. Neil, Turnhout – Leuven 1999, s. 12-51.
- Satisfactio facta inter Cyrum et eos qui erant ex parte Theodosianorum*, ACO II/2,2, s. 594, 17-600, 20.
- Sergius Constantinopolitanus, *Epistola ad Honorium*, ACO II/2,2, s. 534, 1-546, 25.
- Two Sets of Monothelete Questions to the Maximianists*, red. S. Brock, *Orientalia Lovaniensia Periodica* 17, Leuven 1986, s. 119-140.

Opracowania

- Allen P., *Life and Times of Maximus the Confessor*, w: *The Oxford handbook of Maximus the Confessor*, red. P. Allen – B. Neil, Oxford 2015, s. 3-18.
- Andia de Y., *Pseudo-Dionysius the Areopagite and Maximus the Confessor*, w: *The Oxford handbook of Maximus the Confessor*, red. P. Allen – B. Neil, Oxford 2015, s. 177-193.
- Bathrellos D., *The Byzantine Christ: Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, New York 2004.
- Berthold G.C., *The Cappadocian Roots of Maximus the Confessor*, w: *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur (Fribourg, 2-5 septembre 1980)*, red. F. Heinzer – Ch. Schönborn, Fribourg 1982, s. 50-59.
- Booth Ph., *Crisis of Empire. Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles – London 2014.
- Brock S., *Introduction*, w: *An Early Syriac Life of Maximus the Confessor*, „Analecta Bollandiana” 91 (1973) s. 299-301.
- Butler M.E., *Hypostatic Union and Monothelitism: The Dyothelite Christology of St. Maximus the Confessor*, Fordham University, New York 1993 (PhD diss.).
- Cooper A.G., *The Body in St Maximus the Confessor*, Oxford 2005.
- Farrell J.P., *Free Choice in St. Maximus the Confessor*, South Canan 1989.
- Hovorun C., *Maximus, a Cautious Neo-Chalcedonian*, w: *The Oxford handbook of Maximus the Confessor*, red. P. Allen – B. Neil, Oxford 2015, s. 106-124.
- Hovorun C., *Will, Action and Freedom. Christological Controversies in the Seventh Century*, *The Medieval Mediterranean: Peoples, Economies and Cultures 77*, red. H. Kennedy, Leiden – Boston 2008.
- Jankowiak M., *Żywoty Maksymusa Wyznawcy*, w: *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności*, *Studia Źródłoznawcze* 5, red. T. Derda – E. Wipszycka, Kraków 2004, s. 153-196.
- Jankowiak M. – Booth Ph., *A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, w: *The Oxford handbook of Maximus the Confessor*, red. P. Allen – B. Neil, Oxford 2015, s. 19-83.
- Janssens B., *Does the Combination of Maximus’ „Ambigua ad Thomam” and „Ambigua ad Iohannem” go back to the Confessor himself?*, „Sacris Erudiri: A Journal on the Inheritance of Early and Medieval Christianity” 42 (2003) s. 281-286.
- Kashchuk O., *Człowiek jako dynamiczna jednostka duchowo-cieleśna w nauczaniu św. Maksyma Wyznawcy*, „Vox Patrum” 64 (2015) s. 205-230.
- Kashchuk O., *Logos-Sarx Christology and the Sixth-Century Miaenergism*, „Vox Patrum” 67 (2017) s. 197-223.
- Kashchuk O., *Monotelitstvo u Vizantii VII stolittia: doktryna, polityka ta ideolohiia vlady*, Lviv 2019.

- Kashchuk O., *Sophronius, a Monk of Palestine, and Miaenergism. The Tension Between Exactness and Ambiguity*, „Vox Patrum” 70 (2018) s. 259-280.
- Kashchuk O., *The Promotion of Miaenergism as a Challenge to Identity of Non-Chalcedonian Christianity*, „Vox Patrum” 69 (2018) s. 257-283.
- Kochańczyk-Bonińska K., *Ontyczne podstawy przebóstwienia człowieka w nauczaniu św. Maksyma Wyznawcy*, „Seminare” 34 (2013) s. 285-294.
- Larchet J.-C., *La divinisation de l’homme selon Saint Maxime le Confesseur*, Paris 1996.
- Louth A., *Maximus the Confessor*, London – New York 1996.
- Madden N., *Composite Hypostasis in Maximus Confessor*, „Studia Patristica” 27 (1993) s. 175-197.
- Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur (Fribourg, 2–5 septembre 1980)*, red. F. Heinzer – Ch. Schönborn, Fribourg 1982.
- Meyendorff J., *Teologia bizantyjska: historia i doktryna*, tł. J. Prokopiuk, Warszawa 1984.
- Parente P., *Usò e significato del Θεοκίνητος nella controversia monotelitica*, „Revue des Etudes Byzantines” 11 (1953) s. 241-251.
- Patrich J., *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism. A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries*, Washington 1995.
- Pelikan J., *The Place of Maximus Confessor in the History of Christian Thought*, w: *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur (Fribourg, 2–5 septembre 1980)*, red. F. Heinzer – Ch. Schönborn, Fribourg 1982, s. 387-402.
- Portaru M., *Classical Philosophical Influences: Aristotle and Platonism*, w: *The Oxford handbook of Maximus the Confessor*, red. P. Allen – B. Neil, Oxford 2015, s. 127-148.
- Renczes Ph.G., *Agir de Dieu et Liberté de l’Homme: Recherches sur l’anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur*, Paris 2003.
- Sherwood P., *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism*, Roma 1955.
- Schönborn Ch., *Sophrone de Jérusalem: Vie monastique et confession dogmatique*, Théologie Historique 20, Paris 1972.
- The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, red. P. Allen – B. Neil, Oxford 2015.
- Thunberg L., *Man and the Cosmos: The Vision of St Maximus the Confessor*, New York 1985.
- Thunberg L., *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1965.
- Tollefsen T.T., *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*, Oxford – New York 2008.
- Uthemann K.-H., *Das Anthropologische Modell der Hypostatischen Union bei Maximus Confessor. Zur innerchalkedonischen Transformation eines Paradigmas*, w: *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur (Fribourg, 2–5 septembre 1980)*, red. F. Heinzer – Ch. Schönborn, Fribourg 1982, s. 223-233.

Dariusz Kasprzak OFM^{Cap}¹

Kształtowanie się idei ubóstwa dobrowolnego w Kościele patrystycznym: kluczowe kwestie

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie biblijnych i patrystycznych idei, na które powoływała się tradycyjna wykładnia rady ubóstwa dobrowolnego. Antyczne teksty chrześcijańskie analizuję metodą teologiczną w ujęciu egzegezy historyczno-krytycznej oraz w historycznym ujęciu rozwoju doktryny o ubóstwie. Najpierw omawiam naukę nowotestamentalną w zestawieniu z propagowanym ascetycznie ideałem ubóstwa konsekrowanego, następnie wskazuję na najważniejsze formy patrystycznej interpretacji ubóstwa ewangelicznego, prezentuję główne wątki w patrystycznej interpretacji ubóstwa Chrystusa oraz przedstawiam kwestię wyrzeczenia się prawa do własności indywidualnej w monastycyzmie epoki patrystycznej. Powyższą tematykę badałem szczegółowo w moich wcześniejszych opracowaniach, dlatego w tej pracy odwołam się do najważniejszych wątków tematycznych przedstawianych poprzednio zagadnień².

¹ O. prof. dr hab. Dariusz Kasprzak, OFM^{Cap}, zatrudniony na stanowisku profesora uniwersytetu w Katedrze Patrologii i Historii Dogmatu w Instytucie Teologii Dogmatycznej i Patrystycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; e-mail: dariusz.kasprzak@upjp2.edu.pl; ORCID: 0000-0003-0137-3514.

² Por. szczególnie następujące studia: D. Kasprzak, *Problematyka cnoty ubóstwa w Kościele zachodnim początków VI wieku na przykładzie tzw. Reguły Mistrza (Regula Magistri)*, „*Analecta Cracoviensia*” 41 (2009) s. 175-188; D. Kasprzak, *Eustacjański kontekst doktryny o ubóstwie monastycznym w pismach ascetycznych Bazylego Wielkiego*, „*Vox Patrum*” 55 (2010) s. 257-273; D. Kasprzak, *Idea ubóstwa w Kościele pierwszych trzech wieków*, „*Analecta Cracoviensia*” 42 (2010) s. 255-268; D. Kasprzak, *Życie monastyczne jako podążanie wąską drogą posłuszeństwa według Reguły Eugipiusza*, w: *Fructus Spiritus est Caritas. Księga Jubileuszowa ofiarowana Księdzu Profesorowi Franciszkowi Drączkowskiemu z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin, czterdziestopięciolecia święceń kapłańskich i trzydziestopięciolecia pracy naukowej*, red. M. Wysocki, Lublin 2011, s. 181-195; D. Kasprzak, *Kwestia bogactwa i ubóstwa w Kościele imperialnym na*

1. Nauka Nowego Testamentu a ideał ubóstwa konsekrowanego

Idea ubóstwa rozumianego jako zachęta wypływająca z przepowiadania ewangelicznego kształtowała się stopniowo. Chrystusowe błogosławieństwo z Mt 5,3 nie mówi nic o jakiejś filozoficznej czy ascetycznej cnotcie przyjętej ze względu na autorytet Mesjasza czy na obietnicę osiągnięcia w zamian życia wiecznego. W kontekście podstawowego dla przesłania Ewangelii eschatologicznego oczekiwania na paruzję głoszona była katecheza ewangeliczna o czujności i wydawaniu owoców, o poszukiwaniu prawdziwego skarbu, o braku kompromisu pomiędzy Bogiem a mamoną, zachęta do oddania wszystkiego ubogim materialnie, aby pójść za Jezusem i naśladować Go. Jak zauważył egzegeta Simon Légasse, apel skierowany do bogatego młodzieńca wskazuje, szczególnie w wersji przekazanej przez Mt 19,16-22, że Jezus kieruje do niektórych ludzi partykularne wezwanie, które zobowiązuje powołanego do opuszczenia wszystkiego i do naśladowania Mesjasza³.

Powyższe przesłanie to jeden z ewangelicznych paradygmatów, w których każdy z chrześcijan może się odnaleźć jako ów wezwany przez Chrystusa i może podjąć indywidualną aktywność celem naśladowania Chrystusa, licząc się ze wszystkimi, nawet najbardziej radykalnymi następstwami. Jednak ewangeliczny przekaz o bogatym młodzieńcu przez długi czas był przez teologię duchowości odczytywany nie tyle w duchu egzegezy krytycznej czy kanonicznej, co w duchu interpretacji zakonnej – fragment Mt 19,16-22 został uznany jako fundament rozróżnienia pomiędzy przykazaniem (tzw. zwyczajne wymogi życia chrześcijańskiego) a radą (tzw. nadzwyczajne wymogi życia doskonałego). Interpretacja klasyczna, prezentowana dziś przez Elio Gambariego, ogranicza się jednak do zwyczajowej analizy tendencyjnie dobranych cytatów (głównie z Augustyna z Hippony i z Tomasza z Akwinu), a ignoruje inną tradycję patrystyczną i średniowieczną czy też badania współczesnej egzegezy i historii teologii⁴.

Należy mocno podkreślić, że według tradycji przekazu ewangelicznego istnieje tylko jedna doskonałość, do której Chrystus wzywa wszystkich

Zachodzie w IV i V wieku – próba syntezy zagadnienia, „Vox Patrum” 56 (2011) s. 495-515; D. Kasprzak, *The studies regarding monasticism and voluntary poverty in the patristic Church*, Kraków 2017.

³ Por. S. Légasse, *Povertà. I. Dati biblici e interpretazione teologica della povertà di Cristo*, w: *Dizionario degli istituti di perfezione*, t. 7, red. G. Rocca, Roma 1983, s. 250.

⁴ Por. E. Gambari, *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, tł. J.E. Bielecki, Kraków 1998, s. 121.

chrześcijan. Rzeczywistość błogosławieństw (Mt 5,1-11) powołuje wierzących do doskonałości większej niż ta przekazana w Prawie Mojżesza, ale jest to wezwanie skierowane do wszystkich wierzących w Chrystusa. Wobec tego wspólnota chrześcijańska nie może być identyfikowana tylko z ubogimi, powinna natomiast z ubogimi i pokrzywdzonymi się solidaryzować. Doskonałością jest tutaj samo życie chrześcijańskie, takie jak opisano w katechezie synoptyków. Ważne jest, że żadna z ewangelii kanonicznych nie używa słowa „ubogi” na określenie samego Jezusa czy też jego uczniów. Czyni tak później dopiero Paweł Apostoł⁵.

W katechezie apostoelskiej, późniejszej do wydarzeń opisanych w katechezach ewangelicznych, Łukasz przedstawił wzór wspólnoty dóbr i miłości braterskiej pierwszej społeczności w wyidealizowanej wizji wspólnoty jerozolimskiej (Dz 2,42.44; 4,32). Przedstawiony przez Łukasza ideał ubóstwa społeczności chrześcijańskiej był motywowany w istotny sposób niecierpliwym oczekiwaniem końca świata. Osoby, które wyrzekały się swoich dóbr materialnych na ziemi (czego wyrazem było ich spieniężanie i ofiarowanie Jedenastu na potrzeby wspólnoty jerozolimskiej), spodziewały się już wkrótce otrzymać dobra niebieskie od Chrystusa przychodzącego na obłokach. Ten Łukaszowy ideał apostoelskiego ubóstwa miał być wcielony tylko na pewien czas w Kościele pierwotnym, w gminie jerozolimskiej (Dz 4,34-37; 5,4), ale to do tego właśnie wzoru wynikającego z dosłownej interpretacji wyżej wymienionych tekstów będą odwoływali się stale późniejsi cenobici⁶.

Wydaje się, że pozostałe gminy pierwotnego Kościoła nie podzielały wizji Łukaszowego ubóstwa wspólnotowego. Nie mamy jakichkolwiek wzmianek o wyzbywaniu się dóbr, spieniężaniu własności i składaniu tak uzyskanych dochodów u stóp Apostołów Zmartwychwstałego, czy to w gminie w Koryncie, czy w Efezie, czy w Rzymie. W perspektywie spodziewanego wtedy rychłego końca świata Paweł nauczał o dystansowaniu się wobec wartości tego świata, a także dóbr materialnych czy małżeństwa (1Kor 7,24-40), ale przede wszystkim wzywał do zachowania przed końcem świata czystości wiary i niepopadania w jakąkolwiek formę idolatrii sprzeciwiającej się Bogu (por. Rz 1,25; Kol 3,5; Ef 5,5). Apostoł nigdzie jednak nie czynił rozróżnienia pomiędzy jakimiś dwoma stanami życia chrześcijańskiego, wyższym i niższym, chrześcijanami pierwszej i dru-

⁵ Por. S. Légasse, *L'appel du riche, contribution à l'étude des fondaments scripturaires de l'état religieux*, Paris 1966, s. 113-124.

⁶ Por. J. Hadot, *L'utopie communautaire et la vie des premiers chrétiens de Jérusalem*, w: *Problèmes d'Histoire du Christianisme*, t. 3, Bruxelles 1972-1973, s. 15-34.

giej klasy. Wzywał natomiast wszystkich wyznawców Chrystusa, zarówno tych na początku drogi wiary (porównywanych często do dzieci), jak i tych dojrzałych w wierze, do stałego dążenia do osiągnięcia celu, którym jest spotkanie i życie z Chrystusem (1Kor 2,6; 3,1-2; 13,1-10; 14,20; Kol 1,28; Ef 4,13; Flp 3,12-15). W tym dążeniu wszyscy powinni zachowywać gorliwość, pamiętając jednak, że osiągnięcie celu wiary jest możliwe jedynie dzięki pomocy Ducha Świętego. Dlatego ostatecznie według nauczania Nowego Testamentu ubodzy to ci, którzy pokornie podporządkowują się Bogu, zawierzają Mu w sytuacji wszelkich prób życiowych, otrzymują od Boga darmowe zbawienie i żyją we wspólnocie uczniów Zbawiciela⁷.

2. Patrystyczna interpretacja ubóstwa Chrystusa

Autorzy wczesnochrześcijańscy zawsze przyznawali, że Jezus żył na ziemi w sposób ubogi, kwestia rozumienia, na czym dokładnie polegało to ubóstwo, natomiast wzbudzała wśród chrześcijan cały szereg kontrowersji teologicznych. W historii teologii można w związku z powyższą kontrowersją interpretacyjną wyróżnić dwa okresy debat poświęconych ubóstwu Jezusa. Pierwszy z nich przebiegał właśnie w okresie patrystycznym, drugi natomiast – w średniowieczu. Każda z tych debat proponowała własne rozwiązania co do kwestii ubóstwa Jezusa, które to rozstrzygnięcia były punktami odniesień dla kolejnych pokoleń⁸.

Pisarze i Ojcowie Kościoła pierwszych trzech wieków, mówiąc o ubóstwie idealnym, powoływali się przede wszystkim na tekst 2Kor 8,9: „Znacie przecież łaskę Pana naszego Jezusa Chrystusa, który będąc bogaty, dla was stał się ubogim, aby was ubóstwem swoim ubogacić” (BT). Paweł powoływał się w swoim liście na przykład Chrystusa, tak by zachęcić wiernych korynckich do dobrowolnej wspaniałomyślności wobec potrzeb współwiernych w gminie jerozolimskiej niebędącej w stanie utrzymać się z pracy rąk własnych, a będącej w pilnej potrzebie materialnej. Na przykładzie tego tekstu widać, że ideał Łukaszczyńskiej utopii z Dz 2,44-45 około

⁷ Więcej na powyższy temat, zob. Kasprzak, *Idea ubóstwa w Kościele pierwszych trzech wieków*, s. 255-268; D. Kasprzak, *Kryteria przynależności do wspólnoty wierzących w I-II wieku*, „Analecta Cracoviensia” 40 (2008) s. 165-178.

⁸ Szersze ujęcie powyższej tematyki prezentuję w artykule: Kasprzak, *Kwestia bogactwa i ubóstwa w Kościele imperialnym na Zachodzie w IV i V wieku*, s. 495-515; D. Kasprzak, *Ubóstwo monastyczne a ubóstwo franciszkańskie – próba zestawienia tez normatywnych*, „Polonia Sacra” 1/42 (2016) s. 59-79.

roku 55/56 już się nie sprawdzał i trzeba było w ówczesnym świecie chrześcijańskim zbierać jałmużnę, by podawana niegdyś za wzorcową gmina jerozolimską mogła materialnie egzystować.

Teksty z II wieku, np. *Didache* oraz listy ascetyczne znane jako pseudoklementyny, mogą odzwierciedlać stadium pośrednie idei dobrowolnego ubóstwa chrześcijańskiego pomiędzy tradycją pierwotnego chrześcijaństwa a późniejszą tradycją monastyczną z IV wieku. W tej tradycji z II/III wieku ubóstwo ascetyczne było związane z życiem wędrownych ubogich nauczycieli i proroków chrześcijańskich. Żyli oni z gościnności wspólnot, w których nie było jeszcze regularnego, stabilnego duchowieństwa. Ubóstwo owych głosicieli chrześcijaństwa polegało na życiu według norm ewangelicznych, ale także według norm, których bezpośrednio nie znajdziemy już w Ewangeliach, a mianowicie bez prawa do posiadania nieruchomości i do dochodów. We wspomnianych dokumentach widać jednak także pierwsze zagrożenia związane z nadużywaniem idei ubóstwa: wędrowni kaznodzieje czasami zabezpieczali swe konieczne potrzeby w większym stopniu, niż było na to stać lokalne wspólnoty, także w sposób mało budujący wobec ludzi, z których gościnności korzystali. Jeśli w NT nie znajdujemy przepowiadania zachęcającego wszystkich chrześcijan do ubóstwa materialnego, to nauczanie takie odnajdziemy właśnie we wspomnianych pseudoklementynach.

Jednak w tym samym czasie rozwijała się teologia pozytywnego posiadania i używania bogactwa, której najwybitniejszym przedstawicielem był Klemens Aleksandryjski. W swoim traktacie *Który człowiek bogaty może być zbawiony?* występował on przeciwko tendencjom enkratytów, ascetycznych rygorystów, od 170 roku bardziej gnostyckich niż chrześcijańskich w swoich poglądach. Aby powrócić do tzw. stanu doskonałości pierwotnej, odrzucali oni jako złe wszelkie przejawy materialności, szczególnie w aspekcie seksualnym i żywieniowym, dlatego też negowali instytucję małżeństwa i prokreację, używanie wina do sprawowania Eucharystii, ale także korzystanie z własności jako jednego ze środków materialnych. Klemens starał się wykazać, że bogactwo materialne jako takie nie wpływa negatywnie na jakość życia chrześcijańskiego, a ubóstwo samo w sobie wcale nie uszlachetnia wierzącego. Przede wszystkim natomiast należy być wolnym od innego rodzaju bogactwa, tj. od namiętności.

Pierwszym z Ojców Kościoła odwołującym się do 2Kor 8,9, był Hilary z Poitiers, który wskazywał na fakt, że Chrystus stał się ubogi jako człowiek, aby ubogacić ludzi, darując im swoje zbawienie⁹. Podobnie czy-

⁹ Por. Hilarius Pictaviensis, *Tractatus in Psalmum CXXXIX* 13, CSEL 22, s. 788.

nili w IV wieku pozostali Ojcowie, jak Efrem Syryjczyk, Bazyli Wielki, Ambroży z Mediolanu i Augustyn z Hippony. To właśnie Augustyn, biskup północnoafrykańskiego Hippo Regius w *Sermo* 239, 6 zestawiał tekst 2Kor 8,9 z tekstem Flp 2,6-8, aby wykazać, że posłuszeństwo Chrystusa Bogu aż do śmierci krzyżowej było realizacją i manifestacją Jezusowego całkowitego ogołocenia się. Cel tego Bożego uniżenia we wcieleniu był dla biskupa Hippony jednoznacznie soteriologiczny, bynajmniej nie był on charytatywny: Bóg uniżył się we wcieleniu, aby człowiek mógł Go przyjąć i aby został przywrócony do domu Ojca w niebie¹⁰.

3. Formy patrystycznej interpretacji ubóstwa ewangelicznego

Jean Gribomont zauważył, że brak jednoznacznego modelu ewangelicznego ubóstwa w pierwotnym Kościele stanowił przyczynę ukształtowania się w historii duchowości chrześcijańskiej różnorodnych postaw ascetycznych wobec kwestii posiadania i posługiwania się dobrami materialnymi¹¹. Dla okresu patrystycznego charakterystyczne były następujące formy przeżywania ubóstwa motywowanego katechezą nowotestamentalną.

(1) Forma naturalistycznego, czasami wręcz cynickiego odrzucenia dóbr cywilizacyjnych i podejmowania prób poprzestawania na tym, co natura sama ofiaruje (sam Jezus tak nie żył, lecz wezwanie z Mt 6,25-34 według niektórych ascetów, np. eustacjan czy messalian, sugerowało taki model życia; dziś egzegeza wskazuje, że apel z Mt 6,25-34 nie stanowi zachęty do bezczynności, lecz jest przestrożą przed nadmiernym zaprzęciem całego umysłu jedynie sprawami ubrania i jedzenia, a zarazem przypomnieniem, by ludzka praca łączyła się zawsze z wiarą w nieskończoną dobroć Boga).

(2) Forma żebrania w imię Boga, duchowego powierzenia się Panu i polegania na dobrodziejach, którzy dla zasług duchowych wspomagają żebrzących w imię Boże (sam Jezus i jego wspólnota apostołska była

¹⁰ Por. Kasprzak, *Bogactwo i bieda w starożytności chrześcijańskiej*, 25-32; D. Kasprzak, *Zagadnienie posiadania dóbr materialnych w kazaniach św. Piotra Chryzologa, biskupa Rawenny*, w: *Zbytek i ubóstwo w starożytności i średniowieczu*, red. L. Kostuch – K. Ryszewska, Kielce 2010, s. 279-286; Kasprzak, *Idea ubóstwa w Kościele pierwszych trzech wieków*, s. 255-268.

¹¹ Por. J. Gribomont, *Povertà*, w: *Dizionario degli istituti di perfezione*, t. 7, red. G. Rocca, Roma 1983, s. 245.

utrzymywana z datków bogatych kobiet izraelskich, potem, stosując analogię do życia Jezusa i apostołów, wprowadzano pierwsze formy utrzymania pierwotnego duchowieństwa, a następnie stan materialnego utrzymania w Kościele pierwotnym konsekrowanych wdów).

(3) Forma życia dzięki pracy apostołskiej przy dodatkowym, spontanicznym wsparciu ludzi, których się ewangelizowało (tak utrzymywał się sam Jezus, Dwunastu, apostoł Paweł; późniejsze formy zinstytucjonalizowane utrzymania to np. prawo dziesięciny czy podatków kościelnych w Kościele Zachodnim).

(4) Forma pracy za wynagrodzeniem połączona z apostołatem, jak to czynił apostoł Paweł. Praca była określana jako uboga, jeśli można było ją w dowolnym czasie i miejscu opuścić dla podjęcia dzieł apostołskich, a to, co zbywało z własnego utrzymania, rozdawało się ubogim.

(5) Forma ascetycznego wyrzeczenia się prawa do posiadania własności prywatnej w celu tworzenia chrześcijańskiej formy komunizmu społecznego. Ideał ten od końca III wieku został przejęty jako własny przez powstały wtedy w Kościele ruch cenobicki. Ideał ten opierał się na utopijnej i charyzmatycznej wizji z Dz 2,44-45 i 4,32. Nie był on ani najwcześniejszy, ani też powszechnie przyjęty w Kościele czasów apostołskich.

Chrześcijańska asceza w pierwszych trzech wiekach nie wyrażała się zatem w radykalnym wyrzeczeniu się dóbr ziemskich. Większość nawróconych na chrześcijaństwo przynależała do biednej klasy społecznej, dla której rozróżnienie pomiędzy minimum socjalnym a wymiernym dochodem ekonomicznym było czymś bardzo niewyraźnym. Tym, co odróżniało chrześcijan od reszty biednych ludzi, była ich wiara w królestwo Boże połączona z eschatologiczną nadzieją na coś lepszego w przyszłym świecie, co relatywizowało jednocześnie wartość doczesnych warunków ekonomicznych, oraz praktyka miłości braterskiej, która stanowiła dla chrześcijan wymierną gwarancję ich społecznego zabezpieczenia¹².

4. Wyrzeczenie się prawa do własności indywidualnej w monastycyzmie

W pierwszym chrześcijańskim prawodawstwie cenobickim, jakim była napisana przed 347 rokiem *Reguła św. Pachomiusza*, kandydat do życia we

¹² Por. D. Kasprzak, *Bogactwo i bieda w starożytności chrześcijańskiej*, w: *Bogactwo i bieda. Próba refleksji humanistycznej*, red. R. Borkowski, Kraków 2004, s. 25-32; Kasprzak, *Idea ubóstwa w Kościele pierwszych trzech wieków*, s. 255-268.

wspólnocie mnichów po wstępnym sprawdzeniu i pouczeniu miał złożyć przed przełożonym dokładne sprawozdanie o sobie samym: „czy przypadkiem nie uczynił czegoś złego, czy nie zbiegł z lęku i strachu, czy nie jest czymś niewolnikiem, czy może wyrzec się rodziców i porzucić swój majątek”¹³. Przełożony cenobium, sprawdzając motywację kandydata, musiał usłyszeć i przyjąć deklarację, że kandydat wyrzeka się rodziców i porzuca swój majątek. Dopiero po przyjęciu powyższego wyrzeczenia się świata ojciec przełożony stwierdzał wstępnie, czy kandydat był zdatny do tego rodzaju życia i udzielał mu pouczenia o przepisach karności monastycznej¹⁴.

Według Bazylego Wielkiego przed wstąpieniem do monasteru kandydat, udając się na miejsce odosobnione, musiał zaprzeć się samego siebie, wziąć krzyż Chrystusa. Tłumacząc wymienione warunki, Bazyl stwierdzał w *Regułach dłuższych*, że „zaparcie się samego siebie polega zaś na całkowitym zapomnieniu o wszystkim, co było, i na rezygnacji z własnych zachcianek”¹⁵. Przejście od świata doczesnego i odizolowanie się od niego w monasterze jest początkiem życia cenobickiego, które za cel stawia sobie podobanie się Bogu.

Zdaniem Augustyna z Hippony ten, kto pragnie być mnichem, musi wyrzec się wszelkiej własności dóbr materialnych, nie może zatrzymać niczego dla siebie. Uzasadnieniem biblijnym dla tego typu działania była według Augustyna wizja idealnej wspólnoty apostoelskiej z Jerozolimy przedstawiona przez Łukasza w Dz 4,32, a zwłaszcza jednomyślność i wspólnotowość dóbr materialnych. Powyższe przepisy były dla Augustyna nakazem do spełnienia dla tych, którzy postanowili żyć w monasterze.

Według twórców leryńskiej *Reguły Czterech Ojców* wyrzeczenie się własności prywatnej było uznane za podstawowe działanie kandydata podczas wstępnej fazy inicjacji monastycznej. Dopiero po wyrzeczeniu się własności kandydat był pouczany przez przełożonego o życiu według zasad posłuszeństwa i rezygnowania z własnej woli. Kandydat mógł część swego własnego majątku wnieść do monasteru jako swoistą ofiarę, co więcej, mógł wstąpić do monasteru z jednym niewolnikiem, którego jednak miał od tego momentu traktować jako brata.

Wyrzeczenie się własności prywatnej było również zasadniczym warunkiem rozpoczęcia życia monastycznego według *Reguły Mistrza* z po-

¹³ Pachomius Tabennensis, *Praecepta* 49, PL 23, 73, ŻM 11, s. 137.

¹⁴ Obszerniej na powyższy temat, zob. D. Kasprzak, *Obrzędy przejścia podczas inicjacji monastycznej w starożytnych regułach zakonnych*, w: *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym*, red. P. Szczur et al., Lublin 2011, s. 139-173.

¹⁵ Basilius Magnus, *Regulae fusius tractatae* 6, 1, PG 31, 925, ŻM 6, s. 74.

czątku VI wieku. Kandydat miał sprzedawać swe dobra, a pieniądze przynieść do opata, który w jego imieniu rozdawał je ubogim. Sprzedaż wszystkich majątności oraz ich rozdanie biednym przez opata miały być bezwarunkowe. Dopiero po stwierdzeniu całkowitego wyrzeczenia się dóbr doczesnych przyjmowano kandydata do monasteru¹⁶. Nie mógł on niczego pozostawić w świecie jako ewentualnego zabezpieczenia na okoliczność, gdyby jednak chciał wrócić do świata. Dopiero wtedy składał na ręce opata ślub wyrzeczenia się wszystkiego.

W *Regule Benedykta* również pojawia się wyraźne zobowiązanie kandydata do rozdania własności ubogim albo przekazania jej w formie uroczystej darowizny monasterowi¹⁷. Według *Reguły Benedykta* wyrzeczenie się własności indywidualnej nie następowało na początku życia monastycznego, ale dopiero po roku próby kandydata w monasterze i było podejmowane w dniu składania ślubów stałości miejsca, przemiany obyczajów i posłuszeństwa. Mnich po złożeniu powyższych ślubów i wyrzeczeniu się prawa własności podlegał całkowicie władzy przełożonego, „gdyż od tego dnia nie wolno mu rozporządzać nawet własnym ciałem”¹⁸. Wyrazem ogołocenia się z dotychczasowej własności była zmiana ubrania z własnego na odzienie monastyczne. Kiedy do monasteru wstępował małoletni kandydat ze stanu szlacheckiego, jego rodzina miała obowiązek albo złożenia dokumentu, w którym zobowiązywała się, że „nigdy oni sami ani przez podstawioną osobę, ani żadnym sposobem niczego mu nie dadzą, ani nie dostarczą sposobności posiadania”¹⁹, oraz złożenia monasterowi odpowiedniej darowizny/jałmużny pojętej jako zwrot kosztów utrzymania, co również miało być poświadczone prawnie. Podobny dokument mieli również sporządzić ubodzy, którzy ofiarowywali monasterowi swego małoletniego syna²⁰.

¹⁶ *Regula Magistri* 87, 41-48, SCh 106, s. 362, 364, ŻM 40, s. 328-329.

¹⁷ *Regula Benedicti* 58, 24, SCh 182, s. 630-632, ŻM 40, s. 483.

¹⁸ *Regula Benedicti* 58, 25, SCh 182, s. 632, ŻM 40, s. 483.

¹⁹ *Regula Benedicti* 59, 3, SCh 182, s. 632-634, ŻM 40, s. 484.

²⁰ Więcej na temat ubóstwa konsekrowanego według idei pierwotnego monastycyzmu, zob. Kasprzak, *Problematyka cnoty ubóstwa w Kościele zachodnim początków VI wieku na przykładzie tzw. Reguły Mistrza (Regula Magistri)*, s. 175-188; Kasprzak, *Eustacjański kontekst doktryny o ubóstwie monastycznym w pismach ascetycznych Bazylego Wielkiego*, s. 257-273; D. Kasprzak, *Przepisy dotyczące ubóstwa monastycznego w Regule Eugipiusza (ok. 530-535)*, w: *Lex Tua Veritas. Księga pamiątkowa dedykowana Jego Magnificencji Księdzu Profesorowi Janowi Maciejowi Dyduchowi z okazji 70. rocznicy urodzin*, red. P. Majer – A. Wójcik, Kraków 2010, s. 137-145; Kasprzak, *Życie monastyczne jako podążanie wąską drogą posłuszeństwa według Reguły Eugipiusza*,

Monastycyzm wczesnobizantyjski wybierał ubóstwo duchowe rozumiane jako wstrzeźliwość w korzystaniu z dóbr materialnych²¹, wyrzeczenie się przywiązania do swojego ciała i powierzenie troski o siebie Bogu oraz swoim duchowym braciom²², a wreszcie hezychastyczną niedbałość wobec rzeczy materialnych i wolność konieczną do tego, by się modlić²³. Preferowana w monastycznych tekstach normatywnych postawa czystego zaufania w opatrność została podważona w monastycyzmie prawosławnym w XVI wieku, kiedy na lokalnym synodzie w Moskwie w 1503 roku starły się dwie frakcje: Nila Sorskiego (tzw. ‘niezachłanni’ – Нестяжатели, czyli zwolennicy ubóstwa absolutnego) i Józefa Wołockiego (tzw. ‘zachłanni’ – Стяжатели, czyli zwolennicy koegzystencji indywidualnego ubóstwa mnicha i wspólnotowego posiadania kościelnego). Ostatecznie zwyciężyła frakcja „zachłannych” Józefa Wołockiego, których idee potwierdziły lokalne synody z 1525, 1531 i 1553-1555 roku²⁴.

5. Zakończenie

Teksty ewangeliczne nie dają wystarczających podstaw, by wywieść z nich – w świetle egzegezy historyczno-krytycznej – ogólną doktrynę dotyczącą ubóstwa konsekrowanego. W treściach NT można jednak odnaleźć pewien profil, który z czasem zostanie wyeksplikowany w chrześcijańskiej tradycji ascetycznej. Teksty NT wskazują natomiast, że każdy chrześcijanin może osiągnąć w Chrystusie doskonałość, żyjąc zgodnie z własną formą życia, według charyzmatów otrzymanych od Ducha Świętego.

Z analizowanych tekstów patrystycznych można wyciągnąć wniosek, iż dla Ojców Kościoła rozważających zagadnienie ubóstwa najważniejsze było przekonanie, że jedynie Bóg jest panem wszystkiego i wszystkich. Wynikają z tego dwie zasadnicze konsekwencje teologiczne. Po pierwsze, przynależność do Królestwa Bożego nie jest równoznaczna z posiadaniem bogactw na ziemi. Z czasem coraz częściej podkreśla się w teologii chrze-

s. 181-195; Kasprzak, *Kwestia bogactwa i ubóstwa w Kościele imperialnym na Zachodzie w IV i V wieku*, s. 495-515.

²¹ Por. Iohannes Moschus, *Pratum spirituale* 113, SC 12, tł. M.-J. Rouët De Journal, Paris 1946, s. 165.

²² Por. Maximus Confessor, *Capita de caritate* 2, 88, PG 90, 1013.

²³ Por. Johannes Climacus, *Scala Paradisi* 17, PG 88, 927d.

²⁴ Por. T. Špidlik, *Duchowość chrześcijańskiego Wschodu. Przewodnik systematyczny*, tł. L. Rodziewicz, Kraków 2005, s. 267-268.

ścijańskiej właściwe użytkowanie dóbr. Po drugie, jeśli Bóg jest absolutnym właścicielem materii, to dla chrześcijan będących braćmi w Chrystusie właściwa jest jedynie wspólnota dóbr. Tradycja patrystyczna wypracowała na podstawie nauczania ewangelicznego co najmniej pięć form realizacji ubóstwa dobrowolnego, przy czym tylko jedna z nich, tj. ascetyczne wyrzeczenie się prawa do własności prywatnej, była propagowana w cenobityzmie egipskim IV wieku.

Odwoływanie się do przykładu Chrystusa jako ubogiego rozpoczęło się na przełomie III i IV wieku. Ewangelie nigdzie nie nazwały Jezusa ubogim, dlatego autorzy wczesnochrześcijańscy rozwijali swe opinie w odwołaniu do tekstu 2Kor 8,9. Jednak tradycja patrystyczna, mówiąc o ubóstwie Chrystusa, podkreślała przede wszystkim aspekt soteriologiczny: druga osoba Boża unżyła się, przyjęła ciało i stała się prawdziwym człowiekiem, aby w pełni przyjąć człowieka i przywrócić go do domu Ojca w niebie.

Od powstania pierwszych wspólnot cenobickich w Kościele, tj. od IV wieku, propaguje się formę ascetycznego wyrzeczenia się prawa do posiadania własności prywatnej. Wyrzeczenie to zaczyna stanowić najważniejszy etap stanu separacji podczas inicjacji do życia monastycznego. Od momentu przyrzeczenia rezygnacja z własności indywidualnej miała obowiązywać mnicha przez całe jego dalsze życie.

Wydaje się, że rozpowszechnienie się ideału cenobickiego w Kościele spowodowało w VI wieku początek radykalizacji w ascetycznym podejściu do kwestii posiadania. Zwłaszcza w chrześcijańskiej duchowości Kościoła Zachodniego zanikło realistyczne podejście do kwestii posiadania. Posiadanie własności prywatnej było akceptowane przede wszystkim w odniesieniu do panów feudalnych, dla mnichów natomiast stawało się ono wręcz niegodziwością. Warunek wyzbycia się dóbr materialnych przed złożeniem ślubu stałości i przemiany obyczajów stał się nieodzownym elementem duchowości monastycznej. Naczelną cnotą cenobityzmu stało się posłuszeństwo, któremu zostało podporządkowane dobrowolne ubóstwo.

The Emergence of the Idea of Voluntary Poverty in the Patristic Church: Key Questions

(summary)

From the analyzed patristic texts (I to VI AC), it can be concluded that for the Fathers of the Church, when considering the issues of poverty, the most important thing was the conviction that God alone is the Lord of everything and everyone. There were two main theological consequences to this. First, belonging to God's Kingdom was not the same

as having riches on earth. With time, the appropriate use of goods became increasingly emphasized in Christian theology. Secondly, if God was the absolute owner of matters, then for Christians who are brothers in Christ, only the community of goods is proper. The reference to the example of Christ as being poor began at the turn of the third and fourth centuries. Since the emergence of the first cenobitic communities in the Church, i.e. from the 4th century onwards, a form of ascetic renunciation of the owning of property started to be promoted. Since the 6th century obedience took over as the supreme virtue of cenobitism, and voluntary poverty was made subordinate to it.

Keywords: voluntary poverty; patristic Church; virtue of cenobitism

Kształtowanie się idei ubóstwa dobrowolnego w Kościele patrystycznym: kluczowe kwestie

(streszczenie)

Analiza tekstów patrystycznych pozwala wyciągnąć wniosek, że dla Ojców Kościoła rozważających zagadnienia ubóstwa najważniejsze było przekonanie, że jedynie Bóg jest panem wszystkiego i wszystkich. Wynikają z tego dwie zasadnicze konsekwencje teologiczne. Po pierwsze, przynależność do Królestwa Bożego nie jest równoznaczna z posiadaniem bogactw na ziemi. Z czasem coraz częściej podkreśla się w teologii chrześcijańskiej właściwe użytkowanie dóbr. Po drugie, jeśli Bóg jest absolutnym właścicielem materii, to dla chrześcijan będących braćmi w Chrystusie właściwa jest jedynie wspólnota dóbr. Od powstania pierwszych wspólnot cenobickich w Kościele, tj. od IV wieku, propaguje się formę ascetycznego wyrzeczenia się prawa do posiadania własności prywatnej. Od VI wieku naczelną cnotą cenobityzmu stało się posłuszeństwo, któremu zostało podporządkowane dobrowolne ubóstwo.

Słowa kluczowe: dobrowolne ubóstwo; Kościół patrystyczny; cnota cenobityzmu

Bibliografia

Źródła

- Basilius Magnus, *Regulae fusius tractatae*, PG 31, 889-1078, Parisii 1857, tł. J. Naimowicz, Bazyli Wielki, *Reguły dłuższe*, ŻM 6, Kraków 1994, s. 52-181.
- Hilarius Pictavinesis, *Tractatus super psalmos*, CSEL 22, ed. A. Zingerle, Vindobonae 1891.
- Iohannes Moschus, *Pratum spirituale* 113, SC 12, tł. M.-J. Rouët De Journel, Paris 1946.
- Johannes Climacus, *Scala Paradisi*, PG 88, 631-1164, Parisii 1864.
- Maximus Confessor, *Capita de caritate*, PG 90, 959-1080, Parisii 1865.

- Pachomius Tabennensis, *Regula ad Monachos. Praecepta*, PL 23, 67-82, Parisiis 1883, tł. A. Bober, Pachomiusz, *Przykazania*, ŻM 11, Kraków 1996, s. 128-155.
- Regula Benedicti*, ed. A. de Vogüé – J. Neufville, SCh 181-182, Paris 1972, tł. T. Dąbek, *Regula św. Benedykta*, ŻM 40, Kraków 2006, s. 387-503.
- Regula Magistri*, ed. A. de Vogüé, SCh 105-106, Paris 1964, tł. T. Dąbek, *Regula Mistrza*, ŻM 40, Kraków 2006, s. 60-371.

Opracowania

- Gambari E., *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, tł. J.E. Bielecki, Kraków 1998.
- Gribomont J., *Povertà*, w: *Dizionario degli istituti di perfezione*, t. 7, red. G. Rocca, Roma 1983, s. 246-248.
- Hadot J., *L'utopie communautaire et la vie des premiers chrétiens de Jérusalem*, w: *Problèmes d'Histoire du Christianisme*, t. 3, Bruxelles 1972-1973, s. 15-34.
- Kasprzak D., *Bogactwo i bieda w starożytności chrześcijańskiej*, w: *Bogactwo i bieda. Próba refleksji humanistycznej*, red. R. Borkowski, Kraków 2004, s. 25-32.
- Kasprzak D., *Eustacjański kontekst doktryny o ubóstwie monastycznym w pismach ascetycznych Bazylego Wielkiego*, „Vox Patrum” 55 (2010) s. 257-273.
- Kasprzak D., *Idea ubóstwa w Kościele pierwszych trzech wieków*, „Analecta Cracoviensia” 42 (2010) s. 255-268.
- Kasprzak D., *Kryteria przynależności do wspólnoty wierzących w I-II wieku*, „Analecta Cracoviensia” 40 (2008) s. 165-178.
- Kasprzak D., *Kwestia bogactwa i ubóstwa w Kościele imperialnym na Zachodzie w IV i V wieku – próba syntezy zagadnienia*, „Vox Patrum” 56 (2011) s. 495-515.
- Kasprzak D., *Obrzędy przejścia podczas inicjacji monastycznej w starożytnych regulach zakonnych*, w: *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym*, red. P. Szczur et al., Lublin 2011, s. 139-173.
- Kasprzak D., *Problematyka cnoty ubóstwa w Kościele zachodnim początków VI wieku na przykładzie tzw. Reguły Mistrza (Regula Magistri)*, „Analecta Cracoviensia” 41 (2009) s. 175-188.
- Kasprzak D., *Przepisy dotyczące ubóstwa monastycznego w Regule Eugipiusza (ok. 530-535)*, w: *Lex Tua Veritas. Księga pamiątkowa dedykowana Jego Magnificencji Księdzu Profesorowi Janowi Maciejowi Dyduchowi z okazji 70. rocznicy urodzin*, red. P. Majer – A. Wójcik, Kraków 2010, s. 137-145.
- Kasprzak D., *The studies regarding monasticism and voluntary poverty in the patristic Church*, Kraków 2017.
- Kasprzak D., *Ubóstwo monastyczne a ubóstwo franciszkańskie – próba zestawienia tez normatywnych*, „Polonia Sacra” 1/42 (2016) s. 59-79.
- Kasprzak D., *Zagadnienie posiadania dóbr materialnych w kazaniach św. Piotra Chryzologa, biskupa Rawenny*, w: *Zbytek i ubóstwo w starożytności i średniowieczu*, red. L. Kostuch – K. Ryszewska, Kielce 2010, s. 279-286.

- Kasprzak D., *Życie monastyczne jako podążanie wąską drogą posłuszeństwa według Reguły Eugipiusza*, w: *Fructus Spiritus est Caritas. Księga Jubileuszowa ofiarowana Księdzu Profesorowi Franciszkowi Drączkowskiemu z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin, czterdziestopięciolecia święceń kapłańskich i trzydziestopięciolecia pracy naukowej*, red. M. Wysocki, Lublin 2011, s. 181-195.
- Légasse S., *L'appel du riche, contribution à l'étude des fondaments scripturaires de l'état religieux*, Paris 1966.
- Légasse S., *Povertà. I. Dati biblici e interpretazione teologica della povertà di Cristo*, w: *Dizionario degli istituti di perfezione*, t. 7, red. G. Rocca, Roma 1983, s. 248-251.
- Špidlik T., *Duchowość chrześcijańskiego Wschodu. Przewodnik systematyczny*, tł. L. Rodziewicz, Kraków 2005.

Piotr Kochanek¹

Gog – eschatologiczny i realny wróg z Północy w literaturze patrystycznej i średniowiecznej

Postać Goga jest jednym z najbardziej rozpoznawalnych symboli zła zarówno w kulturze judaizmu, jak i chrześcijaństwa. Jako taki pojawia się on w Biblii w dwóch rozdziałach Księgi Ezechiela (Ez 38–39), gdzie stoi na czele eschatologicznej potęgi z Północy, która jest ze swej istoty wroga Izraelowi, oraz na kartach Apokalipsy (Ap 20,7-10), gdzie symbolizuje szatana – wroga Kościoła. Przypuszcza się zwykle, że Gog Ezechiela nawiązuje do postaci jakiegoś historycznego władcy, który posłużył prorokowi za swego rodzaju wzór apokaliptycznego agresora² atakującego u końca czasów naród wybrany. W obronie swego ludu staje sam Bóg i pokonuje najeźdźcę. Apokalipsa przejmując ten kontekst i Gog-szatan powraca tutaj jako śmiertelny nieprzyjaciel nowego Izraela. Ponadto imię Goga pojawia się w Pierwszej Księdze Kronik (1Krn 5,4) i w Księdze Liczb (Lb 24,7). Pierwszy z tych tekstów wymienia Goga w ramach genealogii potomków Rubena. Zatem termin ten nie ma nic wspólnego z Ezechielowych najeźdźcą z Północy. Sprawa komplikuje się nieco w przypadku Lb 24,7. Tutaj bowiem pojawiają się aż trzy warianty imienia: Agag, Gog i Og. Masorecki tekst hebrajski podaje pierwszą lekcję i tak też czyni Wulgata

¹ Dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL, pracownik Katedry Historii Starożytnej, Bizantyńskiej i Średniowiecznej Instytutu Historii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II; e-mail: lu2005harn@yahoo.de; ORCID: 0000-0001-9702-548X.

² Badacze od dawna starają się zestawić Goga z któryś z historycznych władców panujących na północ od Palestyny. W kwestii analizy poszczególnych hipotez w tej materii, por. P. Kochanek, *Die Vorstellung vom Norden und der Eurozentrismus. Eine Auswertung der patristischen und mittelalterlichen Literatur*, Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte 205, Mainz 2004, s. 34-35 i przyp. 116-118. Por. też przyp. 37.

oraz Targumy³. Jednak „the LXX, the Samaritan Pentateuch, Symmachus and Vetus Latina all read Gog where TM has Agag, like also some manuscripts to Aquila and Theodotion”⁴. Z kolei Og znajduje się w niektórych manuskryptach Septuaginty⁵, a imię to w odniesieniu do Lb 24,7 przytacza również w swym komentarzu do Księgi Liczb Teodoret z Cyru (ok. 393-ok. 460)⁶. W tym przypadku, bez względu na wariant imienia, chodzi jednak o amoryckiego króla z Baszan. Nie ma on zatem i tutaj nic wspólnego z eschatologicznym przeciwnikiem z Północy, o którym mówi tekst Ezechiela. Generalnie jeśli brać pod uwagę tylko Biblię Hebrajską, Septuagintę i Wulgatę w ich standardowych dziś wersjach, otrzymuje się następujące statystyki. W tekście hebrajskim imię Goga pojawia się 12 razy: 11 razy w Księdze Ezechiela (Ez 38,2.3.14.16.18; 39,1(2x).11(3x).15) oraz jeden raz w Pierwszej Księdze Kronik (1Krn 5,4)⁷. Z kolei na kartach Septuaginty termin „Gog” przywołano aż 14 razy (Lb 24,7; Am 7,1; Ez 38,2.3.14.17.18; 39,1(2x).6.11(3x).15)⁸. W Wulgacie natomiast imię to widnieje 13 razy (1Krn 5,4; Ez 38,2.3.14.16.18; 39,1(2x).11(3x).15; Ap 20,7)⁹. Powyższa statystyka nie pozostawia wątpliwości co do tego, że najważniejsza charakterystyka owego adwersarza z Północy znajduje się w Księdze Ezechiela i że ma ona konotację eschatologiczną. Jest to najbardziej niebezpieczny nieprzyjaciel, którego wizerunek dopełnia niejako w Nowym Testamencie utożsamienie Goga z szatanem, śmiertelnym prześladowcą wyznawców Chrystusa. W tym też tekście pojawia się wyrażenie

³ Por. S. Bøe, *Gog and Magog: Ezekiel 38-39 as Pre-text for Revelation 19, 17-21 and 20, 7-10*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/135, Tübingen 2001, s. 52.

⁴ Bøe, *Gog and Magog*, s. 58, 50-52. Por. też: A. Vivian, *Gog e Magog nella tradizione biblica, ebraica e cristiana*, „Rivista Biblica” 25 (1977) s. 394-395.

⁵ Bøe, *Gog and Magog*, s. 59: „It is also interesting to find that Og appears as a variant on Gog in the manuscript tradition of Num 24,7 LXX”. Por. Bøe, *Gog and Magog*, s. 51.

⁶ Theodoretus Cyrensis, *Quaestiones in Numeros* 44, PG 80, 396B. Por. Bøe, *Gog and Magog*, s. 51. Teodoret powołał się na wersję Symmachusa, co sugeruje, że w tradycji rękopiśmiennej przekładu Symmachusa funkcjonowały dwie lekcje: Gog i Og.

⁷ Por. G. Lisowsky, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, Stuttgart 1958, s. 1597. Por. też: *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, ed. A. Schenker, Stuttgart 1997, s. 967-969 i 1467.

⁸ Por. R. Popowski, *Onomastykon Septuaginty*, Warszawa 2013, s. 86. Por. też: *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, ed. A. Rahlfs, Stuttgart 1979, s. 259, 508 i 840-842.

⁹ Por. *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, ed. R. Gryson, Stuttgart 1994, s. 553, 1321-1324 i 1902.

„Gog i Magog”, które sugeruje, że chodzi o dwóch sojuszników. Tymczasem w Księdze Ezechiela Magog oznacza obszar będący pod władzą Goga (Ez 38,2 i 39,6). Ponadto Magog występuje w Księdze Rodzaju, gdzie jest wymieniony jako jeden z synów Jafeta (Rdz 10,2), którego Józef Flawiusz (ok. 37-ok. 100) przedstawił jako protoplastę Scytów¹⁰, oraz w Pierwszej Księdze Kronik (1Krn 1,5), gdzie powyższa genealogia Jafetytów została powtórzona. Innymi słowy w sumie w Biblii Hebrajskiej Magog pojawia się cztery razy¹¹. Z kolei w Septuagincie użyto tego terminu tylko trzy razy (Rdz 10,2; 1Krn 1,5; Ez 38,2)¹². Tekst Wulgaty natomiast wymienia Magoga pięciokrotnie (Rdz 10,2; 1Krn 1,5; Ez 38,2; 39,6; Ap 20,7). Warto przy tym zauważyć, że autor Apokalipsy, posługując się swego rodzaju zbitką pojęciową, która w gruncie rzeczy zarówno w wersji greckiej, jak i łacińskiej akcentuje pojęcie „Gog” w wyrażeniu „Gog i Magog”, postarał się niejako o dokładniejsze „wyeksponowanie” Ezechielowego eschatologicznego agresora z Północy. W tej też interpretacji przejęła obraz Goga grecka i łacińska literatura patrystyczna.

Międzynarodowa bibliografia poświęcona osobie biblijnego Goga przedstawionego w Ez 38–39 i Ap 20,7–10 jest bardzo obszerna, i to zarówno w aspekcie czysto biblijnym, jak i w aspekcie historyczno-literackim późnej starożytności i średniowiecza. Polskie opracowania monograficzne na ten temat natomiast (pomijając komentarze biblijne do

¹⁰ Iosephus Flavius, *Antiquitates Iudaicae* I 123, w: Iosephus, *Works*, t. 4, LCL 242, London – Cambridge 1961, s. 58–60. Za nim zaś poszedł Hieronim (ok. 347–420) – Hieronymus Stridonensis, *Hebraicae quaestiones in libro Geneseos* 14, 11–12, ed. P. de Lagarde, w: Hieronymus Stridonensis, *Opera*, t. 1/1: *Opera exegetica*, CCL 72, Turnholti 1959, s. 11 (=PL 23, 999A). Por. Hieronymus Stridonensis, *Commentaria in Hiezechielem* XI 1477, ed. F. Glorie, CCL 75, Turnholti 1964, s. 525 (=PL 25, 356A–B). Por. też: A. Knobel, *Die Völkertafel der Genesis. Ethnographische Untersuchungen*, Giessen 1850, s. 62; F. Lenormant, *Magog, fragment d'une étude sur l'ethnographie du chapitre X de la Genèse*, „Le Muséon” 1/1 (1882) s. 9; E. Beurlier, *Magog*, DB, t. 4/1: *L – Mezuz*, Paris 1912, k. 570; A.R. Anderson, *Alexander's Gate, Gog and Magog, and the Inclosed Nations*, Publications of the Mediaeval Academy of America 12, Cambridge 1932, s. 8; J.G. Aalders, *Gog en Magog in Ezechiel*, Kampen 1951, s. 15–16; M.C. Astour, *Ezekiel's Prophecy of Gog and the Cuthean Legend of Naram-Sin*, JBL 95 (1976) s. 569, przyp. 13; Vivian, *Gog e Magog*, s. 400 i przyp. 75; A. Samarraï, *Beyond Belief and Reverance: Medieval Mythological Ethnography in the Near East and Europe*, „Journal of Medieval and Renaissance Studies” 23/1 (1993) s. 24; Bøe, *Gog and Magog*, s. 184–186; Kochanek, *Die Vorstellung vom Norden*, s. 234; P. Paciorek, *Czas kresu czasów w literaturze apokaliptycznej*, VoxP 62 (2014) s. 406.

¹¹ Por. Lisowsky, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, s. 1636.

¹² Por. Popowski, *Onomastykon Septuaginty*, s. 133.

Księgi Ezechiela i Apokalipsy oraz hasła encyklopedyczne) przedstawiają się raczej skromnie¹³.

Jednak Ezechielowy opis inwazji Goga posiada w Biblii również szerszy kontekst, którym jest motyw tzw. wroga z Północy. Wróg ten nie ma

¹³ Por. J. Strzelczyk, *Gog i Magog*, MW 12/3 (1969) s. 15-18 (=J. Strzelczyk, *Szkice średniowieczne*, Poznań 1987, s. 90-98); J. Strzelczyk, *Gerwazy z Tilbury. Studium z dziejów uczoności geograficznej w średniowieczu*, Monografie z Dziejów Nauki i Techniki 66, Wrocław – Warszawa – Kraków 1970, s. 22-23 i 236; J. Strzelczyk, *Goci – rzeczywistość i legenda*, Warszawa 1984, s. 320-325; W. Gawłowska, *Le mythe de Gog et Magog dans la légende d'Alexandre le Grand*, w: *The Force of Vision*, t. 2: *Visions in History, Proceedings of the XIIIth Congress of the International Comparative Literature Association, Tokyo 1991*, ed. by G. Gillespie, Tokyo 1995, s. 161-166; A. Nazmi, *Gog i Magog w tradycji muzułmańskiej i źródłach arabskich*, w: *Z Mekki do Poznania, Materiały 5. Ogólnopolskiej Konferencji Arabistycznej, Poznań, 9-10 czerwca 1997*, red. H. Jankowski, Poznań 1998, s. 191-198; R. Rumianek, „Gog z krainy Magog” (*Ez* 38, 2), STV 36/2 (1998) s. 19-24; L. Spychała, „Dicunt...Gog et Magog esse Hungros...” *Z Problematyki średniowiecznych „origines gentium”*, w: *Średniowiecze polskie i powszechne*, t. 2, red. I. Panic – J. Sperka, Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach 2056, Katowice 2002, s. 89-114; J. Strzelczyk, *Oko w oko z wcieleniem Goga i Magoga. Jan di Piano Carpini w poselstwie do wielkiego chana*, w: J. Strzelczyk, „Klucz do poznania nieba”. *Z dziejów myśli racjonalistycznej w średniowieczu*, Gdańsk 2003, s. 203-258; R. Urbański, *Tartarorum gens brutalis. Trzynastowieczne najazdy mongolskie w literaturze polskiego średniowiecza na porównawczym tle piśmiennictwa łacińskiego antyku i wieków średnich*, Studia Staropolskie. Series Nova 15(71), Warszawa 2007, s. 110-123 (rozdz. 1/7: *Strach z Kaukazu: ludy Goga i Magoga*); W. Pikor, *Ez 38-39 jako zwiastun eschatologii apokaliptycznej*, w: *Apokaliptyka wczesnego judaizmu i chrześcijaństwa*, red. M.S. Wróbel, *Analecta Biblica Lublinensia* 6, Lublin 2010, s. 49-67; O. Łatyszonek, *Joachim z Fiore, Gog z Magog i Biała Ruś*, „Annus Albaruthenicus” 12 (2011) s. 7-27; K. Olszewska, *Rozumienie postaci Goga i Magoga w Biblii i w literaturze pozabiblijnej*, StPł 40 (2012) s. 97-106; K. Olszewska, *Smok, Bestia, Falszywy Prorok, Gog i Magog jako antagoniści Boga w Apokalipsie*, „Teologia i Człowiek” 26/2 (2014) s. 167-170; Paciorek, *Czas kresu czasów*, s. 404-408 (VI: *Postaci apokaliptyczne: Gog i Magog z wizji Ezechiela (Ez 38-39) i Apokalipsy 20, 8*); A.S. Jasiński, *Bezpieczne zamieszkanie Izraela – orędzie Ezechiela*, WPT 23/2 (2015) s. 20-22; P. Kochanek, *Klauzura północno-wschodniej Azji na mapach średniowiecznych i wczesnonowożytnych*, „Vox Patrum” 65 (2016) s. 211-344; P. Kochanek, *Graphisches Schema des nordöstlichen Teils von Asiens*, „Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego” 23/2 (2017) s. 219-304. Por. też: J. Wenta, *Do Goga i Magoga. Głos w sprawie autorstwa „Descriptiones terrarum”*, w: *Drogą historii. Studia ofiarowane profesorowi Józefowi Szymańskiemu w siedemdziesiąt rocznicę urodzin*, red. P. Dymmel – K. Skupieński – B. Trelińska, Lublin 2001, s. 31-39; P. Pranke, *Swoi czy obcy? Obraz relacji pierwszych Piastów z przedstawicielami dynastii oraz arystokracji Imperium Ludolfingów*, w: *Obcy*, red. J. Dzieduszycki – J. Wrześniński, *Funeralia Lednickie* 14, Poznań 2012, s. 89-114.

konkretnego imienia, a jest przywoływany w kilku księgach prorockich. Test Księgi Izajasza (Iz 14,31) używa w tym kontekście metafory dymu, który sieje strach. Jednak najbardziej sugestywne przedstawienie wroga z Północy znajduje się w Księdze Jeremiasza. To ten prorok w wizji wrzącego kotła pisał o zagładzie, która przyjdzie z Północy (Jr 1,13-14)¹⁴. To stamtąd ma nadejść katastrofa (Jr 4,6; 6,1)¹⁵ w postaci bezlitosnego nieprzyjaciela (Jr 6,22; 10,22; 13,20). Jeremiasz przepowiada jego nadejście, lecz nie precyzuje, o kogo chodzi. Część badaczy, sugerując się identyfikacją Józefa Flawiusza i idącego za nim Hieronima¹⁶ oraz długą tradycją patrystyczną i średniowieczną¹⁷, uważa, że może chodzić o Scytów lub o kontyngenty scytyjskie w armii asyryjskiej¹⁸. Z kolei przeciwnicy tej teorii lansują często hipotezę, którą można by określić mianem „babilońskiej” lub „chaldejskiej” – agresorem jest bowiem tutaj Babilonia, której wojska atakują Izrael od północy¹⁹. Inni są zdania, że prorok ten nie ma na

¹⁴ Por. W.A. Irwin, *The Face of the Pot, Jeremiah 1:13b*, „American Journal of Semitic Languages and Literature” 47 (1930-1931) s. 288-289; J. Lindholm, *Der Kessel in Jer 1,13f.*, ZAW 68 (1956) s. 223-224; G. Sauer, *Mandelzweig und Kessel in Jer 1,11ff.*, ZAW 78 (1966) s. 56-61; S.L. Harris, *The Second Vision of Jeremiah: Jer 1,13-15*, JBL 102 (1983) s. 281-282.

¹⁵ Por. J.-H. Hermisson, „*Der Feind aus dem Norden*” (*Jer 4-6*). *Zu einem Gedichtzyklus Jeremias*, w: *Schriftprophetie. Festschrift für Jörg Jeremias zum 65. Geburtstag*, red. F. Hartenstein – J. Krispenz – A. Schart, Neulirchen-Vluyn 2004, s. 233-251.

¹⁶ Por. przyp. 10.

¹⁷ Por. Kochanek, *Die Vorstellung vom Norden*, s. 234-236.

¹⁸ Herman Venema (1697-26 V 1787) przedstawił w 1765 roku tzw. teorię scytyjską, w myśl której agresorem z Północy mieliby być wzmiankowani u Herodota (ok. 465-ok. 420 p.n.e.) Scytowie. Por. H. Venema, *Commentarius ad librum prophetiarum Jeremiae*, Leovardiae 1765, pars I, s. 142. Teoria ta ma także i dziś zarówno zwolenników, jak i przeciwników. Na temat rzeczony kontrowersji, por. A. Condamin, *Le livre de Jérémie, traduction et commentaire*, Paris 1936, s. 62-63; R.P. Vaggione, *Over all Asia? The Extent of the Scythian Domination in Herodotus*, JBL 92/4 (1973) s. 523-530; H. Cazelles, *Sophonie, Jérémie, et les Scythes en Palestine*, RB 74 (1967) s. 40-41, przyp. 75. Jest również kilku zdecydowanych krytyków tej teorii. Por. F. Wilke, *Das Skythenproblem im Jeremiabuch*, w: *Alttestamentliche Studien für Rudolf Kittel zum 60. Geburtstag*, red. A. Alt – G. Beer, Beiträge zur Wissenschaft von Alten Testament 13, Leipzig 1913, s. 227-228; J.Ph. Hyatt, *The Peril from the North in Jeremiah*, JBL 59/4 (1940) s. 501.

¹⁹ Por. B.S. Childs, *The Enemy from the North and the Chaos Tradition*, JBL 78 (1959) s. 190-195; E. Vogt, *Vocatio Jeremiae*, „*Verbum Domini*” 42 (1964) s. 249-251; C.F. Whitley, *Carchemish and Jeremiah*, ZAW 80 (1968) s. 38-49; J. Vermeylen, *La rédaction de Jérémie 1-10*, EThL 58 (1982) s. 262.

uwadze konkretnego ludu, lecz wroga eschatologicznego²⁰. Spośród powyższych hipotez najbardziej koherentną, a co za tym idzie najbardziej prawdopodobną, wydaje się być hipoteza scytyjska odwołująca się do obrazu hord północnych nomadów, którzy pod koniec VII wieku przed Chrystusem pojawili się w Azji Mniejszej i na Bliskim Wschodzie, siejąc strach i zniszczenie. W tym kontekście interesujące jest także proroctwo Joela (Jl 2,20), gdzie JHWH osobiście usuwa szarańczę, synonim wroga z Północy, i skazuje ją na zatracenie. Część egzegetów, idąc za autorytetem Juliusza Wellhausena (17 V 1844-7 I 1918) jest zdania, że wizja Joela stoi bardzo blisko wizji Jeremiasza i że obie odnoszą się do wspomnianych już wyżej Scytów²¹. Wielu innych natomiast podążyło za hipotezą Hugo Gressmanna (21 III 1877-7 IV 1927), który widział w proroctwie Joela ślady tradycji eschatologicznej²². Pod wpływem wizji Jeremiasza Północ jawi się więc jako część świata, skąd może przyjść śmiertelne zagrożenie bądź w wymiarze historycznym, a zatem w konkretnym czasie i miejscu, bądź w wymiarze eschatologicznym u końca czasu²³. Sugeruje to pewną dwutorowość interpretacji: wroga z Północy można traktować bądź jako

²⁰ Por. P. Voltz, *Der Prophet Jeremia*, Kommentar zum Alten Testament 10/2, Leipzig 1928, s. 58; A.C. Welch, *Jeremiah: His Time and His Work*, London 1928, s. 126; W. Staerk, *Zu Habakuk 1, 5-11. Geschichte oder Mythos*, ZAW 51 (1933) s. 12; A. Lauha, *Zaphon. Der Norden und die Nordvölker im Alten Testament*, Annales Academiae Scientiarum Fennicae B 49/2, Helsinki 1943, s. 62-68; K. Koch, *The Prophets*, t. 2: *The Babylonian and Persian Periods*, tł. M. Kohl, London 1983, s. 17-19; D.J. Reimer, *The „Foe” and the „North” in Jeremiah*, ZAW 101 (1989) s. 232.

²¹ J. Wellhausen, *Die Kleinen Propheten*, Berlin 1898, s. 218. Por. B. Stock, *Der „Nördliche” und die Komposition des Buchs Joel*, „Neue Kirchliche Zeitschrift” 19 (1908) s. 748.

²² H. Gressmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament 6, Göttingen 1905, s. 187-188; H. Gressmann, *Der Messias*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament 26, Göttingen 1929, s. 134-136. Por. K. Budde, „*Der von Norden*” in *Joel 2, 20*, „Orientalistische Literaturzeitung” 22 (1919) k. 1-5; K. Budde, *Der Umschwung in Joel 2*, „Orientalistische Literaturzeitung” 22 (1919) k. 104-110; Lauha, *Zaphon*, s. 74-76; A.S. Kapelrud, *Joel Studies*, Uppsala Universitets Årsskrift 1948/4, Uppsala – Leipzig 1948, s. 108; Childs, *The Enemy from the North*, s. 197.

²³ Należy jednak pamiętać, że Północ biblijna to nie tylko „Północ łowieszczą”, lecz także „Północ święta” – Hi 37,22; Ps 48,2-3; Iz 14,12-15. Por. też: Lauha, *Zaphon*, s. 36-52; E. Zwolski, *Kasjodor i Jordanes: Historia gocka czyli scytyjska Europa*, Towarzystwo Naukowe KUL. Rozprawy Wydziału Historyczno-Filologicznego 49, Lublin 1984, s. 38-39; Kochanek, *Die Vorstellung vom Norden*, s. 24-27. Jednak to zagadnienie wymaga osobnych analiz, które wychodzą poza ramy niniejszych rozważań.

konkretnego historycznego nieprzyjaciela i agresora, bądź jako wroga apokaliptycznego. Ta dychotomia otwiera drogę niejednoznacznej interpretacji powyższego zagrożenia.

Do tekstów biblijnych należy dodać jeszcze ważny element pozabiblijny, który wyraża się w idei tzw. ludów zamkniętych (*inclusae nationes*)²⁴ po północnej stronie tzw. Wrót Kaspjskich (*Portae Caspiae*)²⁵. Idea ta jest tradycyjnie łączona z Aleksandrem Macedońskim (356-323 przed Chrystusem), który miał jakoby odseparować w ten sposób od swego imperium ludy zamieszkałe po północnej stronie Kaukazu. Jak prawdopodobnie słusznie zauważył Andrew R. Anderson (1876-8 VII 1936) w roku 1932, legenda ta powstała w okresie hellenistycznym²⁶, a następnie w środowisku żydowskim została ona połączona z biblijnym Gogiem²⁷. W konsekwencji grecki obraz ekumeny został wprzęgnięty w biblijną wizję wroga

²⁴ Jeśli chodzi o bibliografię na temat tzw. ludów zamkniętych, por. Kochanek, *Kluczura północno-wschodniej Azji*, s. 212-213, przyp. 4; Kochanek, *Graphisches Schema*, s. 224, przyp. 20. Por. też: Ch.E. Wilson, *The Wall of Alexander against Gog and Magog and the Expedition sent out to find it by Khalif Wāthiq in 842 A.D.*, w: *Hirth Anniversary Volume*, ed. B. Schindler, Asia Major, London 1922, s. 575-612; B. Heller, *Gog und Magog im jüdischen Schrifttum*, w: *Jewish Studies: In Memory of George A. Kohut 1874-1933*, ed. S.W. Baron – A. Marx, New York 1935, s. 351-353; J.A. Boyle, *Alexander and the Mongols*, „Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland” 2 (1979) s. 123-136; C.S.F. Burnett, *An Apocryphal Letter from the Arabic Philosopher Al Kindi to Theodore, Frederick II's Astrologer, concerning Gog and Magog, the Enclosed Nations, and the Scourge of the Mongols*, „Viator” 15 (1984) s. 151-168; C.S.F. Burnett – P. Gautier Dalché, *Attitudes Towards the Mongols in Medieval Literature: The XXII Kings of Gog and Magog from the Court of Frederick II to Jean de Mandeville*, „Viator” 22 (1991) s. 153-168; Bøe, *Gog and Magog*, s. 219-234 (=Excursus 4: *Alexander's Wall and the enclosed nations*); E. van Donzel – A. Schmidt, *Gog and Magog in Early Eastern Christian and Islamic Sources: Sallam's Quest for Alexander's Wall*, Brill's Inner Asian Library 22, Leiden – Boston 2009.

²⁵ Wrota Kaspjskie lokalizuje się bądź w obszarze Przełęcz Derbent, bądź w ramach Przełęcz Dariel na Kaukazie. Obszerna bibliografia na ten temat została zebrana w: Kochanek, *Kluczura północno-wschodniej Azji*, s. 212, przyp. 3; Kochanek, *Graphisches Schema*, s. 224, przyp. 19. Por. też: *Dariali: The „Caspian Gates” in the Caucasus from Antiquity to the Age of the Huns and the Middle Ages. The Joint Georgian-British Dariali Gorge Excavations & Surveys of 2013-2016*, ed. E.W. Sauer, British Institute of Persian Studies Archaeological Monographs 6, t. 1-2, Oxford 2020.

²⁶ A.R. Anderson, *Alexander at the Caspian Gates*, „Transactions of the American Philological Association” 59 (1929) s. 139-142; Anderson, *Alexander's Gate*, s. 15 i 20, przyp. 1.

²⁷ Anderson, *Alexander's Gate*, s. 20, przyp. 1.

z Północy i stworzył z nią organiczną całość. Ta zaś trafiła z geografii do kartografii²⁸. Jednak i tutaj wspomniane wyżej rozróżnienie pomiędzy konkretnym, historycznym najeźdźcą z Północy a wrogiem eschatologicznym znalazło swój wyraz w postaci podwójnej klauzury północno-wschodniej Azji²⁹, którą można znaleźć na czterech zachowanych do dziś mapach średniowiecznych. Chodzi tutaj o mapę z Sawley³⁰, mapę z Ebstorf³¹, mapę z Hereford³² oraz o niedokończoną mapę z Koblencki³³. Nie ma wątpliwości, że taki a nie inny kartograficzny obraz północno-wschodniej części

²⁸ Do ważniejszych opracowań na temat miejsca Goga i Magoga na mapach średniowiecznych należą: A.-D. von den Brincken, *Gog und Magog*, w: *Die Mongolen, Haus der Kunst München, 22. März bis 28. Mai 1989*, red. W. Heissig – C.C. Müller, t. 2, Innsbruck – Frankfurt am Main 1989, s. 27-29; A. Gow, *Gog and Magog on Mappaemundi and Early Printed Maps: Orientalizing Ethnography in the Apocalyptic Tradition*, „Journal of Early Modern History” 2/1 (1998) s. 61-88; S.D. Westrem, *Against Gog and Magog*, w: *Text and Territory: Geographical Imagination in the European Middle Ages*, ed. S. Tomasch – S. Gilles, Middle Ages Series, Philadelphia 1998, s. 54-75; S. Sáenz-López Pérez, *La representación de Gog y Magog y la imagen del Antichristo en las cartas náuticas bajomedievales*, „Archivo Español de Arte” 78 (2005) s. 263-276; W.P. Gerritsen, *Gog and Magog in Medieval and Early Modern Western Tradition*, w: *Embodiments of Evil. Gog and Magog: Interdisciplinary Studies of the ‘Other’ in Literature & Internet Texts*, ed. A.A. Seyyed-Gohrab – F. Doufikar-Aerts – S. McGlenn, Iranian Studies, Leiden 2011, s. 9-13; A. Scafi, *Mapping the End: The Apocalypse in Medieval Cartography*, „Literature and Theology” 26/4 (2012) s. 400-416; P.R.N. Soares, *A representação dos povos de Gog e Magog no mapa de Hereford e a percepção da alteridade na baixa Idad Média*, „Tempo” 18/33 (2012) s. 217-241; E. Allinson, *Mapping the Mongols: depictions and descriptions of Mongols on medieval European world maps*, „Leidschrift” 28/1 (2013) s. 33-49. Por. też: Kochanek, *Klauzura północno-wschodniej Azji*, 211-344; Kochanek, *Graphisches Schema*, 219-304.

²⁹ Por. Kochanek, *Klauzura północno-wschodniej Azji*, s. 280-281 i ryc. 46A-D; Kochanek, *Graphisches Schema*, s. 289-290 i ryc. 31A-D.

³⁰ Mapa z Salwey znana także pod nazwą mapa Henryka z Moguncji. Źródło oryginału: Cambridge, Corpus Christi College, Ms. 66, fol. 2^r. Data powstania: między 1110 a 1180 rokiem. Wielkość oryginału: 295 x 205 mm.

³¹ Mapa z Ebstorf spłonęła w czasie bombardowania Hanoweru przez aliantów w nocy z 8 na 9 października 1943 roku. Była wówczas przechowywana w hanowerskim Hauptstaatsarchiv. Data powstania: ok. 1300 rok. Wielkość oryginału: 3580 x 3560 mm. Dziś mapa ta znana jest tylko z kopii. Są to jednak bardzo dokładne jej odwzorowania.

³² Oryginał mapy z Hereford jest przechowywany aktualnie w nowej Bibliotece Katedralnej w Hereford. Data powstania: między 1276 a 1305 rokiem. Wielkość oryginału: 1590 x 1340 mm.

³³ Oryginał mapy znajduje się w koblenckiej Stadtbibliothek, Ms. 155, fol. 77^v. Data powstania: po 1300 roku. Wielkość oryginału: 195 x 138 mm.

ekumeny ukształtował się w kulturze chrześcijańskiego średniowiecza pod wpływem pism wcześniejszych autorów kościelnych, dla których Biblia były przecież bardzo ważnym, jeśli nie podstawowym źródłem kształtującym ich poglądy również w zakresie geografii.

Dlatego też warto poświęcić nieco więcej uwagi przynajmniej najważniejszym spośród dopiero co wspomnianych pisarzy chrześcijańskich, ponieważ to ich tezy w tej materii zaważyły na poglądach całej plejady pomniejszych autorów. Wiele z tych wypowiedzi było już przedmiotem analiz³⁴, lecz badacze współcześni regularnie powracają do tego tematu, starając się bądź pogłębić przedmiotowe zagadnienie, bądź też odkryć nowe jego aspekty. W punkcie wyjścia ważne miejsce zajmuje sama etymologia imienia Goga. Na ten temat istnieje, jak już wyżej wspomniano, cały szereg hipotez. Jednak w kontekście niniejszych analiz najbardziej użyteczna wydaje się być teza przedstawiona w roku 1914 przez Albina van Hoonackera (19 XI 1857-1 XI 1933), który z kolei oparł się na publikacji pochodzącej z 1911 roku pióra Stephena Langdona (8 V 1876-19 V 1937)³⁵. Na tej podstawie belgijski badacz stwierdził: „L'élément GUG lui-même signifie les «ténèbres», comme GIG dont il est un dérivé; il s'emploie aussi comme verbe dénomiatif au sens d'«être obscur» [...]. Le Gôg d'Ezéchiël est la personnification des ténèbres, le «ténébreux», l'ennemi qui vient du Nord [...]; Magôg est «la région des ténèbres» ou «du ténébreux, le Nord»”³⁶. Zgodnie zatem z powyższą hipotezą Gog oznacza bądź ciemność jako taką, bądź władcę, którego cechą konstytutywną jest ciemność. Innymi słowy, ciemność stanowi jego istotę. Magog natomiast to obszar będący bądź we władzy ciemności jako takiej, bądź pod panowaniem władcy, do

³⁴ Por. Knobel, *Die Völkertafel der Genesis*, s. 62, przyp. 6; H. Bieling, *Zu den Sagen von Gog und Magog*, Berlin 1882, s. 22; Lenormant, *Magog*, s. 9-10; A. Graf, *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del medio evo*, t. 2, Torino 1883, s. 514-516; Anderson, *Alexander's Gate*, s. 8-14, 16-19, 26-28, 44-54 i 59-86; Vivian, *Gog e Magog*, s. 389; R. Manselli, *I popoli immaginari: Gog e Magog*, w: *Popoli e paesi nella cultura altomedievale, 23-29 aprile 1981*, t. 2, Settimane di Studi del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 29/2, Spoleto 1983, s. 487-517; Bøe, *Gog and Magog*, s. 210-218 (=Excursus 3: *The Church Fathers on Gog and Magog*); N.M. Railton, *Gog and Magog: The History of a Symbol*, „Evangelical Quarterly” 75/1 (2003) s. 32-39; R. Urbański, *Tartarorum gens brutalis*, s. 26-28, 38 i 111-121; Donzel – Schmidt, *Gog and Magog*, s. 12-15; Olszewska, *Rozumienie postaci Goga i Magoga*, s. 102-103; Paciorek, *Czas kresu czasów*, s. 404-407.

³⁵ S. Langdon, *A Sumerian Grammar and Chrestomathy*, Paris 1911, s. 215 i 218.

³⁶ A. van Hoonacker, *Eléments sumériens dans le livre d'Ezéchiël?*, „Zeitschrift für Assyriologie” 28 (1914) s. 336.

którego istoty należy ciemność. Ciemność ta w aspekcie geograficznym odnosi się do Północy. Jeśli przyjąć tę hipotetyczną etymologię, akcentującą substrat sumeryjski czy raczej sumero-akadyjski w terminach Gog i Magog, wówczas oba te pojęcia stanowią rodzaj metaforycznego określenia Północy (i zamieszkujących ją ludów). Jednocześnie, z czego warto zdać sobie sprawę, owa Północ jest definiowana w zależności od miejsca pobytu obserwatora. Stąd czym innym była Północ Sumerów, czym innym Północ Hebrajczyków, a jeszcze czym innym Północ Greków, Rzymian czy Wikingów. W aspekcie geograficznym rzeczona Północ przesuwana jest bowiem coraz bardziej w kierunku bieguna północnego. Kraina ciemności była więc „ruchoma” i ta jej cecha przyczyniła się do ogromnej żywotności tego obrazu. W świetle powyższej filologicznej hipotezy Ezechielowy Gog to władca, którego spowija ciemność, a zatem skrywa się on w mroku i tym samym jest niewidoczny. Magog z kolei jako terytorium Goga to część ekumeny, do której mimo okrywającego ją mroku można dotrzeć i po niej stąpać. W ten sposób Magog jest zewnętrzną manifestacją Goga³⁷. Przeniesienie tej koncepcji na grunt hebrajskiego tekstu Księgi Ezechiela (Ez 38–39) pogłębia eschatologiczną wymowę tych rozdziałów.

Hipoteza A. van Hoonackera jest niezwykle użyteczna również dlatego, że z jej pomocą można w prosty sposób wytłumaczyć etymologię pojęcia Gog i Magog u autorów chrześcijańskich. Jednak do bodajże najstarszej z zachowanych chrześcijańskich etymologii imienia Goga, która znajduje się w dwóch pismach Orygenesusa (ok. 185-ok. 254), a mianowicie w *Homilii do Księgi Liczb* oraz w *Komentarzu do Pieśni nad Pieśniami*, należy podejść z pewnym dystansem. Z jednej strony rezerwa ta wynika z silnego osadzenia przedstawionej tam etymologii w kontekście chrystologicznym. Z drugiej zaś, co należy szczególnie podkreślić, z faktu, że oba te dzieła zachowały się wyłącznie w łacińskim przekładzie Rufina z Akwilei (ok. 345-ok. 411), a ten w swych tłumaczeniach dzieł Orygenesusa zdradzał tendencję do parafrazowania tekstu Aleksandryjczyka, przez co odbiegał niekiedy od właściwego toku jego wywodu³⁸. Pierwsze z wymienionych źródeł mówi krótko: „Gog «super tecta» interpretatur”³⁹. Drugie natomiast zawiera

³⁷ Por. B. Otzen, *ܩܘܓ*, Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament 1. red. G.J. Botterweck – H. Ringgren, Stuttgart – Berlin 1970, k. 961-962. Tutaj zebrano najważniejsze z proponowanych etymologii tego terminu, w tym również etymologię A. van Hoonackera. Por. też przyp. 2.

³⁸ Por. M. Szram, *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenesusa*, Lublin 1997, s. 15.

³⁹ Origenes, *Homiliae in Numeros XVII 5*, ed. W.A. Baehrens, w: Origenes, *Werke*, t. 7/2, GCS 30, Leipzig 1921, s. 164, 11 (=PG 12, 710A).

niewoła szersze wyjaśnienie: „Post haec autem «exaltabitur Gog», id est super tecta, «regnum eius», cum videlicet de terris ad caelestia fuerit tecta translatum”⁴⁰. W obu przypadkach Orygenes odniósł się do wersu z Księgi Liczb (Lb 24,7), idąc za tekstem Septuaginty, gdzie, jak wskazano wyżej, pada imię Goga, a nie Agaga czy Oga. Kontekst zaś wskazuje, że interpretacja imienia Gog jako „super tecta” (w przekładzie Rufina) miała wzmocnić chrystologiczną i eklezjologiczną wykładnię rzeczzonego wersu Księgi Liczb. W tym sensie wyniesienie „ponad dachy” ziemskie „ad caelestia tecta” funkcjonuje w ramach idei zbawienia jako celu misji Chrystusa i istnienia Kościoła. A zatem pojęcie Goga w tym kontekście nie odnosi się do żadnego eschatologicznego wroga Izraela czy Kościoła. Ponieważ jednak tekst Septuaginty używa tutaj tego właśnie imienia, zatem komentator był niejako zmuszony nagiąć do pewnego stopnia interpretację terminu Gog tak, aby odpowiadała ona logice jego chrystologicznego wywodu. W tym sensie można uznać określenie „super tecta” za swoistą etymologię oboczną słowa „Gog”, którą jednak dla porządku należy odnotować.

W patrystycznej literaturze greckiej funkcjonowało też inne wyjaśnienie tego imienia. Znajduje się ono między innymi w dwóch greckich *Komentarzach do Apokalipsy*. Autorem pierwszego z nich jest Andrzej z Cezarei (563-637), drugi zaś wyszedł spod pióra Aretasa z Cezarei (ok. 860-ok. 944), który poszedł wiernie za myślą swego poprzednika. Obaj autorzy powołują się przy tym na dawniejszych pisarzy, choć nie wymieniają ich z imienia. W obu przypadkach Gog ma oznaczać ἄθροίζων (‘zbierający, gromadzący’) lub ἄθροισμα (‘zebranie, zgromadzenie’), Magog natomiast to ἐπηρμένος (‘wyniesiony’)⁴¹. I tym razem interpretacja tych imion wydaje się być dopasowana do kontekstu, zgodnie z duchem tej perykopy Apokalipsy (Ap 20,7-10), gdzie po tysiącu lat niewoli szatan zostaje uwolniony i gromadzi nieprzeliczone ludy do ostatecznej walki. Te otaczają „obóz świętych” i ten moment to chwila największego wyniesienia szatana, po którym przychodzi jego ostateczna klęska. Jednak, co warto zaznaczyć, cytowane wyżej terminy greckie nie są tymi, które pojawiają się w samej Apokalipsie na oznaczenie „zbierania” ludów i chwilowego triumfu zła.

Owe „kontekstowej” etymologii nie ma w łacińskim kręgu kulturowym epoki patrystycznej i średniowiecznej przynajmniej od przełomu

⁴⁰ Origenes, *Commentarius in Canticum canticorum* II, ed. W.A. Baehrens, w: Origenes, *Werke*, t. 8, GCS 33, Leipzig 1925, s. 163, 16-18 (=Sch 375, s. 426; PG 13, 138B).

⁴¹ Andreas Caesariensis, *Commentarius in Apocalypsin* 63, PG 106, 416C; Arethas Caesariensis, *Commentarius in Apocalypsin* 63, PG 106, 756A-B.

IV i V wieku. Łacinnicy oparli się bowiem na wyjaśnieniu imienia Goga i Magoga, które przedstawił Hieronim (ok. 347-420): Gog = „δῶμα/tectum”⁴², Magog = „de domate/de tecto”⁴³, czyli ‘dom/dach’ oraz ‘z domu/spod dachu’. Etymologia ta wydaje się być relatywnie bliska hipotezie A. van Hoonackera, w myśl której Gog to ciemność, a Magog to obszar, na którym zalega ciemność, ponieważ pojęcie domu lub też dachu sugeruje pewne niewidoczne, zakryte i ciemne wnętrze, „de domate” lub „de tecto” natomiast przywodzi na myśl manifestację tego, co dotąd było zakryte, a zatem aspekt zewnętrzny. Przyjmując powyższą hipotezę, uzyskuje się więc pewną logiczną ciągłość na poziomie etymologicznym między językami semickimi a interpretacją grecką i łacińską. Jednak to wyjaśnienie etymologiczne jako takie zostało sformułowane na wysokim stopniu ogólności, stąd Hieronim słusznie uznał, że należy je doprecyzować, co też uczynił w swym komentarzu do Księgi Ezechiela, gdzie nie tylko powtórzył powyższą etymologię, lecz dodał, że w przypadku Goga wskazuje ona na „haereticorum principes”, w przypadku Magoga zaś określa „eos, qui illorum suscepere doctrinas”⁴⁴. W ten sposób eschatologiczny wróg Ezechiela został niejako przeniesiono na grunt współczesnych Hieronimowi sporów doktrynalnych i posłużył do napiętnowania zarówno twórców herezji, jak i propagatorów ich doktryn. Powyższe ukonkretnienie nie zaburza jednak w niczym eschatologicznej wymowy tekstu Ezechiela, ponieważ herezje to przecież w rozumieniu ortodoksji chrześcijańskiej prosta droga do utraty życia wiecznego.

Z kolei Augustyn (354-430) przedstawił w *Państwie Bożym* obszerny wywód na temat Goga i Magoga oparty na Janowej Apokalipsie⁴⁵. W tym kontekście pisze on, że ludy określane tymi imionami nie mogą być iden-

⁴² Hieronymus Stridonensis, *Liber interpretationum hebraicorum nominum* 51, 24, ed. P. de Lagarde, w: Hieronymus Stridonensis, *Opera*, t. 1/1: *Opera exegetica*, CCL 72, Turnholti 1959, s. 123 (=PL 23, 875); Hieronymus Stridonensis, *Liber interpretationum hebraicorum nominum* 57, 30, CCL 72, s. 131 (=PL 23, 881-882); Hieronymus Stridonensis, *Liber interpretationum hebraicorum nominum* 80, 19, CCL 72, s. 160 (=PL 23, 902).

⁴³ Hieronymus Stridonensis, *Liber interpretationum hebraicorum nominum* 8, 11-12, CCL 72, s. 68 (=PL 23, 825-826); Hieronymus Stridonensis, *Liber interpretationum hebraicorum nominum* 58, 7, CCL 72, s. 132 (=PL 23, 881-882); Hieronymus Stridonensis, *Liber interpretationum hebraicorum nominum* 80, 27-28, CCL 72, s. 160 (=PL 23, 903).

⁴⁴ Hieronymus Stridonensis, *Commentaria in Hiezechielem* XI 1509-1512 i 1515-1517, CCL 75, s. 526-527 (=PL 25, 356D-357A).

⁴⁵ Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei* XX 11, ed. E. Hoffmann, CSEL 40/2, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1900, s. 455, 13-456, 30 (=CCL 48, s. 720, 1-721, 41; PL 41, 676-677).

tyfikowane z konkretnymi plemionami barbarzyńskimi, np. z Getami czy Massagetami, i z konkretną częścią ekumeny tylko dlatego, że pierwsze litery nazw tych ludów sugerują taką właśnie identyfikację⁴⁶. Ten argument przejęło wielu późniejszych pisarzy chrześcijańskich⁴⁷. Zdaniem biskupa Hippony powyższą identyfikację uniemożliwia także fakt, że Apokalipsa mówi wyraźnie o narodach pochodzących z całego obszaru ziemi jako takiej, co oddaje obrazem czterech stron świata (Ap 20,8)⁴⁸. Fragment ten ma wyraźne zabarwienie polemiczne, lecz Augustyn nie wymienia imiennie swego adwersarza. W dalszej części wykładu natomiast przywołuje etymologię Hieronima: „[...] Gog tectum. Magog de tecto: tamquam domus et ipse qui procedit de domo”⁴⁹. Jednak jego doprecyzowanie powyższej etymologii jest diametralnie różne od uściślenia zaproponowanego przez Hieronima. Augustyn przedstawił bowiem dwa warianty interpretacyjne⁵⁰. Pierwszy z nich wyjaśnia, że termin Gog odnosi się do ludów, w których diabeł został zamknięty jakby w czeluściach przepaści, gdzie czyni on wysiłki, aby się wydostać. W tym sensie ludy te są jego dachem lub domem, podczas gdy on sam poprzez swe dążenie do wyrwania się z zamknięcia został scharakteryzowany imieniem Magoga – „z dachu/spod dachu” lub „z domu”⁵¹. Drugi wariant interpretacyjny odnosi obie te nazwy do wspomnianych wyżej ludów pochodzących z czterech stron świata. Są one „dachem/domem”, a więc Gogiem, ponieważ w nich szatan, określony

⁴⁶ Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei* XX 11, CSEL 40/2, s. 455, 28-456, 4 (=CCL 48, s. 720, 11-16; PL 41, 676).

⁴⁷ Por. Quodvultdeus, *Dimidium temporis in signis Antichristi* XII 22, 40-43, ed. R. Braun, w: *Opera Quodvultdeo Carthaginensi episcopo tributa*, CCL 60, Turnholti 1976, s. 207 (=Sch 102, s. 634; PL 51, 848C); Eugippius, *Excerpta ex operibus S. Augustini* CXXIX 145, ed. P. Knoell, CSEL 9/1, Vindobonae 1885, s. 470, 25-471, 4 (=PL 62, 777B-C); Primasius Hadrumetinus, *Commentarius in Apocalypsin* V 20, 174-176, ed. A.W. Adams, CCL 92, Turnholti 1985, s. 279 (=PL 68, 918B); Haymo Halberstadensis, *Enarratio in Apocalypsin* VII, PL 117, 1186D-1187A; Bruno Astensis, *Commentaria in Apocalypsin* VI 20, PL 165, 714D-715A; Martinus Legionensis, *Expositio libri Apocalypsis* 20, PL 209, 401D; Ambrosius Autpertus, *Expositio in Apocalypsin* IX 30-32, ed. R. Weber, CCCM 27A, Turnholti 1975, s. 758.

⁴⁸ Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei* XX 11, CSEL 40/2, s. 456, 5-7 (=CCL 48, s. 720, 16-19; PL 41, 676).

⁴⁹ Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei* XX 11, CSEL 40/2, s. 456, 9-10 (=CCL 48, s. 720, 20-21; PL 41, 676).

⁵⁰ Por. Vivian, *Gog e Magog*, s. 389; D. Budzanowska, *Św. Augustyn o millenaryzmie na podstawie „De civitate Dei” XX*, WST 21/2 (2011) s. 205.

⁵¹ Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei* XX 11, CSEL 40/2, s. 456, 10-13 (=CCL 48, s. 720, 21-24; PL 41, 676-677).

tutaj mianem „odwiecznego wroga” (*inimicus antiquus*), znalazł niejako kryjówkę. Są także „z dachu/z domu”, czyli Magogiem, jako że z etapu nienawiści ukrytej przejdą do etapu nienawiści jawnej⁵². Ludy te zdaniem Augustyna uderzą w Kościół na całym obszarze ziemi, lecz ten mimo ich presji wyjdzie z owych zmagania zwycięsko⁵³. Przetawiona etymologia imion Goga i Magoga oparta na autorytecie Hieronima i Augustyna została powszechnie zaakceptowana na łacińskim Zachodzie⁵⁴. Należy jednak dodać, że drugi wariant interpretacyjny Augustyna zawiera pewną ważną, choć milcząco wyrażoną sugestię: oto sposobem złagodzenia skutków tej erupcji nienawiści może być tylko ewangelizacji owych ludów. W konsekwencji obok nakazu misyjnego zawartego w tzw. rozesłaniu Apostołów (Mt 28,19; Mk 16,15; J 20,21; por. Łk 24,47-48; Dz 1,8; 2,1-11) pojawia się za sprawą Augustyna dodatkowe uzasadnienie ewangelizacji jako potencjalne działania prewencyjne mające na celu wykorzenie satanizmu.

Warto powrócić jeszcze do początkowego wątku, jaki zasygnalizowano w wywodzie Augustyna, a mianowicie do jego twierdzenia, w myśl którego nie można identyfikować Goga z konkretnym ludem, odwołując się do podobieństwa nazw. Biskup Hippony wyraźnie polemizuje tutaj z tezą

⁵² Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei* XX 11, CSEL 40/2, s. 456, 13-18 (=CCL 48, s. 720, 24-721, 18; PL 41, 677).

⁵³ Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei* XX 11, CSEL 40/2, s. 456, 18-30 (=CCL 48, s. 721, 28-41; PL 41, 677).

⁵⁴ Por. Quodvultdeus, *Dimidium temporis in signis Antichristi* IV 5, 19-24, CCL 60, s. 193 (=Sch 102, s. 596; PL 51, 840A); Eugippius, *Excerpta ex operibus S. Augustini* CXXIX 145, CSEL 9/1, s. 471, 6-16 (=PL 62, 777C-D); Primasius Hadrumentinus, *Commentarius in Apocalypsin* V 20, 178-185, CCL 92, s. 279 (=PL 68, 918B); Beda Venerabilis, *Explanatio Apocalypsis* III 20, PL 93, 192D-193A; Berengaudus, *Expositio in septem visiones libri Apocalypsis* XX 7, PL 17, 1018B-C; Rabanus Maurus, *Commentaria in Ezechielem* XIII 38; XIII 39, PL 110, 867D-868A, 877B; Pseudo-Walafridus Strabus, *Glossa ordinaria* XX 7, PL 113, 745B; Haymo Halberstadensis, *Enarratio in Apocalypsin* VII, PL 117, 1187B; Remigius Antissiodorensis, *Epistola prima R(emigii) ad D(adonem) episcopum Virduensem*, PL 131, 967A-B; Pseudo-Anselmus Laudunensis, *Enarrationes in Apocalypsin* XX, PL 162, 1574A; Bruno Astensis, *Commentaria in Apocalypsin* VI 20, PL 165, 715A; Rupertus Tuitiensis, *In Apocalypsim Ioannis Apostoli commentaria* XI 20, PL 169, 1184B-C i 1184D; Gerhohus Reicherspergensis, *Commentarius aureus in Psalmos* XVIII 48-49, PL 193, 892C-D; Ricardus de Sancto Victore, *In Apocalypsim Ioannis libri septem* VII 7, PL 196, 855C-D i 856C; Martinus Legionensis, *Expositio libri Apocalypsis* 20, PL 209, 401C; Ambrosius Autpertus, *Expositio in Apocalypsin* IX 53-64, CCCM 27A, s. 758-759. Por. też: Vivian, *Gog e Magog*, s. 389, przyp. 1; Kochanek, *Die Vorstellung vom Norden*, s. 258-259, przyp. 346; Urbański, *Tartarorum gens brutalis*, s. 120-122; Paciorek, *Czas kresu czasów*, s. 404-405.

anonimowego autora. Okazuje się, że jest nim jego dawny mistrz, Ambroży z Mediolanu (ok. 339-397). On to, komentując współczesne mu wydarzenia polityczne, a konkretnie klęskę i śmierć Walensa (328-378, cesarz od 364) w bitwie z Gotami pod Adrianopolem (9 VIII 378)⁵⁵, a następnie prawdziwą inwazję tych barbarzyńców na cesarstwo, w traktacie *O wierze do cesarza Gracjana* odwołał się do tekstu Księgi Ezechiela (Ez 38,14-16) i na tej podstawie wysnuł następujący wniosek: „Gog iste Gothus est, quem iam videmus exisse, de quo promittitur nobis futura victoria [...]”⁵⁶. W ten sposób to sentencjonalne utożsamienie Goga z Gotami weszło w krwioobieg kultury zarówno łacińskiej⁵⁷, jak i greckiej⁵⁸.

Polemika Augustyna z twierdzeniem Ambrożego nie była jednak pierwszym sprzeciwem wobec takiego postawienia sprawy. Przed nim bowiem polemizował z tym poglądem Ambrożego Hieronim, który w dwóch pismach wyraził swą opinię na ten właśnie temat. W *Komentarzu do Księgi Ezechiela* przytoczył nawet wspomniane wyżej zdanie Ambrożego „Gog iste Gothus est”, jak również znacznie dokładniej, choć także nieimienne, wskazał na Ambrożego jako na twórcę tej tezy⁵⁹. Z kolei w *Kwestiach*

⁵⁵ Por. G. Visonà, „Gog iste Gothus est”: *l'ombra di Adrianopoli su Ambrogio di Milano*, „Studia Ambrosiana” 5 (2011) s. 133-167. Por. też: M. Sannazaro, „Gog iste Gothus est”: *presenze barbariche a Milano e in Lombardia tra fine IV e inizio V secolo alla luce delle testimonianze archeologiche ed epigrafiche*, „Studia Ambrosiana” 5 (2011) s. 95-119.

⁵⁶ Ambrosius Mediolanensis, *De fide ad Gratianum Augustum* II 16, 138, ed. O. Faller, CSEL 78, Vindobonae 1962, s. 105, 14-15 (=PL 16, 588A). Por. Manselli, *I popoli immaginari*, s. 490; Kochanek, *Die Vorstellung vom Norden*, s. 256.

⁵⁷ Por. Eucherius Lugdunensis, *Instructiones* II, ed. K. Wotke, w: Eucherius Lugdunensis, *Opera omnia*, t. 1, CSEL 31, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1894, s. 150, 6 (=PL 50, 817A); Cassiodorus-Epiphanius, *Historia ecclesiastica tripartita* XII 12, 5, 13-21, ed. W. Jacob – R. Hanslik, CSEL 71, Vindobonae 1952, s. 681, 13-21 (=PL 69, 1212D); Gotifredus Viterbiensis, *Pantheon* XXVII 1, ed. G. Waitz, MGH Scriptorum XII, Hannoverae 1872, s. 276, 18-20; Ranulfus Higden, *Polychronicon* I 17, ed. Ch. Babington, t. 1, *Rerum Britannicarum Medii Ævi Scriptorum* 41/1, London 1865, s. 144.

⁵⁸ Por. Socrates, *Historia ecclesiastica* VII 43, 5-7, ed. G.Ch. Hansen, GCS N.F. 1, Berlin 1995, s. 391, 19-392, 3 (=PG 67, 833A-B); Anastasius Sinaita, *Quaestiones et responsiones* 28, 10, ed. J. Piilonen, w: J. Piilonen, *Hippolytus Romanus, Epiphanius Cypriensis and Anastasius Sinaita. A Study of the ΔΙΑΜΕΡΙΣΜΟΣ ΤΗΣ ΓΗΣ*, *Annales Academiae Scientiarum Fennicae ser. B/181*, Helsinki 1974, s. 22, 5 (=PG 89, 560B); Arethas Caesariensis, *Commentarius in Apocalypsin* 63, PG 106, 756A.

⁵⁹ Hieronymus Stridonensis, *Commentaria in Hiezechielem* XI 14-19, CCL 75, s. 480 (=PL 25, 325D-326C): „In prophetia difficillima illud breuiter admonebo, quod uir nostrae aetatis haud ignobilis, ad imperatorem scribens, super hac natione dixerit: «Gog

żydowskich w *Księdze Rodzaju* polemizował z samą identyfikacją Goga z Gotami, lecz nie uczynił żadnej wyraźnej aluzji do Ambrożego, jako do jej twórcy⁶⁰. Pod wpływem tej negatywnej oceny Hieronima pozostawało wielu łacińskich pisarzy kościelnych w następnych stuleciach, którzy przytaczając ambrożyjską identyfikację Goga z Gotami, nie przyjmowali jej jednak, uważając ją za błędną⁶¹. W ten sposób autorytet Hieronima i Augustyna przywrócił niejako eschatologiczną interpretację biblijnej postaci Goga, stawiając jednocześnie tamę interpretacji historycznej, aplikującej eschatologię biblijną do konkretnej sytuacji geopolitycznej, a tym samym odchodząc od ducha Biblii.

Jednak pogląd prezentowany przez Ambrożego ma tylko pewne cechy nowatorskiej interpretacji. Faktycznie bowiem jest to tylko aktualizacja tradycji, która w źródłach daje się uchwycić mniej więcej trzy stulecia wcześniej u Józefa Flawiusza, a której korzenie sięgają zapewne epoki hellenistycznej. Chodzi tutaj o wspomnianą wyżej identyfikację potomków Magoga (Rdz 10,2) syna Jafeta ze Scytami⁶², czyli z ludem, którego siedziby lokalizowali starożytni, co poświadcza Herodot (ok. 485-ok. 425 przed Chrystusem), na północnych wybrzeżach Morza Czarnego. Scytowie to pojęcie zbiorcze, dające się aplikować do wszystkich ludów koczowniczych osiedlonych czasowo na obszarze rozciągającym się *grosso modo* między łukiem Karpat a Donem, zwanym wówczas Tanais – rzeką stanowiącą

iste Gothus est», cui qua ratione possint omnia quae in ea scripta sunt coaptari, non est meum sed eorum qui hoc disserere”.

⁶⁰ Hieronymus Stridonensis, *Hebraicae quaestiones in libro Geneseos* 14, 18-22, CCL 72, s. 11 (=PL 23, 1000A): „Scio quendam Gog et Magog tam de praesenti loco [Rdz 10,2] quam de Ezechiel ad Gothorum nuper in terra nostra uagantium historiam rettulisse: quod utrum uerum sit, proelii ipsius fine monstratur. Et certe Gothos omnes retro eruditi magis Getas quam Gog et Magog appellare consueuerant”.

⁶¹ Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IX 2, 89, PL 82, 337A; Isidorus Hispalensis, *Historia Gothorum Wandalorum Sueborum* 1, ed. Th. Mommsen, MGH Auctores Antiquissimi 11, Beroloni 1894, s. 268, 7-9 (=PL 83, 1059A); Pseudo-Beda Venerabilis, *Quaestionum super Genesim ex dictis Patrum dialogus*, PL 93, 299D; Rabanus Maurus, *Commentaria in Genesim* II 10, PL 107, 527A; Rabanus Maurus, *De universo* XVI 2, PL 111, 441C-D; Angelomus Luxoviensis, *Commentarius in Genesim* 10, 1-2, PL 115, 164A-B; Adamus Bremensis, *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum* I 28, ed. I.M. Lappen-Berg, MGH Scriptorum VII, Hannoverae 1846, s. 295, 31-34 (=PL 146, 481C-482A); Willelmus Calculus – Ordericus Vitalis – Robertus de Torigneio, *Gesta Normannorum ducum* I 2(3), ed. E.M.C. van Houts, t. 1, Oxford Medieval Texts, Oxford 1992, s. 14 (=PL 149, 782C); Rodericus Ximenius de Rada, *Historia de rebus Hispaniae sive Historia Gothica* I 9, 39-40, ed. J.F. Valverde, CCCM 72, Turnholti 1992, s. 22.

⁶² Por. przyp. 10.

w geografii antycznej umowną granicę między Europą a Azją. Tak geograficznie i historycznie zdefiniowane terytorium Magoga, praojca Scytów, w połączeniu z eschatologicznym tekstem Ez 38–39 mówiącym o Gogu z kraju Magog oraz z tekstem Ap 20,7–10 utożsamiającym Goga i Magoga z szatanem ułatwiło zadanie Ambrożemu z Mediolanu. Jego teza nie była w gruncie rzeczy świadomym błędem teologicznym, ile raczej świadomym efektem retorycznym mającym na celu uzmysłowienie czytelnikom grozy sytuacji, w której znalazło się cesarstwo po bitwie pod Adrianopolem. Ten rodzaj aktualizacji stosowano też później, a *de facto* w odniesieniu do wielkich dziejowych kataklizmów pozostaje on w użyciu po dzień dzisiejszy. Magoga jako protoplastę Scytów przedstawił Flawiusz w ramach tzw. „diemerismos”⁶³, czyli zarysu podziału ziemi między potomków trzech synów Noego: Jafeta, Chama i Sema⁶⁴. Punktem wyjścia był dla niego fragment Księgi Rodzaju dotyczący schematu zaludnienia świata (Rdz 10,1–32) po potopie (Rdz 7,6–8,19). Dział Jafeta, który na kartach Biblii zajmuje stosunkowo mało miejsca (Rdz 10,2–5), także u Flawiusza nie jest zbyt rozbudowany⁶⁵. To tutaj Magogowi (Rdz 10,2) przypisano ojcostwo Scytów. Flawiuszowy podział schedy Jafeta został niemal powszechnie zaakceptowany zarówno wśród greckich⁶⁶, jak i wśród łacińskich pisarzy kościelnych⁶⁷, choć wielu późniejszych autorów pomija niektóre identyfikacje,

⁶³ Por. Kochanek, *Die Vorstellung vom Norden*, s. 234.

⁶⁴ Iosephus Flavius, *Antiquitates Iudaicae* I 123–147, LCL 242, s. 58–73.

⁶⁵ Iosephus Flavius, *Antiquitates Iudaicae* I 123–129, LCL 242, s. 58–63.

⁶⁶ Por. Pseudo-Eustathius Antiochenus, *Commentarius i Hexaemeron*, PG 18, 753D–756A; Theodoretus Cyrensis, *In divini Ezechielis prophetiam interpretatio* XV 38, PG 81, 1200C–1201A; Procopius Gazaeus, *Commentarius in Genesim* 10, PG 87/1, 308D; Cosmas Indicopleustes, *Topographia christiana* II 26, 14–17; 27, 1; 27, 4, ed. W. Wolska-Conus, SCH 141, Paris 1968, s. 331 (=PG 88, 85B); Anastasius Sinaita, *Quaestiones et responsiones* 28, 10, ed. Piilonen, s. 21, 20–22, 4 (=PG 89, 560B); Anonymus Auctor, *Theognosiae, Dissertatio contra Iudeos* XI 509–535, ed. M. Hostens, CCG 14, Turnholti 1986, s. 246–247; Leo Grammaticus (Symeon Logothetes), *Chronographia*, ed. I. Bekker, CSHB [34], Bonnae 1842, s. 17, 7–15; Pseudo-Theodosius Melitenus (Symeon Logothetes), *Chronographia*, ed. G.L.F. Tafel, Monumenta Saecularia/Historische Classe 3/1, München 1859, s. 19; Ioannes Zonaras, *Annales* I 5, ed. M. Pinder, t. 1, CSHB [40], Bonnae 1841, s. 30, 17–32, 2 (=PG 134, 64B–65D).

⁶⁷ Hieronymus Stridonensis, *Hebraicae quaestiones in libro Geneseos*, 14, 5–17, CCL 72, s. 11 (=PL 23, 999A–1000A); Eucherius Lugdunensis, *Instructiones* II, CSEL 31, s. 150, 2–13 (=PL 50, 816D–817A); Eucherius Lugdunensis, *Instructiones* II, CSEL 31, s. 150, 5–6 (=PL 50, 817A): „Magog Scythae, quidem Gog et Magog Gothos putant”; Pseudo-Eucherius Lugdunensis, *Commentarii in Genesim* II 10, PL 50, 937B–C; Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IX 2, 26–36, PL 82, 330C–331B; Isidorus Hispalensis, *Etymologiae*

m.in. identyfikację Magoga ze Scytami. Warto w tym miejscu nadmienić, że u autorów bizantyńskich wszystkie ludy stepowe wyłaniające się z północno-wschodnich obszarów Euroazji były określane zwykle mianem Scytów. W ten sposób znane od dawna pojęcie zbiorcze stało się bardzo użyteczne dla stworzenia archaizującego schematu zaludnienia świata po potopie⁶⁸. Ta skłonność historiografii bizantyńskiej do archaizacji Tablicy Narodów (Rdz 10,1-32), gdzie tekst hebrajski wymienia 70 praocjów ludzkości⁶⁹,

IX 2, 27, PL 82, 330C: „Magog, a quo quidam arbitrantur Scythas et Gothos traxisse originem”; Beda Venerabilis, *Libri quatuor in principium Genesis (=Hexaemeron)* III (X 1-4) 15-47, ed. Ch.W. Jones, CCL 118A, Turnholti 1967, s. 142-143 (=PL 91, 115B-116B); Pseudo-Beda Venerabilis, *Expositio in primum librum Mosis (In Pentateuchum commentarii)* X, PL 91, 228D-229A; Pseudo-Beda Venerabilis, *Quaestionum super Genesim ex dictis Patrum dialogus*, PL 93, 299C-300A; Pseudo-Walafridus Strabus, *Glossa ordinaria. Liber Genesis* I 10, PL 113, 113C; Pseudo-Walafridus Strabus, *Glossa ordinaria, Liber Paralipomenon primus* I 1, PL 113, 631A-B; Rabanus Maurus, *Commentaria in Genesim* II 10, PL 107, 526C-527B; Rabanus Maurus, *Commentaria in libros II Paralipomenon* I 1, PL 109, 281C-282C; Rabanus Maurus, *Commentaria in Ezechielem* XIII 38, PL 110, 867B-C; Frechulphus Lexoviensis, *Historiae* I 1, 27, 3-40, ed. M.I. Allen, w: Frechulphus Lexoviensis, *Opera omnia*, CCCM 169A, Turnholti 2002, s. 52-54 (=PL 106, 933B-934A); Angelomus Luxoviensis, *Commentarius in Genesim* X 1-5, PL 115, 164A-C; *Historia Brittonum cum additamentis Nennii*, ed. Th. Mommsen, MGH Auctores Antiquissimi 13, Berolini 1898, s. 161, 16-22; *Historia Brittonum cum additamentis Nennii*, s. 161, 17-18: „Magog, a quo Scythas et Gothos”; Remigius Antissiodorensis, *Commentarius in Genesim* X 2-4, PL 131, 79C-D; Remigius Antissiodorensis, *Expositio super Genesim* 10, 2, 2260-2267, ed. B. Van Name Edwards, CCCM 136, Turnholti 1999, s. 98; Anonymus, *Cronica Gothorum* 2, ed. Th. Mommsen, MGH Auctores Antiquissimi 11, Berolini 1894, s. 378-379; Anonymus, *Cronica Gothorum* 2, s. 379: „Magog genuit Gothos”; Rupertus Tuitiensis, *De sancta Trinitate et operibus eius* IV 39, 1815-1832, ed. R. Haacke, CCCM 21, Turnholti 1971, s. 327 (=PL 167, 363D-364A); Gervasius Tilleberiensis, *Otia imperialia* II 26, ed. S.E. Banks – J.W. Binns, Oxford Medieval Texts, Oxford 2002, s. 530; Rodericus Ximenius de Rada, *Historia de rebus Hispaniae sive Historia Gothica* I 2, 20-60, CCCM 72, s. 11-12; Rodericus Ximenius de Rada, *Historia de rebus Hispaniae sive Historia Gothica* I 2, 37-38, s. 12: „De Magoc Scithe, qui et Massegetes appellantur, et Gothi secundum Ysidorum, Vandali, Sueui, Alani atque Hugni”; Rodericus Ximenius de Rada, *Breviarium historie catholice* I 25, 49-78, ed. J.F. Valverde, CCCM 72A, Turnholti 1993, s. 51; Rodericus Ximenius de Rada, *Breviarium historie catholice* I 25, 60-61, s. 51: „de Magog Scite, qui et Massegetes dicuntur, et Gothi secundum Ysidorum”.

⁶⁸ A. Paroń, *Zagadnienie „origines gentium” w dworskiej historiografii bizantyjskiej. Głos w dyskusji*, w: *Origines mundi, gentium et civitatum*, red. S. Rosik – P. Wiszewski, Acta Universitatis Wratislaviensis 2339. Historia 153, Wrocław 2001, s. 91-95.

⁶⁹ Por. D. Barthélemy, *Les „tiqquné sopherim” et la critique textuelle de l’Ancien Testament*, w: *Congress Volume, Bonn 1962*, Supplements to Vetus Testamentum 9, Leiden

a Septuaginta 72⁷⁰, nie jest, jak się wydaje, symbolem skostniałego obrazu świata autorów greckich, lecz wyraża ideę jego hierarchicznej, ustanowionej przez Boga stabilności. W konsekwencji miało to prawdopodobnie umocnić ideę jednego i jedyne, wybranego przez Boga cesarstwa, które panuje nad resztą narodów świata. Ludami scytyjskimi zaś były wszystkie ludy koczownicze, które wdzierały się w bizantyński horyzont geograficzny, m.in. Goci, Hunowie, Awarowie, Pieczyngowie, Węgrzy czy wreszcie Mongołowie. Niewątpliwie genezy greckiej refleksji patrystycznej w tym zakresie należy szukać w pismach Hipolita Rzymskiego (ok. 170-235)⁷¹ i Orygenesza. Zainteresowanie kwestią Goga i Magoga przejawiali także późniejsi autorzy bizantyńscy, m.in. Sokrates Scholastyk (ok. 380-ok. 450), Teodoret z Cyru, Prokopiusz z Gazy (ok. 465-ok. 528), Kosmas Indikopleustes (zm. ok. 550), Andrzej z Cezarei, Anastazy z Synaju (zm. ok. 700), Aretas z Cezarei, tzw. Anonimowy Autor „Teognozji” (IX/X wiek), Symeon Logoteta (zm. ok. 987), Leon Gramatyk (X wiek) czy Jan Zonaras (zm. ok. 1160)⁷². Z kolei pisarze łacińscy zdradzali pewną inklinację do aktualizacji biblijnego schematu zaludnienia ekumeny. Skłaniali się oni m.in. ku identyfikacji (Goga i) Magoga z Gotami, idąc za tezą Ambrożego. Chodzi m.in. o Eucheriusza z Lyonu (ok. 380-ok. 450), Izydora z Sewilli (ok. 560-636), anonimowych autorów *Historia Brittonum* (pierwsza połowa IX wieku) i *Cronica Gothorum* (ok. 1000) oraz o Rodriga Ximéneza de Rada (ok. 1170-1247)⁷³. Ten ostatni autor, jak widać, rozszerza identyfikację potomków Magoga o Wandalów, Swebów, Alanów i Hunów. Z kolei np. Remigiusz z Auxerre (ok. 841-908) obszernie pisał o Węgrach jako o potomkach Magoga⁷⁴. Sposób interpretacji postaci Goga i Magoga na użytek kultury łacińskiej stworzył autorytet Ambrożego, Hieronima i Augustyna.

1963, s. 296-303 (=D. Barthélemy, *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, Orbis Biblicus et Orientalis 21, Fribourg – Göttingen 1978, s. 102-109).

⁷⁰ Tekst LXX powtarza dwa razy termin „Elisza”. Raz po imieniu Jawan wśród synów Jafeta (Rdz 10,2), a drugi raz wymienia Eliszę jako jednego z synów Jawana (Rdz 10,4), czyli zgodnie z tekstem hebrajskim. Do synów Sema natomiast LXX dodała imię Kajnan (Rdz 10,22).

⁷¹ Hippolytus Romanus, *Chronicon* IV 1, 57-73, ed. A. Bauer – R. Helm, GCS 46, Berlin 1955, s. 11, 15-12, 19. Por. Kochanek, *Die Vorstellung vom Norden*, s. 236-239.

⁷² Por. przyp. 6, 41, 58 i 66.

⁷³ Por. przyp. 67.

⁷⁴ Remigius Antissiodorensis, *Epistola prima R(emigii) ad D(adonem) episcopum Virdunensem* 1, PL 131, 966C-968B. Na temat średniowiecznych hipotez o pochodzeniu Węgrów, por. L. Spychała, *Węgrzy jako „pars aliqua gentis Massagetum”. Ślady późnoantycznej i wczesnośredniowiecznej uczoności w dziele Tomasza archidiacona Splitu,*

Rozpowszechnili go natomiast przede wszystkim Eucheriusz z Lyonu (ok. 380-ok. 450), Quodvultdeus z Kartaginy (zm. 454), Eugippiusz (ok. 465-ok. 533), Prymazjusz z Hadrumetum (zm. ok. 560), Izydor z Sewilli, Beda Czcigodny (ok. 672-735), Ambroży Autpert (ok. 730-784), Raban Maur (ok. 780-856), Frekulf z Lisieux (zm. 852), Haymo z Halberstadt (zm. 853), Angelomus z Luxeuil (zm. ok. 855), Berengaudus (840-892), Adam z Bremy (ok. 1050-ok. 1085), Remigiusz z Auxerre, Bruno z Asti (ok. 1045-1123), Rupert z Deutz (ok. 1070-1129), Gerhoh z Reichersberg (1093-1169), Ryszard ze św. Wiktora (ok. 1110-1173), Gotfryd z Viterbo (ok. 1125-ok. 1195), Marcin z Leónu (ok. 1130-1203), Gerwazy z Tilbury (ok. 1150-ok. 1235), Rodrigo Ximénez de Rada i Ranulf Higden (ok. 1280-1364)⁷⁵. Jak łatwo zauważyć, zainteresowanie Gogiem i Magogiem nie słabło przez wiele stuleci. Z jednej strony podsycaly je kolejne najazdy na Europę, które wychodziły z północno-wschodnich rubieży Euroazji. W tym stanie rzeczy nie może dziwić fakt, że za wymienionymi wyżej pisarzami podążyli inni autorzy, którzy widzieli w Gogu synonim śmiertelnego wroga. Z drugiej zaś strony trzeba podkreślić, że biblijny system hierarchii ludów zawarty w Tablicy Narodów miał charakter elitarny. Zgodnie z Wulgatą bowiem, która szła za tekstem hebrajskim, było tylko 14 potomków Jafeta, praojca Europejczyków. W tym stanie rzeczy Magog jako jeden z Jafetytów stawał się cennym biblijnym protoplastą, do którego należało przyłączyć swą nację. Takich nacji zaś łacińska Europa miała wiele. W konsekwencji więc Magog Księgi Rodzaju łagodził niejako groźne oblicze Goga z Księgi Ezechiela, lecz mimo to na obu ciążyła eschatologiczna wizja Apokalipsy.

Gog – Eschatological and Real Enemy from the North in Patristic and Medieval Literature

(summary)

The purpose of this article is to understand three concepts: Gog (Ezekiel 38-39), Magog (Genesis 10:2), and Gog and Magog (Rev. 20:7-10). It is about both their eschatological and historical aspects, as well as their etymology. By analyzing the writings of many Christian authors, it can be concluded that Gog in the Book of Ezekiel was usually presented as an eschatological enemy from the North. In turn, Magog, the son of Japheth

cz. 1: *Postrzeżenie Węgrów we wczesnym średniowieczu z perspektywy zastosowanych w źródłach określeń*, „*Studia Antiquitatis et Medii Aevi Incohantis*” 5 (2020) s. 155-195.

⁷⁵ Por. przyp. 47, 54, 57, 61 i 67.

in the Book of Genesis, was considered the progenitor of the Scythians. Whereas Gog and Magog from the Apocalypse of St. John is a synonym for Satan – the eschatological enemy of Christ's followers. Practically only Ambrose of Milan identified Gog from the Book of Ezekiel with specific people, namely the Goths, referring to the contemporary geopolitical situation of the empire after the Battle of Adrianople. However, few Latin and Greek authors have adopted this interpretation. Most of the church writers followed the authority of Jerome and Augustine, critics of the historical interpretation of Ezekiel's text. In turn, the identification of Magog in the Book of Genesis with the Scythians, known at least from the time of Josephus, met with almost universal acceptance. The difference between Greek and Latin authors here is that the Greek writers repeated this identification faithfully and thus passed on to posterity an archaizing image of the North. Consequently, they called Scythians not only Goths or Huns, but also Avars, Pechenegs, Hungarians and Mongols. Some Latin writers have tried to update this image. In general, however, all peoples coming from the North-East Eurasia bore the stigma of the biblical enemy from the North, because it was the Bible that was for the then church authors not only theological authority, but also an authority in the field of geography and ethnography.

Keywords: Gog; Magog; sinister North; Scythians; Goths; the enemy of the North

Gog – eschatologiczny i realny wróg z Północy w literaturze patrystycznej i średniowiecznej

(streszczenie)

Celem tego artykułu jest przedstawienie rozumienia trzech pojęć: Gog (Ez 38–39), Magog (Rdz 10,2) oraz Gog i Magog (Ap 20,7-10). Chodzi tutaj zarówno o ich aspekt eschatologiczny i historyczny, jak również o ich etymologię. Analizując pisma wielu autorów chrześcijańskich, można stwierdzić, że Gog z Księgi Ezechiela był przedstawiany zwykle jako eschatologiczny wróg z Północy. Z kolei Magog, syn Jafeta z Księgi Rodzaju był uważany za protoplastę Scytów. Gog i Magog z Apokalipsy św. Jana natomiast to synonim szatana – eschatologicznego wroga wyznawców Chrystusa. Praktycznie tylko Ambroży z Mediolanu utożsamiał Goga Ezechiela z konkretnym ludem, a mianowicie z Gotami, odwołując się do współczesnej mu sytuacji geopolitycznej cesarstwa po bitwie pod Adrianopolem. Jednak interpretację tę przejęło niewielu autorów łacińskich i greckich. Większość pisarzy kościelnych opowiedziała się po stronie Hieronima i Augustyna – krytyków historycznej interpretacji tekstu Ezechiela. Z kolei identyfikacja Magoga z Księgi Rodzaju ze Scytami, znana przynajmniej od czasów Józefa Flawiusza, spotkała się niemal z powszechną akceptacją. Różnica między autorami greckimi a łacińskimi polega tutaj na tym, że ci pierwsi powtarzali wiernie tę identyfikację, a tym samym przekazywali potomnym archaizujący obraz Północy. W konsekwencji Scytami nazywali oni nie tylko Gotów czy Hunów, lecz także Awarów, Pieczyngów, Węgrów i Mongołów. Niektórzy pisarze łacińscy starali się ten obraz aktualizować. Generalnie jednak wszystkie ludy przybywające z północnego-wschodu nosiły piętno biblijnego wroga z Północy, ponieważ to właśnie Biblia była dla ówczesnych autorów kościelnych autorytetem również w zakresie geografii i etnografii.

Słowa kluczowe: Gog; Magog; Północ złowieszczą; Scytowie; Goci; wróg z Północy

Bibliografia

Źródła

- Adamus Bremensis, *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*, ed. I.M. Lappenberg, w: MGH Scriptores VII, Hannoverae 1846, s. 283-389 (=PL 146, 433B-662B).
- Ambrosius Mediolanensis, *De fide ad Gratianum Augustum*, ed. O. Faller, CSEL 78, Vindobonae 1962 (=PL 16, 549A-726D).
- Ambrosius Autpertus, *Expositio in Apocalypsin libri I-IX*, ed. R. Weber, CCCM 27-27A, Turnholti 1975.
- Anastasius Sinaita, *Quaestiones et responsiones*, ed. J. Piilonen, w: J. Piilonen, *Hippolytus Romanus, Epiphanius Cypriensis and Anastasius Sinaita. A Study of the ΔΙΑΜΕΡΙΣΜΟΣ ΤΗΣ ΓΗΣ*, Annales Academiae Scientiarum Fennicae Ser. B/181, Helsinki 1974, s. 13-25 (=PG 89, 556A-561B).
- Andreas Caesariensis, *Commentarius in Apocalypsin*, PG 106, 216D-457A.
- Angelomus Luxoviensis, *Commentarius in Genesis*, PL 115, 107A-244A.
- Anonymus, *Cronica Gothorum*, ed. Th. Mommsen, MGH Auctores Antiquissimi 11, Berolini 1894, s. 378-388.
- Anonymus Auctor, *Theognosiae, Dissertatio contra Iudeos*, ed. M. Hostens, CCG 14, Turnholti 1986.
- Arethas Caesariensis, *Commentarius in Apocalypsin*, PG 106, 500A-785D.
- Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei*, ed. E. Hoffmann, CSEL 40/1-2, Praegae – Vindobonae – Lipsiae 1899-1900 (=CCL 47-48; PL 41, 13-804).
- Beda Venerabilis, *Explanatio Apocalypsis*, PL 93, 129D-206D.
- Beda Venerabilis, *Libri quatuor in principium Genesis (=Hexaemeron)*, ed. Ch.W. Jones, CCL 118A, Turnholti 1967 (=PL 91, 9A-190C).
- Berengaudus, *Expositio in septem visiones libri Apocalypsis*, PL 17, 843A-1058C.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, ed. A. Schenker, Stuttgart 1997.
- Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, ed. R. Gryson, Stuttgart 1994.
- Bruno Astensis, *Commentaria in Apocalypsin*, PL 165, 605A-736C.
- Cassiodorus-Epiphanius, *Historia ecclesiastica tripartita*, ed. W. Jacob – R. Hanslik, CSEL 71, Vindobonae 1952 (=PL 69, 879D-1214C).
- Cosmas Indicopleustès, *Topographie chrétienne*, ed. W. Wolska-Conus, SCh 141, 159, 197, Paris 1968-1973 (=PG 88, 49-461A).
- Eucherius Lugdunensis, *Instructiones*, ed. K. Wotke, w: Eucherius Lugdunensis, *Opera omnia*, t. 1, CSEL 31, Praegae – Vindobonae – Lipsiae 1894 (=PL 50, 773A-882D).
- Eugippius, *Excerpta ex operibus S. Augustini*, ed. P. Knoell, CSEL 9/1, Vindobonae 1885 (=PL 62, 561D-1088A).
- Frechulphus Lexoviensis, *Historiae*, ed. M.I. Allen, w: Frechulphus Lexoviensis, *Opera omnia*, CCCM 169A, Turnholti 2002, s. 17-724 (=PL 106, 917B-1258B).

- Gerhohus Reicherspergensis, *Commentarius aureus in Psalmos*, PL 193, 619A-1814A i PL 194, 9A-998B.
- Gervase of Tilbury, *Otia imperialia. Recreation for an Emperor*, ed. S.E. Banks – J.W. Binns, Oxford Medieval Texts, Oxford 2002.
- Gotifredus Viterbiensis, *Pantheon*, ed. G. Waitz, MGH Scriptores XII, Hannoverae 1872 (por. PL 198, 875D-1044D).
- Haymo Halberstadensis, *Enarratio in Apocalypsin*, PL 117, 937C-1220D.
- Hieronymus Stridonensis, *Commentaria in Hiezechielem*, ed. F. Glorie, CCL 75, Turnholti 1964 (=PL 25, 15A-490D).
- Hieronymus Stridonensis, *Hebraicae quaestiones in libro Geneseos*, ed. P. de Lagarde, w: Hieronymus Stridonensis, *Opera*, t 1/1: *Opera exegetica*, CCL 72, Turnholti 1959, s. 1-56 (=PL 23, 983A-1062A).
- Hieronymus Stridonensis, *Liber interpretationum hebraicorum nominum*, ed. P. de Lagarde, w: Hieronymus Stridonensis, *Opera*, t. 1/1, s. 57-161 (=PL 23, 771A-858).
- Hippolytus Romanus, *Die Chronik*, ed. A. Bauer – R. Helm, GCS 46, Berlin 1955.
- Historia Brittonum cum additamentis Nennii*, ed. Th. Mommsen, MGH Auctores Antiquissimi 13, Berolini 1898, s. 111-222.
- Ioannes Zonaras, *Annales*, ed. M. Pinder, t. 1-3, CSHB [40, 45, 50], Bonnae 1841-1897 (=PG 134, 40A-1413A; PL 135, 9A-326C).
- Iosephus Flavius, *Antiquitates Iudaicae*, w: Iosephus, *Works*, t. 4: *Jewish Antiquities, Books I-IV*, LCL 242, London – Cambridge 1961.
- Isidorus Hispalensis, *Etymologiae*, PL 82, 73C-728C.
- Isidorus Hispalensis, *Historia Gothorum Wandalarum Sueborum ad a DCXXIV*, ed. Th. Mommsen, w: MGH Auctores Antiquissimi 11, Berolini 1894, s. 267-303 (=PL 83, 1057-1082C).
- Leo Grammaticus (Symeon Logothetes), *Chronographia*, ed. I. Bekker, CSHB [34], Bonnae 1842, s. 3-331.
- Martinus Legionensis, *Expositio libri Apocalypsis*, PL 209, 299A-420A.
- Origenes, *Homiliae in Numeros*, PG 12, 585A-806A, tł. Origenes, *Die Homilien zu Numeri*, w: Origenes, *Werke*, t. 7/2: *Die Homilien zu Numeri, Josua und Iudices*, red. W.A. Baehrens, GCS 30, Leipzig 1921, s. 3-285
- Origenes, *Commentarius in Canticum canticorum*, PG 13, 61A-198C, tł. Origenes, *Kommentar zu Hohelied*, w: Origenes, *Werke*, t. 8: *Homilien zu Samuel I, zum Hohelied und zu den Propheten. Kommentar zum Hohelied in Rufins und Hieronimus' Übersetzung*, red. W.A. Baehrens, GCS 33, Leipzig 1925, s. 61-241.
- Primasius Hadrumetinus, *Commentarius in Apocalypsin*, ed. A.W. Adams, CCL 92, Turnholti 1985 (=PL 68, 793C-936D).
- Procopius Gazaueus, *Commentarius in Genesim*, PG 87/1, 21A-512C.
- Pseudo-Anselmus Laudunensis, *Enarrationes in Apocalypsin*, PL 162, 1499C-1586D.
- Pseudo-Beda Venerabilis, *Expositio in primum librum Mosis (In Pentateuchum commentarii)*, PL 91, 189D-286B.

- Pseudo-Beda Venerabilis, *Quaestionum super Genesim ex dictis Patrum dialogus*, PL 93, 233D-364C.
- Pseudo-Eucherius Lugdunensis, *Commentarii in Genesim*, PL 50, 893B-1048B.
- Pseudo-Eustathius Antiochenus, *Commentarius i Hexaameron*, PG 18, 708A-793C.
- Pseudo-Theodosius Melitenus (Symeon Logothetes), *Chronographia*, ed. G.L.F. Tafel, Monumenta Saecularia/Historische Classe 3/1, München 1859.
- Pseudo-Walafridus Strabus, *Glossa ordinaria*, PL 113, 67B-1316C.
- Quodvultdeus, *Dimidium temporis in signis Antichristi*, ed. R. Braun, w: *Opera Quodvultdeo Carthaginensi episcopo tributa*, CCL 60, Turnholti 1976, s. 190-215 (=SCH 102; PL 51, 837C-854A).
- Rabanus Maurus, *Commentaria in Ezechielem*, PL 110, 497D-1084C.
- Rabanus Maurus, *Commentaria in Genesim*, PL 107, 439C-670B.
- Rabanus Maurus, *Commentaria in libros II Paralipomenon*, PL 109, 279B-540B.
- Rabanus Maurus, *De universo*, PL 111, 9A-614B.
- Ranulfus Higden, *Polychronicon*, ed. Ch. Babington, t. 1, Rerum Britannicarum Medii Ævi Scriptores 41/1, London 1865.
- Remigius Antissiodorensis, *Commentarius in Genesim*, PL 131, 51C-134C.
- Remigius Antissiodorensis, *Epistola prima R(emigii) ad D(adonem) episcopum Viridunensem*, PL 131, 963D-968C.
- Remigius Antissiodorensis, *Expositio super Genesim*, ed. B. Van Name Edwards, CCCM 136, Turnholti 1999.
- Ricardus de Sancto Victore, *In Apocalypsim Ioannis libri septem*, PL 196, 683B-888B.
- Rodericus Ximenius de Rada, *Breviarium historie catholice (VI-IX)*, ed. J.F. Valverde, CCCM 72A, Turnholti 1993.
- Rodericus Ximenius de Rada, *Historia de rebus Hispaniae sive Historia Gothica*, ed. J.F. Valverde, CCCM 72, Turnholti 1992.
- Rupertus Tuitiensis, *De sancta Trinitate et operibus eius*, ed. R. Haacke, CCCM 21-24, Turnholti 1971-1972 (=PL 167, 197B-1828B).
- Rupertus Tuitiensis, *In Apocalypsim Ioannis Apostoli commentaria*, PL 169, 827A-1214C.
- Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, ed. A. Rahlfs, Stuttgart 1979.
- Socrates, *Historia ecclesiastica*, PG 67, 29-842B, tł. Sokrates, *Kirchengeschichte*, red. G.Ch. Hansen – M. Sirinjan, GCS N.F. 1, Berlin 1995.
- Theodoretus Cyrensis, *In divini Ezechielis prophetiam interpretatio*, PG 81, 807A-1256B.
- Theodoretus Cyrensis, *Quaestiones in Numeros*, PG 80, 349D-400C.
- Willelmus Calculus – Ordericus Vitalis – Robertus de Torigneo, *Gesta Normannorum ducum*, ed. E.M.C. van Houts, t. 1-2, Oxford Medieval Texts, Oxford 1992-1995 (=PL 149, 779A-910A).

Opracowania

- Aalders J.G., *Gog en Magog in Ezechiel*, Kampen 1951.
- Allinson E., *Mapping the Mongols: depictions and descriptions of Mongols on medieval European world maps*, „Leidschrift” 28/1 (2013) s. 33-49.
- Anderson A.R., *Alexander at the Caspian Gates*, „Transactions of the American Philological Association” 59 (1928) s. 130-163.
- Anderson A.R., *Alexander's Gate, Gog and Magog, and the Inclosed Nations*, Publications of the Mediaeval Academy of America 12, Cambridge 1932.
- Astour M.C., *Ezekiel's Prophecy of Gog and the Cuthean Legend of Naram-Sin*, „Journal of Biblical Literature” 95 (1976) s. 567-579.
- Barthélemy D., *Les „tiqquné sopherim” et la critique textuelle de l'Ancien Testament*, w: *Congress Volume, Bonn 1962*, Supplements to Vetus Testamentum 9, Leiden 1963, s. 285-304 (=Barthélemy D., *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, Orbis Biblicus et Orientalis 21, Fribourg – Göttingen 1978, s. 91-110).
- Beurlier E., *Magog*, DB, t. 4/1: *L – Mezuza*, Paris 1912, k. 570.
- Bieling H., *Zu den Sagen von Gog und Magog*, Berlin 1882.
- Boyle J.A., *Alexander and the Mongols*, „Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland” 2 (1979) s. 123-136.
- Bøe S., *Gog and Magog: Ezekiel 38-39 as Pre-text for Revelation 19, 17-21 and 20, 7-10*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/135, Tübingen 2001.
- Brincken A.-D. von den, *Gog und Magog*, w: *Die Mongolen, Haus der Kunst München, 22. März bis 28. Mai 1989*, red. W. Heissig – C.C. Müller, t. 2, Innsbruck – Frankfurt am Main 1989, s. 27-29.
- Budde K., „Der von Norden” in *Joel 2, 20*, „Orientalistische Literaturzeitung” 22 (1919) k. 1-5.
- Budde K., *Der Umschwung in Joel 2*, „Orientalistische Literaturzeitung” 22 (1919) k. 104-110.
- Budzanowska D., *Św. Augustyn o millenaryzmie na podstawie „De civitate Dei” XX*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 21/2 (2011) s. 189-208.
- Burnett C.S.F., *An Apocryphal Letter from the Arabic Philosopher Al Kindi to Theodore, Frederick II's Astrologer, concerning Gog and Magog, the Enclosed Nations, and the Scourge of the Mongols*, „Viator” 15 (1984) s. 151-168.
- Burnett C.S.F. – Gautier Dalché P., *Attitudes Towards the Mongols in Medieval Literature: The XXII Kings of Gog and Magog from the Court of Frederick II to Jean de Mandeville*, „Viator” 22 (1991) s. 153-168.
- Childs B.S., *The Enemy from the North and the Chaos Tradition*, „Journal of Biblical Literature” 78 (1959) s. 187-198 (= *A Prophet to the Nations: Essays in Jeremiah Studies*, ed. by L.G. Perdue – B.W. Kovacs, Winona Lake 1984, s. 151-161).
- Condamin A., *Le livre de Jérémie, traduction et commentaire*, Paris 1936.

- Cazelles H., *Sophonie, Jérémie, et les Scythes en Palestine*, „Revue Biblique” 74 (1967) s. 24-44 (=Cazelles H., *Zephaniah, Jeremiah, and the Scythians in Palestine*, w: *Prophet to the Nations: Essays in Jeremiah Studies*, ed. by G. Perdue – B.W. Kovacs, Winona Lake 1984, s. 129-149).
- Dariali: *The „Caspian Gates” in the Causasus from Antiquity to the Age of the Huns and the Middle Ages. The Joint Georgian-British Dariali Gorge Excavations & Surveys of 2013-2016*, ed. E.W. Sauer, British Institute of Persian Studies Archaeological Monographs 6, t. 1-2, Oxford 2020.
- Donzel E. van – A. Schmidt A., *Gog and Magog in Early Eastern Christian and Islamic Sources: Sallam’s Quest for Alexander’s Wall*, Brill’s Inner Asian Library 22, Leiden – Boston 2009.
- Gawłowska W., *Le mythe de Gog et Magog dans la légende d’Alexandre le Grand*, w: *The Force of Vision*, t. 2: *Visions in History, Proceedings of the XIIIth Congress of the International Comparative Literature Association, Tokyo 1991*, ed. G. Gillespie, Tokyo 1995, s. 161-166.
- Gerritsen W.P., *Gog and Magog in Medieval and Early Modern Western Tradition*, w: *Embodiments of Evil. Gog and Magog: Interdisciplinary Studies of the ‘Other’ in Literature & Internet Texts*, ed. A.A. Seyed-Gohrab – F. Doufikar-Aerts – S. McGlinn, Iranian Studies, Leiden 2011, s. 9-21.
- Gow A., *Gog and Magog on Mappaemundi and Early Printed Maps: Orientalizing Ethnography in the Apocalyptic Tradition*, „Journal of Early Modern History” 2/1 (1998) s. 61-88.
- Graf A., *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del medio evo*, t. 2, Torino 1883.
- Gressmann H., *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament 6, Göttingen 1905.
- Gressmann H., *Der Messias*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament 26, Göttingen 1929.
- Heller B., *Gog und Magog im jüdischen Schrifttum*, w: *Jewish Studies: In Memory of George A. Kohut 1874-1933*, ed. S.W. Baron – A. Marx, New York 1935, s. 350-358.
- Hermisson J.-H., „Der Feind aus dem Norden” (*Jer 4-6*). *Zu einem Gedichtzyklus Jeremias*, w: *Schriftprophetie. Festschrift für Jörg Jeremias zum 65. Geburtstag*, red. F. Hartenstein – J. Krispenz – A. Schart, Neulirchen-Vluyn 2004, s. 233-251.
- Harris S.L., *The Second Vision of Jeremiah: Jer 1,13-15*, „Journal of Biblical Literature” 102 (1983) s. 281-282.
- Hoonacker A. van, *Eléments sumériens dans le livre d’Ezéchiel?*, „Zeitschrift für Assyriologie” 28 (1914) s. 333-336.
- Hyatt J.Ph., *The Peril from the North in Jeremiah*, „Journal of Biblical Literature” 59/4 (1940) s. 499-513.
- Irwin W.A., *The Face of the Pot, Jeremiah 1:13b*, „American Journal of Semitic Languages and Literature” 47 (1930-1931) s. 288-289.

- Jasiński A.S., *Bezpieczne zamieszkanie Izraela – orędzie Ezechiela*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 23/2 (2015) s. 13-25.
- Kapelrud A.S., *Joel Studies*, Uppsala Universitets Årsskrift 1948/4, Uppsala – Leipzig 1948.
- Knobel A., *Die Völkertafel der Genesis. Ethnographische Untersuchungen*, Giessen 1850.
- Koch K., *The Prophets*, t. 2: *The Babylonian and Persian Periods*, tł. M. Kohl, London 1983.
- Kochanek P., *Die Vorstellung vom Norden und der Eurozentrismus. Eine Auswertung der patristischen und mittelalterlichen Literatur*, Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte 205, Mainz 2004.
- Kochanek P., *Kluczura północno-wschodniej Azji na mapach średniowiecznych i wczesnonowożytnych*, „Vox Patrum” 65 (2016) s. 211-344.
- Kochanek P., *Graphisches Schema des nordöstlichen Teils von Asiens*, „Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego” 23/2 (2017) s. 219-304.
- Langdon S., *A Sumerian Grammar and Chrestomathy*, Paris 1911.
- Lauha A., *Zaphon. Der Norden und die Nordvölker im Alten Testament*, Annales Academiae Scientiarum Fennicae B 49/2, Helsinki 1943.
- Lenormant F., *Magog, fragment d'une étude sur l'ethnographie du chapitre X de la Genèse*, „Le Muséon” 1/1 (1882) s. 9-48 (= Lenormant F., *Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux*, t. 2/1: *L'humanité nouvelle et la dispersion des peuples*, Paris 1882, s. 412-476).
- Lindholm J., *Der Kessel in Jer 1,13f.*, „Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft” 68 (1956) s. 223-224.
- Lisowsky G., *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, Stuttgart 1958.
- Łatyszonek O., *Joachim z Fiore, Gog z Magog i Biała Ruś*, „Annus Albaruthenicus” 12 (2011) s. 7-27.
- Manselli R., *I popoli immaginari: Gog e Magog*, w: *Popoli e paesi nella cultura alto-medievale, 23-29 aprile 1981*, t. 2, Settimane di Studi del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 29/2, Spoleto 1983, s. 487-517.
- Nazmi A., *Gog i Magog w tradycji muzułmańskiej i źródłach arabskich*, w: *Z Mekki do Poznania, Materiały 5. Ogólnopolskiej Konferencji Arabistycznej, Poznań, 9-10 czerwca 1997*, red. H. Jankowskiego, Poznań 1998, s. 191-198.
- Olszewska K., *Rozumienie postaci Goga i Magoga w Biblii i w literaturze pozabiblijnej*, „Studia Płockie” 40 (2012) s. 97-106.
- Olszewska K., *Smok, Bestia, Fałszywy Prorok, Gog i Magog jako antagoniści Boga w Apokalipsie*, „Teologia i Człowiek” 26/2 (2014) s. 161-171.
- Otzen B., גוג, Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, t. 1, red. G.J. Botterweck – H. Ringgren, Stuttgart – Berlin 1970, k. 958-965.
- Paciorek P., *Czas kresu czasów w literaturze apokaliptycznej*, „Vox Patrum” 62 (2014) s. 383-425.

- Paroń A., *Zagadnienie „origines gentium” w dworskiej historiografii bizantyjskiej. Głos w dyskusji*, w: *Origines mundi, gentium et civitatum*, red. S. Rosik – P. Wiszewski, Acta Universitatis Wratislaviensis 2339. Historia 153, Wrocław 2001, s. 91-95.
- Pikor W., *Ez 38-39 jako zwiastun eschatologii apokaliptycznej*, w: *Apokaliptyka wczesnego judaizmu i chrześcijaństwa*, red. M.S. Wróbel, Analecta Biblica Lublinensia 6, Lublin 2010, s. 49-67.
- Popowski R., *Onomastykon Septuaginty*, Warszawa 2013.
- Pranke P., *Swoi czy obcy? Obraz relacji pierwszych Piastów z przedstawicielami dynastii oraz arystokracji Imperium Ludolfingów*, w: *Obcy*, red. J. Dzieduszycki – J. Wrzeński, Funeralia Lednickie 14, Poznań 2012, s. 89-114.
- Railton N.M., *Gog and Magog: The History of a Symbol*, „Evangelical Quarterly” 75/1 (2003) s. 23-43.
- Reimer D.J., *The „Foe” and the „North” in Jeremiah*, „Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft” 101 (1989) s. 223-232.
- Rumianek R., „*Gog z krainy Magog*” (*Ez 38, 2*), „Studia Theologica Varsaviensia” 36/2 (1998) s. 19-24.
- Sáenz-López Pérez S., *La representación de Gog y Magog y la imagen del Anticristo en las cartas náuticas bajomedievales*, „Archivo Español de Arte” 78 (2005) s. 263-276.
- Samarrai A., *Beyond Belief and Reverance: Medieval Mythological Ethnography in the Near East and Europe*, „Journal of Medieval and Renaissance Studies” 23/1 (1993) s. 19-42.
- Sannazaro M., „*Gog iste Gothus est*”: *presenze barbariche a Milano e in Lombardia tra fine IV e inizio V secolo alla luce delle testimonianze archeologiche ed epigrafiche*, „Studia Ambrosiana” 5 (2011) s. 95-119.
- Sauer G., *Mandelzweig und Kessel in Jer 1,11ff.*, „Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft” 78 (1966) s. 56-61.
- Safi A., *Mapping the End: The Apocalypse in Medieval Cartography*, „Literature and Theology” 26/4 (2012) s. 400-416.
- Soares P.R.N., *A representação dos povos de Gog e Magog no mapa de Hereford e a percepção da alteridade na baixa Idad Média*, „Tempo” 18/33 (2012) s. 217-241.
- Spychała L., „*Dicunt... Gog et Magog esse Hungros...*” *Z Problematyki średniowiecznych „origines gentium”*, w: *Średniowiecze polskie i powszechne*, t. 2, red. I. Panic – J. Sperka, Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach 2056, Katowice 2002, s. 89-114.
- Spychała L., *Węgrzy jako „pars aliqua gentis Massagetum”. Ślady późnoantycznej i wczesnośredniowiecznej uczoności w dziele Tomasza archidiacona Splitu*, cz. 1: *Postrzeżenie Węgrów we wczesnym średniowieczu z perspektywy zastosowanych w źródłach określeń*, „Studia Antiquitatis et Medii Aevi Incohantis” 5 (2020) s. 155-195.
- Staerk W., *Zu Habakuk 1, 5-11. Geschichte oder Mythos*, „Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft” 51 (1933) s. 1-28.

- Stock B., *Der „Nördliche“ und die Komposition des Buchs Joel*, „Neue Kirchliche Zeitschrift“ 19 (1908) s. 725-750.
- Strzelczyk J., *Gog i Magog*, „Mówią Wieki” 12/3 (1969) s. 15-18 (= Strzelczyk J., *Szkice średniowieczne*, Poznań 1987, s. 90-98).
- Strzelczyk J., *Gerwazy z Tilbury. Studium z dziejów uczoności geograficznej w średniowieczu*, Monografie z Dziejów Nauki i Techniki 66, Wrocław – Warszawa – Kraków 1970.
- Strzelczyk J., *Goci – rzeczywistość i legenda*, Warszawa 1984.
- Strzelczyk J., *Okno w okno z wcieleniem Goga i Magoga. Jan di Piano Carpini w poselstwie do wielkiego chana*, w: J. Strzelczyk, „Klucz do poznania nieba”. *Z dziejów myśli racjonalistycznej w średniowieczu*, Gdańsk 2003, s. 203-258 (=rozdz. VI).
- Szram M., *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenesusa*, Lublin 1997.
- Urbański R., *Tartarorum gens brutalis. Trzynastowieczne najazdy mongolskie w literaturze polskiego średniowiecza na porównawczym tle piśmiennictwa łacińskiego antyku i wieków średnich*, Studia Staropolskie. Series Nova 15(71), Warszawa 2007.
- Vaggione R.P., *Over all Asia? The Extent of the Scythian Domination in Herodotus*, „Journal of Biblical Literature” 92/4 (1973) s. 523-530.
- Venema H., *Commentarius ad librum prophetiarum Jeremiae*, Leovardiae 1765.
- Vermeulen J., *La rédaction de Jérémie 1-10*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 58 (1982) s. 252-278.
- Visonà G., „Gog iste Gothus est”: *l’ombra di Adrianopoli su Ambrogio di Milano*, „Studia Ambrosiana” 5 (2011) s. 133-167.
- Vivian A., *Gog e Magog nella tradizione biblica, ebraica e cristiana*, „Rivista Biblica” 25 (1977) s. 389-421.
- Vogt E., *Vocatio Jeremiae*, „Verbum Domini” 42 (1964) s. 241-251.
- Voltz P., *Der Prophet Jeremia*, Kommentar zum Alten Testament 10/2, Leipzig 1928.
- Welch A.C., *Jeremiah: His Time and His Work*, London 1928.
- Wellhausen J., *Die Kleinen Propheten*, Berlin 1898.
- Wenta J., *Do Goga i Magoga. Głos w sprawie autorstwa „Descriptiones terrarum”*, w: *Drogą historii. Studia ofiarowane profesorowi Józefowi Szymańskiemu w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. P. Dymmel – K. Skupieński – B. Trelńska, Lublin 2001, s. 31-39.
- Westrem S.D., *Against Gog and Magog*, w: *Text and Territory: Geographical Imagination in the European Middle Ages*, red. S. Tomasch – S. Gilles, Middle Ages Series, Philadelphia 1998, s. 54-75.
- Whitley C.F., *Carchemish and Jeremiah*, „Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft” 80 (1968) s. 38-49 (= *A Prophet to the Nations: Essays in Jeremiah Studies*, red. L.G. Perdue – B.W. Kovacs, Winona Lake 1984, s. 163-173).
- Wilke F., *Das Skythenproblem im Jeremiabuch*, w: *Alttestamentliche Studien für Rudolf Kittel zum 60. Geburtstag*, red. A. Alt – G. Beer, Beiträge zur Wissenschaft von Alten Testament 13, Leipzig 1913, s. 222-254.

Wilson Ch.E., *The Wall of Alexander against Gog and Magog and the Expedition sent out to find it by Khalif Wāthiq in 842 A.D.*, w: *Hirth Anniversary Volume*, red. B. Schindler, Asia Major, London 1922, s. 575-612.

Zwolski E., *Kasjodor i Jordanes: Historia gocka czyli scytyjska Europa*, Towarzystwo Naukowe KUL. Rozprawy Wydziału Historyczno-Filologicznego 49, Lublin 1984.

Zofia Rzeźnicka, Maciej Kokoszko¹

On Frankincense-scented Soaps, Peelings and Cleansers or on Cosmetics and Commotics in Antiquity and Early Byzantium²

1. Cosmetics and commotics

Cosmetology (“τέχνη κοσμητική”), i.e. a resource of means aimed at maintaining natural beauty of a human, was not frowned upon by the pagans nor by the Christians, because it was thought to be a branch of medicine³, i.e. of an art which was supposed to bring them health and wellbeing⁴. The rea-

¹ Dr Zofia Rzeźnicka, associate professor, the Waldemar Ceran Research Centre for the History and Culture of the Mediterranean Area and South-East Europe (Ceraneum), University of Łódź; e-mail: zosia_pwp.historyk@wp.pl; ORCID: 0000-0001-8566-4946. Prof. dr hab. Maciej Kokoszko, University of Łódź, ordinary professor, Department of Byzantine History, Institute of History, Faculty of Philosophy and History; e-mail: maciej.kokoszko@uni.lodz.pl; ORCID: 0000-0002-9563-2902.

² The work was composed thanks to a scholarship granted by the De Brzezie Lanckoronski Foundation to Maciej Kokoszko in 2017, and Zofia Rzeźnicka in 2018, and by the National Science Centre, Poland (Miniatura [1] DEC-2017/01/X/HS3/01574) awarded to Zofia Rzeźnicka.

³ On the Christians' attitude towards medicine – D.W. Amundsen, *Medicine and Faith in Early Christianity*, “Bulletin of the History of Medicine” 56 (1982) p. 326-350; V. Nutton, *From Galen to Alexander. Aspects of Medicine and Medical Practice in Late Antiquity*, DOP 38 (1984) p. 5-6; V. Nutton, *Ancient Medicine*, London – New York 2005, p. 302-303; G.B. Ferngren, *Medicine and Health Care in Early Christianity*, Baltimore 2009, p. 13, 25-41.

⁴ The subject has been recently analysed by Serena Buzzi (*L'igiene in eta tardoantica: Oribasio di Pergamo*, Alessandria 2018).

sons why cosmetics were so widely used is best explained by Galen (2nd/3rd c. AD), an authority fully revered by the pagans as well as completely accepted by the Christians. He defines cosmetology as taking care of preserving the outward appearance of each part of the human body and argues that their good condition, which is perceived as beauty, has a physiologically important role in achieving health. He adds, however, that there is another body of medical knowledge, and it seeks to add to or even to change drastically what was given by nature. It is called commotic, i.e. “τὸ κομμωτικὸν τῆς ἰατρικῆς μέρος” (the commotic branch of medicine), and is classified by Galen as a misuse of medical competence, i.e. “κακία” (i.e. vice)⁵. Anyway, Galen’s words show that cosmetology was approved of because it was regarded to be a resource of knowledge and skills aimed at preserving health. On the other hand, commotic was thought to produce an acquired allure⁶, having at its disposal an inventory of different, often pernicious, preparations, i.e. commotics⁷. All in all, cosmetology was morally indifferent while commotic was considered to transgress what is ethically acceptable.

The above division between cosmetology and commotic held fast in the Church Fathers’ teachings. It is clearly visible in Clement of Alexandria’s (2nd/3rd c. AD) writings, who was almost a contemporary of Galen, and took interest in the problem of body care for ethical reasons. He did not ob-

⁵ Galenus, *De compositione medicamentorum secundum locos* 434, 3-435, 5, v. 12. A similar definition – Galenus, *De usu partium* 24, 16-25, 3, v. 3.

⁶ On commotic – V. Boudon-Milliot, *Fards et teintures capillaires: la médecine galénique entre cosmétique et commotique*, in: *La coupe d’Hygie. Médecine et chimie dans l’Antiquité (Actes de la journée d’étude internationale organisée à Paris, au C2RMF, le 24 juin 2011)*, ed. M. Pardon-Labonnelie, Dijon 2013, p. 17-32; V. Boudon-Milliot, *Greek and Roman Patients under Galen’s Gaze: A Doctor at the Crossroads of Two Cultures*, in: *‘Greek’ and ‘Roman’ in Latin Medical Texts: Studies in Cultural Change and Exchange in Ancient Medicine*, ed. B. Maire, Leiden – Boston 2014, p. 21-23; V. Boudon-Milliot, *Souffrir pour être belle (ou beau). Thérapeutique et cosmétique dans l’Antiquité*, in: *Le teint de Phryné Thérapeutique et cosmétique dans l’Antiquité*, ed. V. Boudon-Milliot – M. Pardon-Labonnelie, Paris 2018, p. 16-20; Buzzzi, *L’igiene*, p. 107-109; I. Calá, *Some Cosmetic Recipes in Medical Texts of Late Antiquity: Treatments For the Face in the Libri Medicinales of Aetius Amidenus*, “Meridies. Estudios De Historia Y Patrimonio De La Edad Media” 11 (2020) p. 3.

⁷ They are enumerated by Galen when he referred to the contents of Book 1 and 2 of Κοσμητικά (*On Cosmetics*) by Titus Statilius Criton of Heraclea – Galenus, *De compositione medicamentorum secundum locos* 446, 14-448, 6, v. 12. On Galen’s interests in his output – A. Guardasole, *Galien de Pergame et la transmission des traités anciens de cosmétique*, in: *Le teint de Phryné Thérapeutique et cosmétique dans l’Antiquité*, ed. V. Boudon-Milliot - M. Pardon-Labonnelie, Paris 2018, p. 48-50.

ject to paying heed to the outward appearance but disapproved of abusive practices in this respect. The whole Chapter 2 of *Paedagogus* is, in fact, a definition of what commotic is. Similarly to Galen, Clement concludes that it is an art of changing one's looks⁸ to the detriment of one's health⁹ by means of applying a wide range of preparations such as hair curling lotions (“πλοκάμων ἐνουλισμοί”)¹⁰, face creams (“χρίσματα παρειῶν”)¹¹, hair dyes (“βαφαί τριχῶν”)¹², mascaras (“ὑπογραφαί ὀφθαλμῶν”)¹³, rouge (“φῦκος”)¹⁴, powders (“ἐντρίμματα”)¹⁵, etc. The term is used by Clement only in reference to women. Some, he says, do not care to spend time at home with their men but, loosening their husbands' purse-strings, spend money on a vain pursuit of beauty. They waste whole days, he continues, on beautifying themselves (“κομμωτικῇ σχολάζουσιν”), hiding themselves in the privacy of their own rooms so as not to be caught bleaching their hair¹⁶. Clement's treatise teaches, however, that the term could be equally used in connection with men, who, as he maintained (and his opinion is corroborated by Galen's remarks)¹⁷, are also vulnerable to a tendency of paying too much attention to the way they look¹⁸.

The term commotic was also included by Basil of Caesarea (4th c. AD) in his characterisation of Vice in the famous parable on Heracles at the crossroads¹⁹, and used by his younger brother, namely Gregory of Nyssa (4th c. AD). The latter understood “κομμωτικὴ περιεργία” as commotic futility, which was for him an art of procuring spurious and craftily devised beauty²⁰, leading to effeminacy (i.e. weakness)²¹. Such contradicted natural beauty, i.e. “κάλλος αὐτοφυές”²². Yet another definition of commotic is suggested by Theodoret of Cyrus (4th/5th c. AD). Notably, he alludes to

⁸ Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* III 2, 6, 3, 1-2.

⁹ Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* III 2, 6, 4, 3.

¹⁰ Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* III 2, 5, 1, 1-2.

¹¹ Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* III 2, 5, 1, 2-3.

¹² Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* III 2, 5, 1, 3-4.

¹³ Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* III 2, 5, 1, 3.

¹⁴ Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* III 2, 5, 2, 3.

¹⁵ Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* III 2, 5, 2, 3.

¹⁶ Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* III 2, 5, 4, 4-6, 1, 4.

¹⁷ Galenus, *De compositione medicamentorum secundum locos* 435, 2-3, v. 12.

¹⁸ Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* III 3, 15, 1, 1-8.

¹⁹ Basilus Caesarensis, *De legendis gentilium libris* 5, 55-77.

²⁰ Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium* I 19, 1-3, GNO 1.

²¹ Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium* II 128, 1-129, 3, GNO 1.

²² Gregorius Nyssenus, *De vita Gregorii Thaumaturgii* PG 46, 21, 48-50.

“τὸ κομμωτικόν”²³ or “κομμωτικὴ τέχνη”²⁴, writing that the terms refer to “ἔξ ἐπιτεχνήσεως [...] κόσμος” (i.e. artificial beauty), which is indecent, and contrasting it with “τῆς φύσεως [...] κάλλος”, i.e. with natural beauty (which is laudable)²⁵. He uses the word metaphorically, in the context of the art of rhetoric²⁶ but he also makes use of its literary meaning in connection with the outward appearance²⁷. The present study, however, is not concerned with moral teachings on cosmetics or commotics. Its focus is purely historical, and that is why it is designed to present some information on what sort of preparations was at the disposal of people who cared for their physical cleanliness (and, obviously, for health) regardless of their religious proclivities.

2. In order to wash one's face

Extant ancient and Byzantine medical sources preserve information on the development of cosmetology. A fine example of a work which includes prescriptions for cosmetics is the medical encyclopedia entitled *Iatricorum libri*, written in the 6th c. AD by Aëtius of Amida. He studied medicine in Alexandria and may have worked in Egypt for some time prior to opening his own practice in Constantinople, which later landed him in the court of Justinian the Great (6th c. AD)²⁸. There is a supposition that he held the post of Empress Theodora's personal physician²⁹. He was Christian but, on the

²³ Theodoretus, *Interpretatio in Psalmos* PG 80, 1964, 33.

²⁴ Theodoretus, *Haeticarum fabularum compendium* PG 83, 488, 4; Theodoretus, *Graecarum affectionum curatio* 5, 75, 6; 8, 1, 14.

²⁵ Theodoretus, *Interpretatio in Psalmos* PG 80, 1964, 30-34; Theodoretus, *Graecorum affectionum curatio* 8, 1, 13-2, 1.

²⁶ Theodoretus, *Graecorum affectionum curatio* 5, 75, 1-10.

²⁷ Theodoretus, *Haeticarum fabularum compendium* PG 83, 488, 1-7.

²⁸ Select information on the physician – J. Scarborough, *Aëtius of Amida (500–550 CE)*, in: *The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists. The Greek Tradition and its Many Heirs*, ed. P.T. Keyser – G. Irby-Massie, London – New York 2008, p. 38-39; S. Buzzi – I. Calá, *Le ricette cosmetiche nelle enciclopedie mediche tardoantiche*, in: *Collecting Recipes. Byzantine and Jewish Pharmacology in Dialogue*, ed. L. Lehmhaus – M. Martelli, Boston – Berlin 2017, p. 128-131; P. Bouras-Vallianatos, *Galen in Late Antique Medical Handbooks*, in: *Brill's Companion to the Reception of Galen*, ed. P. Bouras-Vallianatos – B. Zipser, Leiden – Boston, 2019, p. 41-42.

²⁹ Scarborough, *Aëtius of Amida*, p. 38; J. Scarborough, *Theodora, Aetius of Amida, and Procopius: Some Possible Connections*, GRBS 53 (2013) p. 742-762.

basis of what he wrote, it is impossible to envisage the role his personal religiousness influenced the manner he approached medicine. Aëtius' interest in body care products becomes particularly evident in Book VIII, where we can find, for instance, a collection of recipes for agents used to wash the body, including a chapter entitled “Σμήγματα προσώπου καὶ στιλβώματα” (face cleansing and brightening agents)³⁰.

The titles of some recipes, such as “σμήγμα Κλεοπάτρας βασιλίσης πολυτελὲς εὐώδες” (Queen Cleopatra's luxury fragrant cleanser)³¹ and “σάπων ᾧ ἐχρήσατο Πελαγία πατρικία πρὸς τὸ λαμπρύναι τὸ πρόσωπον” (soap used by Patrician Pelagia to brighten her facial complexion)³², indicate that they were aimed at wealthy people. Indeed, the former suggests that the user of the product, or perhaps even the author of its formula, was the Queen of Egypt – Cleopatra VII (1st c. BC)³³. The latter refers to a female patrician, i.e., a representative of a higher social class³⁴. The high economic status of the target customers also appears to be reflected in the lists of ingredients used in the prescriptions. The κόμμι³⁵ and

³⁰ Aëtius Amidenus, *Iatricorum libri VIII* 6, 1-90. On the subject – Buzzi, *L'igiene*, p. 116-119.

³¹ Aëtius Amidenus, *Iatricorum libri VIII* 6, 31-34.

³² Aëtius Amidenus, *Iatricorum libri VIII* 6, 47-62.

³³ She was said to be the author of a treatise devoted to cosmetology – M. de Nardis, *Kleopatra (Queen of Egypt, 51–30 BCE)*, in: *The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists. The Greek Tradition and its Many Heirs*, ed. P.T. Keyser – G. Irby-Massie, London – New York 2008, p. 482; L. Totelin, *The Third Way. Galen, Pseudo-Galen, Metrodora, Cleopatra and the Gynaecological Pharmacology of Byzantium*, in: *Collecting Recipes. Byzantine and Jewish Pharmacology in Dialogue*, ed. L. Lehmann – M. Martelli, Boston – Berlin 2017, p. 114-118.

³⁴ It is possible that Pelagia from the title of the formula was a barbarian woman, most probably from the Visigothic tribe, married to famous Roman generals of the 5th c. AD, first to Bonifatius and then to Aëtius – *The Prosopography of the Later Roman Empire*, v. 2: *A.D. 395–527*, ed. A.H.M. Jones – J.R. Martindale – J. Morris, Cambridge – London – New York – New Rochelle – Melbourne – Sydney 1980, p. 856-857. Another conclusion – Buzzi, Calà, *Le ricette*, p. 141; Calà, *Some Cosmetic Recipes*, p. 13.

³⁵ Plinius, *Historia naturalis XIII* 66, 1-67, 8 (Egypt as the country of origin of the best variety of the *cummi* resin – XIII 66, 1). From Dioscorides also we learn that the resin was obtained from acacia native to Egypt (*De materia medica* I 101, 1, 1-3, 9 [Egypt – I 101, 1, 1; κόμμι – I 101, 1, 7]). The acacia mentioned by the author is identified as *Acacia vera* and its resin nowadays is called Arabic gum – E. Lev – Z. Amar, *Practical Materia Medica of the Medieval Eastern Mediterranean According to the Cairo Genizah*, Leiden – Boston 2008, p. 180-182. In antiquity the resin cost 3 *denarii* per pound – Plinius, *Historia naturalis XIII* 66, 3. Since it was cheaper and more common than such exotic resins as

ἀμμωνιακόν³⁶ resins included in the formulas originated from Africa, which was also true about the castor bean (*Ricinus communis* L.)³⁷. The fruit of the *balanites aegyptiaca* tree (μυροβάλανος)³⁸ was supplied from Africa but also from Arabia, while the latter was the only region from which myrrh³⁹, frankincense⁴⁰ and camel grass⁴¹ were imported. Moreover, the ancients believed that the latter region provided *cinnamomum cas-*

frankincense or myrrh it was often used to counterfeit these substances – Lev – Amar, *Practical Materia Medica*, p. 181-182.

³⁶ Plinius, *Historia naturalis* XII 107, 1-10 (Africa – XI 107, 2); Dioscurides, *De materia medica* II 84, 1, 1-3, 6 (Libya – III 84, 1, 1-2; III 84, 1, 7). Pliny (*Historia naturalis* XII 107, 10) noted that a pound of resin cost 40 asses. According to the Diocletian's edict, a *libra* (0.327 litres) of resin cost 200 *denarii* – *Edictum Diocletiani* 36, 59. On the resin – Lev – Amar, *Practical Materia Medica*, p. 333-334.

³⁷ Plinius, *Historia naturalis* XV 25, 1-26, 1 (castor bean as a plant common in Egypt – XV 25, 1-2; XV 25, 7). He noted that the plant was also known in Spain (*Historia naturalis* XV 25, 3). However, since Dioscorides mentioned that castor oil was used in great abundance in Egypt (*De materia medica* I 32, 1, 1-2, 11 [the analysed passage – I 32, 2, 1-2]), we may conclude that this was where the plant originated and was most common. On castor oil – W.R. Dawson, *Studies in Medical History: (a) The Origin of the Herbal (b) Castor-oil in Antiquity, "Aegyptus"* 10 (1929) p. 57-72.

³⁸ Plinius, *Historia naturalis* XII 100, 1-102, 7 (*Balanites aegyptiaca* as a tree growing in the Troglodytae country, the Thebaid, and Arabia – XII 100, 1). Dioscorides (*De materia medica* I 109, 2-3) links the origin of the tree with Arabia. On the aromatic – G. Donato – M. Seefried, *The Fragrant Past. Perfumes of Cleopatra and Julius Caesar. Emory University Museum of Art and Archaeology Atlanta, April 5 – June 25, 1989*, Roma 1989, p. 24.

³⁹ According to Pliny myrrh was native to Arabia and the Troglodytae country (*Historia naturalis* XII 66, 1-71, 6 [places of origin of myrrh – XII 66, 2-5]). Dioscorides identifies its origin with Arabia (*De materia medica* I 64, 1, 1-5, 9 [Arabia – I 64, 1, 1]). As we are informed by Pliny (*Historia naturalis* XII 70, 6-71, 1) the price of myrrh (depending on its variety) oscillated between 11 and 16 *denarii*, whereas a single grain of Troglodytic myrrh (which was said to be of the highest quality) cost as much as 16 and a half *denarii*. In the early 4th c., myrrh also remained an expensive import. According to the Diocletian's edict, a *libra* of myrrh oil (στακτή) cost 600 *denarii* (*Edictum Diocletiani* 36, 87), and a *libra* of Troglodytic myrrh – 400 *denarii* (*Edictum Diocletiani* 36, 104). On myrrh – J.-P. Brun – X. Fernandez, *Parfums antiques: de l'archéologue au chimiste*, Milano 2015, p. 165-167.

⁴⁰ On the substance see further section of this article.

⁴¹ According to Dioscorides the best camel grass came from Nabataea (the northern part of the Arabian Peninsula) – Dioscurides, *De materia medica* I 17, 1, 1-2, 9 (Nabataea – I 17, 1, 2). According to the Diocletian's edict, a pound of camel grass cost 50 *denarii* – *Edictum Diocletiani* 36, 123. On camel grass – P. Faure, *Parfums et aromates de l'Antiquité*, Paris 1987, p. 62.

sia⁴². Asia exported costus⁴³, green cardamom⁴⁴, spikenard⁴⁵ (occasionally substituted with its European variety, i.e., Celtic spikenard)⁴⁶, the leaves

⁴² Dioscurides, *De materia medica* I 13, 1, 1-2, 4 (Arabia – I 13, 1, 2). Today we know that the spice is native to Asia – A. Dalby, *Dangerous Tastes. The Story of Spices*, London 2002, p. 38-39. However, the evidence of Dioscorides has been recently made probable by Stephen G. Haw (*Cinnamon, Cassia, and Ancient Trade*, “Journal of Ancient History and Archaeology” 4 [2017], p. 5-18). From Pliny (*Historia naturalis* XII 97, 7-8) we learn that the top-quality cassia-cinnamon could cost as much as 50 *denarii* per pound, while the same amount of lower-class product would be sold for 5 *denarii*. In centuries to come, the price of cassia-cinnamon remained high, since – in accordance with Diocletian’s edict – a pound of the product cost 120 *denarii* – *Edictum Diocletiani* 36, 51. A pound of cassia bark was sold for 125 *denarii* – *Edictum Diocletiani* 36, 52. On cassia-cinnamon – G. Squillace, *Le lacrime di Mirra. Miti e luoghi dei profumi nel mondo antico*, Bologna 2015, p. 135-138.

⁴³ According to Pliny (*Historia naturalis* XII 41, 5-8) the plant originated in India. However, Dioscorides mentioned also other regions where the plant was known (*De materia medica* I 16, 1, 1-2, 11 [different varieties of costus obtained from Arabia, India and Syria – I 16, 1, 1-4]). Nowadays we know that native place of origin of costus is Kashmir – Dalby, *Dangerous Tastes*, p. 85. One pound of top-quality product cost 5 and half *denarii* – Plinius, *Historia naturalis* XII 41, 7-8. On costus – Donato – Seefried, *The Fragrant Past*, p. 29-30.

⁴⁴ Plinius, *Historia naturalis* XII 50, 1-8 (green cardamom as a spice obtained from Arabia – XII 50, 2; Media – XII 50, 7). Dioscorides noted that green cardamom grew in India and Arabia. He also mentioned that its best variety was brought from Commagene, Armenia, and Bosphorus (*De materia medica* I 6, 1, 1-13 [the analysed passage – I 6, 1, 1-3]). Today we know that the plant is native to southern India and Sri Lanka – Dalby, *Dangerous Tastes*, p. 104. Pliny (*Historia naturalis* XII 50, 7-8) reported that a pound of best cardamom would cost 3 *denarii*. On green cardamom – Brun – Fernandez, *Parfums antiques*, p. 151-152.

⁴⁵ Plinius, *Historia naturalis* XII 42, 1-46, 6 (spikenard as a substance obtained from India – XII 42, 6; Syria – XII, 45, 2); Dioscurides, *De materia medica* I 7, 1, 1-4, 9 (India and Syria – I 7, 1, 1-4). Pliny (*Historia naturalis* XII 43, 7-44, 4) accounts that a pound of spikes of nard could cost as much as 100 *denarii*, while the most valued type of leaves cost 75 *denarii*. Although we do not know the price of nard from Diocletian’s edict, we know that a *libra* of nard oil was sold for 75 *denarii* – *Edictum Diocletiani*, 36, 98. On spikenard – M. Kokoszko, *Nard (νάρδος; Nardostachys jatamansi [D. Don] DC) w wybranych źródłach greckich antyku i Bizancjum*, in: *Lek roślinny. Rośliny w lecznictwie, w środowisku naturalnym i krajobrazie kulturowym*, ed. B. Płonka-Syroka – A. Syroka, Wrocław 2017, p. 31-51.

⁴⁶ Plinius, *Historia naturalis* XII 45, 2; Dioscurides, *De materia medica* I 8, 1, 1-3, 6. According to Pliny (*Historia naturalis* XII 46, 1) Celtic spikenard cost 3 *denarii*.

of Nepal cardamom⁴⁷, and storax⁴⁸. To complete the list, one must mention the substances naturally occurring in the Mediterranean, but available only locally, or whose local varieties were only considered the best. The former can be illustrated with the example of mastic, which was produced exclusively in Chios⁴⁹, while the latter is represented by the iris; although it was ubiquitous throughout the Mediterranean basin, its most valued varieties were those from Illyria and Macedonia⁵⁰. The common feature of the majority⁵¹ of the aforementioned substances was their distinctive

⁴⁷ Plinius, *Historia naturalis* XII 48, 1-49, 7 (India – XII 48, 1; Armenia – XII 49, 2; Media and Pontus – XII 49, 3); Dioscurides, *De materia medica* I 15, 1, 1-2, 13 (Armenia – I 15, 1, 3; Media – I 15, 1, 5; Pontus – I 15, 1, 8). Modern research prove that Nepal cardamom originated in Nepal and southern Himalaya – Dalby, *Dangerous Tastes*, p. 103. From Pliny (*Historia naturalis* XII 49, 1-2) we learn that the price of Nepal cardamom oscillated between 48 and 60 *denarii* per pound. On Nepal cardamom – Lev – Amar, *Practical Materia Medica*, p. 100-102.

⁴⁸ Plinius, *Historia naturalis* XII 124, 1-126, 1 (Syria as the place of origin of storax – XII 124, 1-3 [the most valued storax obtained in Mount Amanus – XII 125, 3]). Pliny noted that the resin was also obtained in Pisidia, Side, Cyprus, Cilicia, Crete (*Historia naturalis* XII 125, 2) and Pamphylia (*Historia naturalis* XII 126, 1). Also see Dioscurides, *De materia medica* I 66, 1, 1-3, 9 (Syrian city of Gabala, Pisidia and Cilicia – I 66, 1, 5). According to Andrew Dalby storax was native to Syria. It was also known in Egypt – Dalby, *Dangerous Tastes*, p. 137. A top-quality product cost 17 *denarii* – Plinius, *Historia naturalis* XII 125, 7. In the 4th c. AD a *libra* of storax from Cilicia cost 500 *denarii* – *Edictum Diocletiani* 36, 57. The same amount of the product imported from Antioch in Syria was worth 200 *denarii* – *Edictum Diocletiani* 36, 58. On storax – S. Amigues, *Le styrax et ses usages antiques*, “Journal des Savants” 2 (2007) p. 261-318.

⁴⁹ Although Pliny noted that the resin was native to India, Arabia and Pontus, he emphasised that its best variety was brought from Chios (*Historia naturalis* XII 72, 1-10 [India and Arabia – XII 72, 2; Pontus – XII 72, 7; Chios – XII 72, 8]). Chios is referred to by Dioscorides (*De materia medica* I 70, 3, 1-11 [Chios – I 70, 3, 7-8]). From Pliny (*Historia naturalis* XII 72, 8-9) we learn that the price of Chios mastic (depending on its quality) oscillated between 2 and 10 *denarii*. According to Diocletian’s edict a *libra* of white mastic of Chios cost 175 *denarii* (*Edictum Diocletiani* 36, 63), while a *libra* of black mastic, 24 *denarii* (*Edictum Diocletiani* 36, 64). On mastic – P. Freedman, *Mastic: a Mediterranean Luxury Product*, “Mediterranean Historical Review” 26 (2011) p. 99-113.

⁵⁰ Plinius, *Historia naturalis* XXI 40, 1-42, 9 (Illyria and Macedonia – XXI 40, 5-41, 1); Dioscurides, *De materia medica* I 1, 1, 1-2, 7 (Illyria and Macedonia – I 1, 1, 7). From Diocletian’s edict, we know that a *libra* of iris oil cost 30 *denarii* (*Edictum Diocletiani* 36, 92). On iris – Brun – Fernandez, *Parfums antiques*, p. 161-163.

⁵¹ Our source analysis proves that only the aroma of ἀμμωνιακόν and castor bean was not *expressis verbis* described as pleasant. However, Dioscorides (*De materia medica* III 84, 1, 5-6) stated that ἀμμωνιακόν was characteristic of s smell similar to that of castor,

aroma⁵², which – at that time – was most likely identified with luxurious exoticness.

It seems that the latter effect was most easily obtained by applying aromatic resins, since the analysis of the recipes mentioned by Aëtius of Amida indicates that the vast majority of them required the use of such substances⁵³. Even though all of these aromatics deserve to be scrutinised, a comprehensive study devoted to each individually is impossible within one paper. Therefore, this article will focus exclusively on body care products manufactured with frankincense⁵⁴, because they can perfectly show what was the nature of cleansers described by Aëtius of Amida and define the clientele they were targeted at. As for the resin itself, it was thought to be a healing substance (having second-degree warming and first-degree siccative effects⁵⁵ along with astringency⁵⁶). It was described in detail by Pliny (1st c. AD) and Dioscorides of Anazarbus (1st c. AD)⁵⁷, who men-

using the verb *καστορίζω* thereby implying that the scent was pleasant. On the meaning of *καστορίζω* – Dioscorides, *De materia medica* II 8, 1, 6-7. As for castor bean Herodotus (*Historiae* II 94, 1-95) defined smell of castor bean oil as “heavy” (*βαρύς*). In turn, *κόμμι* resin was classified by Theophrastus of Eressus (*De causis plantarum* IX 1, 3, 3) as a substance of no distinctive smell.

⁵² To prove the thesis one can refer to the following examples: Dioscorides, *De materia medica* I 34, 1, 1-4 (fruit of the *balanites aegyptiaca* tree used for the purpose of preparing an essential oil called *βάλανινον*); I 1, 1, 5; I 1, 1, 9; I 1, 1, 13 (iris); I 6, 1, 4 (green cardamom); I 7, 1, 5-6 (spikenard); I 13, 1, 6 (*cinnamomum cassia*); I 15, 1, 4 (Nepal cardamom); I 16, 1, 2 (costus); I 17, 1, 6 (camel grass); I 64, 3, 3 (myrrh); I 66, 1, 3 (storax); I 70, 3, 9-10 (mastic).

⁵³ Except for three formulas – Aëtius Amidenus, *Iatricorum libri* VIII 6, 17-22; VIII 6, 23-30; VIII 6, 79-84.

⁵⁴ For the role the aromatic played both in ancient cult as well as medicine – S. Ashbrook Harvey, *Scenting Salvation. Ancient Christianity and the Olfactory Imagination*, Berkeley – Los Angeles – London 2006, p. 34.

⁵⁵ Aëtius Amidenus, *Iatricorum libri* I 252, 1-10. In this extract, we can distinguish a description of the curative properties of the bark of frankincense trees (I 252, 3-10).

⁵⁶ Aëtius Amidenus, *Iatricorum libri* I 252, 1-3. The author based his teachings on frankincense and other products obtained from frankincense trees primarily on Galen's findings – Galenus, *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus* 60, 1, 1-18, v. 12; 60, 19-61, 8, v. 12; 61, 9-62, 11, v. 12. On frankincense in ancient and modern *materia medica* – M. Kokoszko – Z. Rzeźnicka, *Kadzidło i inne pożytki z drzew rodzaju kadzidla (Boswellia, Roxburgh ex Colebrooke). Świadectwo wybranych źródeł medycznych*, in: *Lek roślinny. Badania nad leczniczymi i toksycznymi właściwościami roślin – historia i współczesność*, ed. B. Płonka-Syroka – A. Syroka, Wrocław 2018, p. 15-30.

⁵⁷ Plinius, *Historia naturalis* XII 51, 4-65, 10; Dioscorides, *De materia medica* I 68, 1, 1-8, 10. Dioscorides' findings were repeated by Oribasius – *Collectiones med-*

tion its Arab origins⁵⁸. A pound of frankincense from the first, second and third class cost six, five and three *denarii* respectively⁵⁹. Both Pliny and Dioscorides mention that frankincense was counterfeited⁶⁰.

In the analysed chapter of *Iatricorum libri*, we encounter frankincense in Aëtius' recipe for “σμηγμα λαμπρυντικὸν προσώπου” (face brightening cleanser). It was made by mixing four drachms⁶¹ of frankincense, saltpetre and κόμμι resin respectively, forty peeled almonds, twenty-four drachms of durum wheat flour, and twelve drachms of broad bean flour. The ingredients were blended with egg white, and the resultant pulp was formed into pills. Before application (which could take place, for instance, at home or during a visit to a bath-house), they were macerated with water⁶².

Another product was called “νίμμα προσώπου” (facial cleanser). It was known for its effectiveness, and its application was expected to make the facial skin brighter, springier and smoother (since it reduced its roughness). The author adds that it was helpful in the therapy of early elephantiasis, when it would be applied to the whole body, together with other preparations. The product consisted of one ounce of mastic, frankincense, ἀμμωνιακόν resin, and iris respectively, and sixteen ounces of tragacanth, nine ounces of juice made from unripe grapes, and ten ounces of melon seeds with the moist inner parts, twenty-nine egg whites, and five xestae⁶³ of durum wheat flour. The dry ingredients were pounded and then mixed with the moist ones. The resultant mass was shaped into flattened, presum-

icae XI λ, 7, 1-22 (resin); XI λ, 7, 22-33 (bark); XI λ, 7, 33-48 (soot). On frankincense – L.J. Musselman, *A Dictionary of Bible Plants* Cambridge – New York 2012, p. 59-61; Brun – Fernandez, *Parfums antiques*, p. 155-159.

⁵⁸ Dioscorides, *De materia medica* I 68, 1, 1; Plinius, *Historia naturalis* XII 51, 1-4.

⁵⁹ Plinius, *Historia naturalis* XII 65, 5-6. On frankincense's prices – N. Groom, *Frankincense and Myrrh: A Study of the Arabian Incense Trade*, London – New York 1981, p. 154-156. Although we do not possess any direct data concerning the price of frankincense in Aëtius of Amida's lifetime, we might suppose that it was high on the basis of an analogy to the cost of another precious substance imported from Arabia, i.e. myrrh, which, in the chapter devoted to hair thinning preparations (*Iatricorum libri* VI 65, 1-21), was *expessis verbis* said by the author to be an aromatic for the rich (*Iatricorum libri* VI 65, 15-18).

⁶⁰ Dioscorides, *De materia medica* I 68, 2, 2-6; Plinius, *Historia naturalis* XII 65, 6-10. Dioscorides also recounts that similar illegal practices regarded powdered frankincense called μάσσα (*De materia medica* I 68, 6, 3-7), and the bark of frankincense trees (*De materia medica* I 68, 5, 1-7).

⁶¹ Drachm = 4.32 grams.

⁶² Aëtius Amidenus, *Iatricorum libri*, VIII, 6, 3-7 (frankincense – VIII, 6, 3).

⁶³ Xestes = 0.54 litres.

ably large pills – which the author calls small loaves (ἀρτίσκοι) – and left to dry. Next, the pills would be crumbled and sieved, and the ready-to-use powdered preparation was stored in a glass vessel⁶⁴.

The third recipe that involved the precious resin refers to the production of a reliable agent called “σάπων πρὸς μελανίας προσώπου” (σάπων removing dark discoloration of the face). The product was prepared by blending sixteen ounces of frankincense and one ounce – respectively – of meticulously washed white lead, litharge (repeatedly soaked in an infusion of white chick-peas placed in a sunny spot), freshly obtained starch, slivers of white marble, purified mastic, white saltpetre, and cuttlefish shells, as well as twelve ounces of a substance called “σάπων γαλλικός” and ten egg whites⁶⁵.

The last of the preparations that contained frankincense was made from eight drachms of the insides of castor bean seeds, eight drachms of dried peeled daffodil bulbs, four drachms of durum wheat flour, two drachms of frankincense, and two egg whites. Once ground, the ingredients were mixed with the egg whites, kneaded into a pliable mass, and formed into pills, which were left to dry in a shaded place. After maceration in water, the preparation was applied to the face and other parts of the body during visits to a bath-house⁶⁶.

We shall commence our analysis from the third of the aforementioned formulas. What distinguishes it from all other analysed σμήγματα is the added substance called “σάπων” (“γαλλικός”)⁶⁷, which was also used in the two preceding recipes, i.e., in “σάπων ὃ ἐχρήσατο Πελαγία πατρικία πρὸς τὸ λαμπρύναι τὸ πρόσωπον”⁶⁸, and “σάπων ἄλλο ἐν λουτρῷ” (soap used in the bath)⁶⁹. As for the word “σάπων”, its affinity with the group of cleansing agents is confirmed by an excerpt from *Collectiones medicae* by Oribasius (4th c. AD), where the author quotes the extracts from writings by Philumenus (2nd c. AD), who classifies σάπων as one of the cleansing preparations termed generally “σμήγματα”⁷⁰.

⁶⁴ Aëtius Amidenus, *Iatricorum libri* VIII 6, 8-16 (frankincense – VIII 6 11).

⁶⁵ Aëtius Amidenus, *Iatricorum libri* VIII 6, 63-68 (frankincense – VIII 6, 63).

⁶⁶ Aëtius Amidenus, *Iatricorum libri*, VIII 6, 75-79 (frankincense – VIII 6, 77).

⁶⁷ See Aëtius Amidenus, *Iatricorum libri* VIII 6, 47-58 (Gallic soap – VIII 6, 48); VIII 6, 59-62 (Gallic soap – VIII 6, 59); VIII 6, 63-68 (Gallic soap – VIII 6, 67).

⁶⁸ Aëtius Amidenus, *Iatricorum libri* VIII 6, 47-58.

⁶⁹ Aëtius Amidenus, *Iatricorum libri* VIII 6, 59-62.

⁷⁰ Oribasius, *Collectiones medicae* XLV 29, 1, 1-79, 4 (σάπων – XLV 29, 59, 1-60, 1).

The term “σάπων” is translated into English as “soap”⁷¹, and the accompanying epithet implies that the substance came from Gaul, which is confirmed in *Naturalis historia* by Pliny, who refers to it in Latin as “sapo” and explains the Gauls used it to dye their hair a reddish colour, i.e., to brighten it. According to Pliny’s narrative, this was a compound preparation made from tallow and ashes – ideally goat tallow and beech ashes. The author states that the finished product could be of a hard or fluid consistency, and that soap was also known among the Germanic peoples, whose men would use it more often than women⁷². The substance is also mentioned by Aretaeus of Cappadocia (2nd c. AD) in his work on chronic diseases. He defines Gallic soap as pills which work like natron does, and that is why they cleanse both linen as well as the body⁷³. A laconic remark on soap can also be found in *De methodo medendi* by Galen of Pergamum, who – following his line of work – focuses on those properties of the substance that could interest people proficient in *ars medica*. Thus, he declares that the agent known as σάπων offers strong depurative effects⁷⁴. Interestingly, there is neither a description of soap within *De materia medica* by Dioscorides nor in other deliberations on simple medications conducted by later prominent physicians, which may indicate that the substance was used in medicine only to a limited degree, and, on the other hand, more commonly applied in cosmetology. The hypothesis is borne out by the manner in which soap was used within the preserved recipes, and specifically, by its exclusive application in preparations which cleansed the skin externally and were never meant to be swallowed⁷⁵.

On the basis of the quoted accounts, we can assume that soap was not well known in the Mediterranean world. Pliny, Aretaeus and Galen allude to it in a manner that suggests that their readers did not have the opportunity to encounter the product in everyday life. The former two mention soap only as a curiosity, describing it as a substance used in the territories lying far away from centres of the Greco-Roman civilization, to which it was apparently still imported. Meanwhile, the passage from *De metho-*

⁷¹ On soap in antiquity – K.L. Konkol – S.C. Rasmussen, *An Ancient Cleanser: Soap Production and Use in Antiquity*, in: *Chemical Technology in Antiquity*, ed. S.C. Rasmussen, Washington 2015, p. 245-266.

⁷² Plinius, *Historia naturalis* XXVIII 191, 5-8.

⁷³ Aretaeus, *De curatione diuturnorum morborum* II 13, 7, 3-6.

⁷⁴ Galenus, *De methodo medendi* 569, 13-14, v. 10.

⁷⁵ Although Galen recommended its use in medicaments for treating ailments of the oral cavity, these substances were never meant to reach the digestive system. See Galenus, *De compositione medicaentorum secundum locos* 586, 15-587, 2, v. 12.

do medendi allows us to presume that in Galen's times, soap was used in medical circles as one of the numerous depurative agents, while the term "ὁ σάπων ὀνομαζόμενος (the so-called soap)" indicates that it was not a local preparation, but a rarely imported commodity, and thus unknown to the majority of society. The latter supposition is also confirmed by the fact that Galen specified only five recipes in which the substance was to be used⁷⁶. Anyway, the fact that the product originated from Gaul, or even Germania, implies that it belonged to the class of relatively expensive substances because of the lack of local production and high import costs.

Let us return now to the recipe for "σάπων πρὸς μελανίας προσώπου". The soap combined the functions of a cleansing and therapeutic agent, as, on the one hand, it was meant to loosen particles of dirt accumulated on the surface of the skin, and on the other hand, it removed hyperpigmentation. Both functions are perfectly reflected in its components, which include such chemical depurative ingredients as σάπων γαλλικός, saltpetre (ἄφρόνιτρον)⁷⁷, and litharge (λιθάργυρος)⁷⁸, as well as mechanical cleansers (cuttlefish shells)⁷⁹, and substances able to cover discolorations (slivers of white marble⁸⁰ and starch [the latter additionally smoothens the skin by reducing its roughness⁸¹]). Furthermore, litharge⁸² as well as

⁷⁶ Galenus, *De compositione medicamentorum secundum locos* 586, 13-17, v. 12 (σάπων – 586, 15, v. 12); 586, 17-587, 2, v. 12 (σάπων – 586, 17, v. 12); 589, 3-10, v. 12 (σάπων – 589, 5-6, v. 12); 826, 6-9, v. 12 (σάπων – 826, 6, v. 12); 827, 7-16, v. 12 (σάπων – 827, 7, v. 12).

⁷⁷ Dioscurides, *De materia medica* V 113, 1, 1-4, 7 (cleansing properties – V 113, 3, 2-3); Galenus, *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus* 212, 10-213, 8, v. 12 (cleansing properties – 212, 15-17, v. 12); Orbasius, *Collectiones medicae* XV 1:27, 6, 1-7, 6 (cleansing properties – XV 1:27, 6, 4-7, 1; XV 1:27, 7, 4); Aëtius Amidenus, *Iatricorum libri* II 50, 1-10 (cleansing properties – II 50, 7-8); Paulus Aegineta, *Epitome* VII 3, 1, 345-347 (cleansing properties – VII 3, 1, 345-346).

⁷⁸ Galenus, *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus* 243, 17-244, 10, v. 12 (mild cleansing properties – 224, 16, v. 12); Orbasius, *Collectiones medicae* XIV 48, 1, 1-42 (mild cleansing properties – XIV 48, 1, 39-40); Aëtius Amidenus, *Iatricorum libri* II 60, 1-4 (mild cleansing properties – II 60, 2-3); Paulus Aegineta, *Epitome* VII 3, 11, 81-84 (cleansing properties – VII 3, 11, 83).

⁷⁹ Galenus, *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus* 347, 10-348, 6, v. 12 (cleansing properties of cuttlefish shell – 347, 12, v. 12).

⁸⁰ Most likely, the product showed some peeling properties.

⁸¹ Galenus, *De alimentorum facultatibus* 500, 5-10, v. 6 (smoothing properties of starch – 500, 5-6, v. 6).

⁸² Galenus, *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus* 224, 15-16, v. 12; XIII λ, 1, 1-31 (astringent properties – XIII λ, 1, 6); Paulus Aegineta, *Epitome* VII 3, 11, 83.

mastic⁸³ and frankincense⁸⁴, due to their astringent properties, minimised skin pores, and thus prevented the penetration of dirt particles into the skin. Moreover, mastic softened the skin⁸⁵ and saltpetre⁸⁶ as well as white lead (ψιμίθιον)⁸⁷ soothed irritations caused by chemical substances and mechanical cleansers. Additionally, white lead, owing to its antiperspirant properties helped to remove the foul smell⁸⁸, and the body was provided with a distinctive scent by mastic and frankincense.

We shall now focus on the remaining three σμήγματα. Since none contained an agent reacting with fat (as the Gallic soap did), and each included a class of pulverised dried-plant substances, we may assume that it was the latter that loosened dirt from the surface of the skin, and did so not by chemical reactions, but mechanically. Thus, their effect was based primarily on the presence of an abrasive constituent, which makes them resemble modern peelings/scrubs. Interestingly, the substances that must have offered a similar effect (ground oyster shells, crumbled cuttlefish shells, and slivers of marble) can also be found, as we have already demonstrated, in recipes that involve the addition of soap, which suggests that abrasive substances were included to enhance the effectiveness of chemical cleansers. As a result, one can conclude that it was the mechanical cleansers that were the basis of all cleaning agents and that the chemical ones were only supposed to support the action of the former.

⁸³ Galenus, *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus* 68, 14-69, 7, v. 12 (astringent properties – 68, 16, v. 12); Oribasius, *Collectiones medicae* XV 1:12, 9, 1-10, 1 (astringent properties – XV 1:12, 9, 1); Aëtius Amidenus, *Iatricorum libri* I 270, 1-6 (astringent properties – I 270, 2); Paulus Aegineta, *Epitome* VII 3, 12, 22-26 (astringent properties – VII 3, 12, 23).

⁸⁴ See note 56.

⁸⁵ Galenus, *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus* 68, 16, v. 12; Oribasius, *Collectiones medicae* XV 1:12, 9, 1; Aëtius Amidenus, *Iatricorum libri* I 270, 2; Paulus Aegineta, *Epitome* VII, 3, 12, 23-24.

⁸⁶ Galenus, *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus* 212, 17, v. 12 (saltpetre as an itch soother).

⁸⁷ Aëtius Amidenus, *Iatricorum libri* II 203, 1-13 (strong cooling properties of white lead – II 203, 8-9).

⁸⁸ White lead was classified by Antyllus, and later by Oribasius (*Collectiones medicae* X 19, v. 1) as a διάπασμα (Oribasius, *Collectiones medicae* X 33, 1, 1), i.e. a substance used as an antiperspirant (Oribasius, *Collectiones medicae* X 31, 2, 1-2) or a deodorant (Oribasius, *Collectiones medicae* X 31, 1, 4-5). It blocked excessive perspiration, and thus eliminated unpleasant body odour.

It seems that within the analysed recipes the basic abrasive constituent was wheat flour. Nevertheless, we presume that any type of flour was considered a cleansing substance. According to Galen, the most effective was broad bean flour. The physician recounts that slave traders (for the sake of hygienic procedures performed on their merchandise) and women (poor ones) used it on a daily basis to wash the body, just as others opted for saltpetre or natron⁸⁹. Meanwhile, from the formula for a beauty product called “στίλβωμα προσώπου” (face brightening cleanser)⁹⁰ it can be concluded that a similar effect was offered by flours made from such grains as lupine, vetch, chickpea and barley. Another substance that seems to have had peeling properties was crumbled almonds, which additionally would give to the preparation a pleasant scent, while the fat contained in almonds worked as an emollient. What is more, ancient and Byzantine physicians emphasised almonds’ cleansing properties⁹¹ and recommended their use in brightening freckles⁹². Both properties were shared by castor beans⁹³, which additionally, because of their oiliness⁹⁴, were probably used in this case as a *sui generis* emollient⁹⁵. Moreover, non-mechanical cleansing effect was offered by melon seeds with its moist inner parts⁹⁶, narcis-

⁸⁹ Galenus, *De alimentorum facultatibus* 529, 8-532, 3, v. 6 (the analysed extract – 530, 7-10, v. 6).

⁹⁰ On the cosmetic, see further part of the article.

⁹¹ Galenus, *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus* 827, 6-828, 11, v. 11 (cleansing properties – 827, 15-16, v. 11); Oribasius, *Collectiones medicae* I 56, 1, 1-2, 3 (cleansing properties – I 56, 1, 1); Paulus Aegineta, *Epitome* VII 3, 1, 198-201 (cleansing properties – VII 3, 1, 199-200).

⁹² Dioscurides, *De materia medica* I 123, 1, 1-2, 10 (brightening freckles – I 123, 1, 1-3); Galenus, *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus* 827, 12, v. 11; Aëtius Amidenus, *Iatricorum libri* I 31, 1-8 (brightening freckles – I 31, 2).

⁹³ Dioscurides, *De materia medica* IV 161, 1, 1-2, 8 (brightening freckles – IV 161, 2, 5); Galenus, *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus* 26, 3-7, v. 12 (cleansing properties – 26, 3-4, v. 12); Oribasius, *Collectiones medicae* XV 1:10, 46, 1-47, 1 (cleansing properties – XV 1:10, 46); Aëtius Amidenus, *Iatricorum libri* I 101, 1-6 (brightening freckles – I 101, 4); Paulus Aegineta, *Epitome* VII 3, 10, 165-167 (cleansing properties – VII 3, 10, 165).

⁹⁴ On producing oil from castor beans – Dioscurides, *De materia medica* IV 161, 1, 5-7.

⁹⁵ Herodotus, *Historiae* II 94, 1-2.

⁹⁶ Galenus, *De alimentorum facultatibus* 465, 15-466, 6, v. 6 (cleansing properties – 466, 1-2, v. 6); Oribasius, *Collectiones medicae* I 36, 1, 1-2, 6 (cleansing properties – I 36, 1, 2); Aëtius Amidenus, *Iatricorum libri* II 225, 1-20 (cleansing properties of melon – II 225, 17). Although Dioscorides does not formulate any direct mention about cleansing

sus bulbs⁹⁷ and saltpetre. In the analysed recipes we can also specify a group of astringent substances such as juice of unripe grapes⁹⁸, mastic and frankincense. One should also mention that mastic as well as ἀμμωνιακόν resin⁹⁹ worked as softeners, while other two resins mentioned in the recipes, i.e. κομμι¹⁰⁰ and tragacanth¹⁰¹ were applied due to their adhering properties, which helped to sooth the skin irritation caused by the abrasive ingredients. Finally, irises as well as aromatic resins and narcissus gave the preparations a beautiful fragrance.

As we learn from remarks included in two of the analysed formulas, the described peelings/scrubs would customarily be used in a bathhouse, where they were softened with water to reach the consistency of a paste, and then they were carefully rubbed into the face or other body parts, until all the dirt was removed. Logic dictates that the skin would be rinsed after the treatment, as indicated by a remark found in the formula for “σμηγμα ἐνεργές εὐώδες” (effective scented cleanser), which we can come across in the same chapter. The prescription reads

properties of melon, he must have shared an opinion similar to the above-specified because he recommends facial cleanser based on melon juice and seeds mixed with wheat flour – *De materia medica* II 135, 2, 4-5.

⁹⁷ Dioscurides, *De materia medica* IV 158, 1, 1-2, 9 (cleansing properties – IV 158, 2, 5); Galenus, *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus* 85, 17-86, 2 v. 12 (cleansing properties – 86, 2, v. 12); Oribasius, *Collectiones medicae* XIV 48, 1, 1-42 (moderate cleansing properties of narcissus – XIV 48, 23); Aëtius Amidenus, *Iatricorum libri* I 293, 1-3 (cleansing properties – I 293, 3); Paulus Aegineta, *Epitome* VII 3, 13, 22-24 (cleansing properties – VII 3, 13, 24).

⁹⁸ Galenus, *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus* 160, 14-16, v. 12; Oribasius, *Collectiones medicae* XII o, 3, 1-7 (astringent properties – XII o, 3, 6); Paulus Aegineta, *Epitome* VII 3, 15, 21-23 (astringent properties – VII 3, 15, 21).

⁹⁹ Dioscurides, *De materia medica* III 84, 2, 1; Galenus, *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus* 828, 12-15, v. 11 (softening properties – 828, 13, v. 11); Aëtius Amidenus, *Iatricorum libri* I 32, 1-3 (softening properties – I 32, 1); Paulus Aegineta, *Epitome* VII 3, 1, 179-180 (softening properties – VII 3, 1, 179).

¹⁰⁰ Galenus, *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus* 34, 14-35, 2, v. 12 (adhering properties – 35, 1-2, v. 12); Oribasius, *Collectiones medicae* XV 1:10, 60, 1-61, 1 (adhering properties – XV 1:10, 60, 1); Aëtius Amidenus, *Iatricorum libri* I 214, 1-2 (adhering properties – I 214, 1); Paulus Aegineta, *Epitome* VII 3, 10, 245-246.

¹⁰¹ Galenus, *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus* 143, 6-8, v. 12 (adhering properties – 143, 7, v. 12); Aëtius Amidenus, *Iatricorum libri* I 392, 1-3 (adhering properties – I 392, 2); Paulus Aegineta, *Epitome* VII 3, 19, 56 (properties of tragacanth are analogous to those typical for κομμι resin).

that once mixed with water, the preparation was left on the skin for an hour, and then washed off with cool water¹⁰².

The analysed texts indicate that cleansing preparations were most frequently given the shape of a pill. Although, in *Iatricorum libri*, there is no information regarding the rationale behind this preferred form, one may conjecture that the popularity of the pill-shaped agents stemmed from its effectiveness in protecting preparations against the impact of atmospheric conditions, and thereby its capacity of extending the use-by date of such products, since, when the agent was formed into a pill, it was only its outer layer that was exposed to atmospheric conditions. It is also worth adding that the exposition would have been reduced to a minimum if pills were spherical in shape, as the surface-to-mass ratio of a sphere is most favourable, if one wants to squeeze a maximum weight of mass into the shape of a minimum surface. The accuracy of this assumption is also confirmed by the fact that ἀρτίσκοι-shaped products (which were rounded in diameter and flattened in cross-section), in turn, were not stored for long periods of time. Their shape – namely, a relatively large surface in relation to the mass of the product – made the preparation lose its properties more quickly. Therefore, ἀρτίσκοι were pulverised immediately after desiccation, and the resultant powder was poured into a glass container, which presumably was tightly closed, protecting the contents against lumping and loss of aroma.

As indicated above, scent was the feature which distinguished cleaning products aimed at wealthy customers. It was reflected in the prescription titles, just like in the recipe for Cleopatra's σμῆγμα, or within the title of the formula for “σμῆγμα ἐνεργὲς εὐῶδες”¹⁰³ and “σμῆγμα ὄλου τοῦ σώματος εὐῶδες πᾶν” (highly aromatic cleanser for the whole body)¹⁰⁴. As we can conjecture, following the features attributed to them by the ancient theory of *materia medica*, aromatic substances were added not only for the sake of their aroma but also to increase the effectiveness of cosmetics.

Nevertheless, cosmetology did not focus exclusively on addressing the needs of the rich. Galen's remark on broad bean flour is not the only evidence of the existence of cleaning agents which could potentially be made available to a wider range of social strata. The analysed chapter also proves to cater for the poor, because it contains a formula based on a range of inexpensive products. The στίλβωμα (which was supposed to brighten

¹⁰² Aëtius Amidenus, *Iatricorum libri* VIII 6, 35-38.

¹⁰³ Aëtius Amidenus, *Iatricorum libri* VIII 6, 35-38.

¹⁰⁴ Aëtius Amidenus, *Iatricorum libri* VIII 6, 84-90.

the skin of the face) was made from legume (vetch, broad bean, lupine and chickpea) and barley flours (half a *sextarius*¹⁰⁵ each), the same amount of narcissus bulbs, and one *sextarius* of durum wheat flour. All the ingredients were ground, sifted through the finest sieve, and then blended with egg white. The resultant mass was kneaded into pills and dried in a shaded place. Later, an appropriate number of pills were dissolved in water¹⁰⁶ and used during a bath. As explained in the text of the formula, the production technology of the discussed agent was analogical to the one used to manufacture more expensive preparations, as was the application method. The listed substances were available throughout the Mediterranean basin, and attributed with cleansing properties¹⁰⁷. In order to fulfil the promise contained in its title, the preparation was enriched with warming substances¹⁰⁸, which dilated the blood vessels and led to blushing.

3. Conclusions

An attempt will now be made to summarize our deliberations. The presented passages unambiguously indicate that the inhabitants of the Mediterranean world attached great importance to personal hygiene in the era of antiquity and the early Middle Ages. In order to effectively cleanse the skin, they applied various cleaning agents, the majority of which worked as modern peelings, removing dirt by means of abrasive ingredients. Some worked in a way similar to the one modern soaps do. Application of the preparations most frequently took place in a bath-house, as indicated by source texts.

¹⁰⁵ *Sextarius* = 546 milliliters.

¹⁰⁶ Aëtius Amidenus, *Iatricorum libri VIII* 6, 17-22.

¹⁰⁷ Dioscurides, *De materia medica* II 109, 1, 8-9 (lupine flour as a substance cleansing the complexion and eliminating lividity); Galenus, *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus* 876, 12-877, 5, v. 11 (cleansing properties of the chickpea – 876, 18, v. 11); 91, 15-92, 2, v. 12 (cleansing and unblocking properties of vetch, 92, 1, v. 12). Galen attributed barley with some mildly cleansing properties. However, in the medical characteristics of the product, he added that when applied externally, it had an analogical effect to broad bean flour (*De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus* 44, 10-14, v. 12 [mildly cleansing properties and an analogy to broad bean flour – 44, 11-14, v. 12]). In the light of the information above, we may assume that barley flour was an effective cleaning agent.

¹⁰⁸ Galenus, *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus* 877, 1, v. 11 (warming properties of the chickpea); 91, 16-17, v. 12 (warming properties of vetch [first degree]).

As their primary goal was to keep the surface of the body clean (and thereby healthy), the analysed agents should be classified as cosmetics, and not included into the category of commotics. Thus they appear to be morally acceptable, regardless of their users' religious convictions. On the other hand, ingredients used in the analysed formulas reflect social divisions. People of limited financial means would use commonly available substances. On the basis of the analysed texts, we may assume that although unsophisticated, such cleaning agents were considered equally effective, and at times, even attributed with some therapeutic action. Meanwhile, wealthier customers could afford to purchase cleansers which were effective and additionally provided with an exceptional fragrance.

Both classes of cleansing preparations were compiled from ingredients selected by design, i.e., in accordance with the description of their features preserved in the corpus of *materia medica*. Such a pattern of their employment means that ancient physicians followed an internally coherent theory, based on the principles developed by centuries-old practices. As far as Aëtius of Amida is concerned, he relied mostly on Galen's *materia medica*¹⁰⁹.

Last but not least, we can suggest a source of the cosmetology found in Book VIII of *Iatricorum libri*. There are some indications that Aëtius of Amida derived, at least, some of his knowledge from Κοσμητικά (*On Cosmetics*) by Titus Statilius Criton of Heraclea¹¹⁰, which was the major compendium of theoretical knowledge, summarizing the ancient output in the realm of cosmetology. Although the work has not survived in its entirety, substantial parts of it were preserved in the writings of Galen

¹⁰⁹ E. Gowling, *Aëtius' Extraction of Galenic Essence: A Comparison Between Book I of Aëtius' Libri Medicinales and Galen's On Simple Medicines*, in: *Collecting Recipes. Byzantine and Jewish Pharmacology in Dialogue*, ed. L. Lehmhaus – M. Martelli, Boston – Berlin 2017, p. 83-101.

¹¹⁰ On Criton – J. Scarborough, *Criton, Physician to Trajan: Historian and Pharmacist*, in: *The Craft of the Ancient Historian: Essays in Honor of Chester G. Starr*, ed. J.W. Eadie – J. Ober, Lanham 1985, p. 387-405; J. Scarborough – A. Touwaide, *Kritōn of Herakleia Salbakē, T. Statilius (80–120 CE)*, in: *The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists. The Greek Tradition and its Many Heirs*, ed. P.T. Keyser – G. Irby-Massie, London – New York 2008, p. 494-495; Totelin, *The Third Way*, p. 113-114; Guardasole, *Galien de Pergame*, p. 31-50, especially 34, n. 26; Ph. Mudry, *Effacer tatouages et marques d'infamie. Quelques recettes de la médecine antique*, in: *Le teint de Phryné Thérapeutique et cosmétique dans l'Antiquité*, ed. V. Boudon-Millot – M. Pardon-Labonnelie, Paris 2018, p. 177.

of Pergamum¹¹¹, Oribasius¹¹², Aëtius of Amida¹¹³ and Paul of Aegina (7th c. AD)¹¹⁴. It is true that Aëtius of Amida did not refer to Criton as the author of recipes for *σμήγματα*, in Book VIII, he quoted him as the creator of a formula for a preparation used to remove lividity¹¹⁵, referred to Criton's expertise in the seventh chapter¹¹⁶ (on antiperspirants and deodorants), and mentioned him in chapters thirteen¹¹⁷ (on excrescences, known as *συκαί*, i.e. figs), sixteen¹¹⁸ (on lichenoid eruptions) and forty-nine¹¹⁹ (on abscesses on tonsils). Therefore, Aëtius was undoubtedly familiar with Criton's output, which allows us to formulate a hypothesis that, at least, some of the formulas for *σμήγματα* analysed within this article might have originated from Book II of *Κοσμητικά*, where the author – as accounted by Galen – discussed “*σμήγματα ὅλου τοῦ σώματος*” (cleansers applied to the whole body)¹²⁰.

¹¹¹ Galenus, *De compositione medicamentorum temperamentis ac facultatibus* 401, 4-402, 9, v. 12; 659, 13-660, 18, v. 12, etc.; Galenus, *De compositione medicamentorum per genera* 515, 13-517, 9, v. 13; 708, 13-716, 19, v. 13; 786, 15-787, 11, v. 13, etc.

¹¹² Oribasius, *Synopsis ad Eustathium filium* III 24, 1, 2, 1-5, 4.

¹¹³ Aëtius Amidenus, *Iatricorum libri* VI 55, 50-55; VI 64, 1-23; VIII 2, 33-41, etc.

¹¹⁴ Paulus Aegineta, *Epitome* III 1, 4, 1-7; IV 7, 1, 4-9, etc.

¹¹⁵ Aëtius Amidenus, *Iatricorum libri* VIII 2, 33-41 (Criton – VIII 2, 33).

¹¹⁶ Aëtius Amidenus, *Iatricorum libri* VIII 7, 1-44 (Criton – VIII 7, 1).

¹¹⁷ Aëtius Amidenus, *Iatricorum libri* VIII 13, 1-33 (Criton – VIII 13, 11).

¹¹⁸ Aëtius Amidenus, *Iatricorum libri* VIII 16, 1-17, 4 (Criton – VIII 16, 7).

¹¹⁹ Aëtius Amidenus, *Iatricorum libri* VIII 49, 89-91 (Criton – VIII 49, 89).

¹²⁰ Galenus, *De compositione medicamentorum secundum locos* 446, 15, v. 10. The supposition can be confirmed by means of Paul of Aegina's writings, who preserved in his treatise two analogous prescriptions for *σμήγματα*, which he attributed to Criton (*Epitome* VII 13, 19, 1-8). It is crucial that both Paul's *σμήγματα* are prepared in the same way as the ones whose recipes were given by Aëtius, and they include the vast majority of components found in *Iatricorum libri* (especially – Paulus Aegineta, *Epitome* VII 13, 19, 6-8 and Aëtius Amidenus, *Iatricorum libri* VIII 6, 8-16). A version of the second formula belonging to Sub-chapter 19 also constitutes the contents of Sub-chapter 18. Accordingly, the latter is also connected with Criton's output, and testifies to popularity of his treatise in the early Byzantine period. On Paul of Aegina's use of Criton's writings – Guardasole, *Galen de Pergame*, p. 44-46.

On Frankincense-scented Soaps, Peelings and Cleansers or on Cosmetics and Commotics in Antiquity and Early Byzantium

(summary)

Cosmetology (τέχνη κοσμητική), i.e. a resource of means aimed at maintaining natural beauty of a human, was not frowned upon by the pagans nor by the Christians. What they disapproved of was commotic (κομμωτική τέχνη), defined (by Galen, Clement of Alexandria, Gregory of Nyssa and Theodoret of Cyrus) as an art of changing the outward appearance to the detriment of nature and one's health. The present study has been designed to discuss select information, extant in Book VIII of *Iatricorum libri* by Aëtius of Amida, on what preparations were at disposal of the people of the Mediterranean who cared for their physical cleanliness (as well as health), regardless of their religious proclivities. It is focused on a number of prescriptions for face and body cleansers, though the analysed inventory has been limited to the ones including frankincense. The research material has turned out to be ample enough to draw conclusions on the ingredients used in such agents, their effectiveness, the form of the preparations, their application mode as well as on the addressees of the recipes. It has been also suggested that the formulas were compiled from the body of medical knowledge akin to what was collected by Titus Statilius Crito in his work *On cosmetics*.

Keywords: history of medical literature; history of patristic literature; history of ancient medicine; history of Byzantine medicine; cosmetology; cosmetics; frankincense; Aëtius of Amida

O mydlach, peelingach i innych środkach pielęgnacyjnych z dodatkiem kadzidła, czyli o kosmetykach i kommotykach w okresie starożytności i wczesnego Bizancjum

(streszczenie)

Kosmetologia (τέχνη κοσμητική), a więc zespół środków i procedur, które miały służyć utrzymaniu naturalnego piękna, była akceptowana zarówno przez pogan, jak i przez chrześcijan. Jedni i drudzy za to odrzucali kommotykę (κομμωτική τέχνη), która była definiowana (przez Galena, Klemensa z Aleksandrii, Grzegorza z Nyssy i Teodoretę z Cyru) jako sztuka zmieniania własnego wyglądu kosztem praw natury i zdrowia. Obecny artykuł stawia sobie za cel przeanalizowanie tych informacji zachowanych w księdze VIII *Iatricorum libri* autorstwa Aecjusza z Amidy, które pozwalają ustalić, jakie preparaty kosmetyczne był do dyspozycji członków społeczeństw śródziemnomorskich dbających o swoją czystość i zdrowie, niezależnie od tego, jaką wiarę reprezentowali. Artykuł koncentruje się wyłącznie na grupie środków, która zawierały w sobie kadzidło. Materiał podlegający analizie pozwala ukazać funkcje substancji wchodzących w skład analizowanych kosmetyków, efektywność działania rzeczonych środków, formę przyjmowaną przez omawiane preparaty oraz adresatów zachowanych przepisów. Autorzy artykułu wysuwają hipotezę, że receptury zostały skomponowane w związku z zakresem wiedzy i umiejętnością utrwalaonych przez Tytusa Statiliusza Kritona w jego dziele *O kosmetykach*.

Słowa kluczowe: historia literatury medycznej; historia literatury patrystycznej; historia medycyny antycznej; historia medycyny bizantyńskiej; kosmetologia; kosmetyki; kadzi-
dło; Aecjusz z Amidy

Bibliography

Sources

- Aetii Amideni libri medicinales I–VIII*, ed. A. Olivieri, Lipsiae – Berolini 1935-1950.
- Athenaei Naucraticae dipnosopistarum libri xv*, ed. G. Kaibel, v. 1-3, Lipsiae 1887-1890.
- Basilii Caesarensis, *De legendis gentilium*, in: *Saint Basile. Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres Helléniques*, ed. F. Boulenger, Paris 1935, p. 41-61.
- C. Plini Secundi naturalis historiae libri XXXVII*, ed. C. Mayhoff, v. 1-4, Lipsiae 1892-1909.
- Clemens Alexandrinus, *Paidagogos*, in: Clément d'Alexandrie, *Le pédagogue*, ed. M. Harl – H.-I. Marrou – C. Matray – C. Mondésert, v. 1-3, Paris 1960-1970.
- Edictum Diocletiani de pretiis rerum venalium*, ed. M. Giacchero, v. 1-2, Genova 1974.
- Galenus, *De alimentorum facultatibus libri III*, in: *Claudii Galeni Opera omnia*, ed. C.G. Kühn, v. 6, Lipsiae 1823.
- Galenus, *De compositione medicamentorum per genera*, in: *Claudii Galeni opera omnia*, ed. C.G. Kühn, v. 13, Lipsiae 1827.
- Galenus, *De compositione medicamentorum secundum locos libri X*, in: *Claudii Galeni Opera omnia*, ed. C.G. Kühn, v. 11-12, Lipsiae 1827.
- Galenus, *De methodo medendi libri XIV*, in: *Claudii Galeni opera omnia*, ed. C.G. Kühn, v. 10, Lipsiae 1825.
- Galenus, *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus libri XI*, in: *Claudii Galeni Opera omnia*, ed. C.G. Kühn, v. 12-13, Lipsiae 1826-1827.
- Galenus, *De usu partium*, in: *Claudii Galeni Opera omnia*, ed. C.G. Kühn, v. 3-4, Lipsiae 1822.
- Galien. Tome I: Introduction générale. Sur l'ordre de ses propres livres. Sur ses propres livres. Que l'excellent médecin est aussi philosophe*, tr. V. Boudon-Millot, Paris 2007.
- Geoponica*, ed. H. Beekh, Lipsiae 1895.
- Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium*, in: *Gregorii Nysseni opera*, ed. W. Jaeger, v. 1/1-2/2, Leiden 1960.
- Gregorius Nyssenus, *De vita Gregorii Thaumaturgii*, PG 46, 893-957.
- Herodotus, *Historiarum librum IX*, ed. H. Dietsch, v. 1-2, Lipsiae 1884-1891.
- Oribasii collectionum medicarum reliquiae*, ed. I. Raeder, v. 1-4, Lipsiae – Berolini 1928-1933.
- Oribasius, *Libri ad Eunapium*, in: *Oribasii Synopsis ad Eustathium filium et Libri ad Eunapium*, ed. I. Raeder, v. 6/3, Lipsiae 1964.
- Oribasius, *Synopsis ad Eustathium filium*, in: *Oribasii Synopsis ad Eustathium filium et Libri ad Eunapium*, ed. I. Raeder, v. 6/3, Lipsiae 1964.

- Paulus Aegineta*, ed. I.L. Heiberg, v. 1-2, Lipsiae – Berolini 1921-1924.
- Pedanii Dioscuridis Anazarbei de materia medica libri V*, ed. M. Wellmann, v. 1-3, Berolini 1906-1914.
- Theodoretus, *Curatio affectionum Graecarum*, in: Théodoret de Cyr, *Thérapeutique des maladies helléniques*, ed. P. Canivet, v. 1-2, Paris 1958.
- Theodoretus, *Haereticarum fabularum compendium*, PG 83, 336-556.
- Theodoretus, *Interpretatio in Psalmos*, PG 80, 857-1998.
- Theophrastus, *De causis plantarum*, ed. and tr. B. Einarson – G.K.K. Link, v. 3, Cambridge 1990.

Studies

- Amigues S., *Le styrax et ses usages antiques*, “Journal des Savants” 2 (2007) p. 261-318.
- Amundsen D.W., *Medicine and Faith in Early Christianity*, “Bulletin of the History of Medicine” 56 (1982) p. 326-350.
- Antike Medizin. Ein Lexikon*, ed. K.-H. Leven, München 2005.
- Ashbrook Harvey S., *Scenting Salvation. Ancient Christianity and the Olfactory Imagination*, Berkeley – Los Angeles – London 2006.
- Boudon-Milliot V., *Fards et teintures capillaires: la médecine galénique entre cosmétique et commôtiq*ue, in: *La coupe d’Hygie. Médecine et chimie dans l’Antiquité (Actes de la journée d’étude internationale organisée à Paris, au C2RMF, le 24 juin 2011)*, ed. M. Pardon-Labonnelie, Dijon 2013, p. 17-32.
- Boudon-Millot V., *Greek and Roman Patients under Galen’s Gaze: A Doctor at the Crossroads of Two Cultures*, in: ‘Greek’ and ‘Roman’ in *Latin Medical Texts: Studies in Cultural Change and Exchange in Ancient Medicine*, ed. B. Maire, Leiden – Boston 2014, p. 5-24.
- Boudon-Millot V., *Souffrir pour être belle (ou beau). Thérapeutique et cosmétique dans l’Antiquité*, in: *Le teint de Phryné Thérapeutique et cosmétique dans l’Antiquité*, ed. V. Boudon-Millot – M. Pardon-Labonnelie, Paris 2018, p. 15-29.
- Bouras-Vallianatos P., *Galen in Late Antique Medical Handbooks*, in: *Brill’s Companion to the Reception of Galen*, ed. P. Bouras-Vallianatos – B. Zipser, Leiden – Boston 2019, p. 38-61.
- Brill’s Companion to the Reception of Galen*, ed. P. Bouras-Vallianatos – B. Zipser, Leiden – Boston 2019.
- Brun J.-P. – Fernandez X., *Parfums antiques: de l’archéologue au chimiste*, Milano 2015.
- Buzzi S., *L’igiene in eta tardoantica: Oribasio di Pergamo*, Alessandria 2018.
- Buzzi S. – Calá I., *Le ricette cosmetiche nelle enciclopedie mediche tardoantiche*, in: *Collecting Recipes. Byzantine and Jewish Pharmacology in Dialogue*, ed. L. Lehmann – M. Martelli, Boston – Berlin 2017, p. 123-146.
- Calá I., *Some cosmetic recipes in medical texts of late antiquity: Treatments for the face in the Libri medicinales of Aetius Amidenus*, “Meridies. Estudios De Historia Y Patrimonio De La Edad Media” 11 (2020) p. 2-14.

- Chemical Technology in Antiquity*, ed. S.C. Rasmussen, Washington 2015.
- Collecting Recipes. Byzantine and Jewish Pharmacology in Dialogue*, ed. L. Lehmhaus – M. Martelli, Boston – Berlin 2017.
- Dalby A., *Dangerous Tastes. The Story of Spices*, London 2002.
- Dawson W.R., *Studies in Medical History: (a) The Origin of the Herbal. (b) Castor-oil in Antiquity*, "Aegyptus" 10 (1929) p. 57-72.
- Donato G. – Seefried M., *The Fragrant Past. Perfumes of Cleopatra and Julius Caesar. Emory University Museum of Art and Archaeology Atlanta, April 5 – June 25, 1989*, Roma 1989.
- Ferngren G.B., *Medicine and Health Care in Early Christianity*, Baltimore 2009.
- Faure P., *Parfums et aromates de l'Antiquité*, Paris 1987.
- Freedman P., *Mastic: a Mediterranean Luxury Product*, "Mediterranean Historical Review" 26 (2011) p. 99-113.
- Gowling F., *Aëtius' Extraction of Galenic Essence: A Comparison Between Book I of Aëtius' Libri Medicinales and Galen's On Simple Medicines*, in: *Collecting Recipes. Byzantine and Jewish Pharmacology in Dialogue*, ed. L. Lehmhaus – M. Martelli, Boston – Berlin 2017, p. 83-101.
- Groom N., *Frankincense and Myrrh: A Study of the Arabian Incense Trade*, London – New York 1981.
- Guardasole A., *Galien de Pergame et la transmission des traités anciens de cosmétique*, in: *Le teint de Phrynè Thérapeutique et cosmétique dans l'Antiquité*, ed. V. Boudon-Millot – M. Pardon-Labonnelie, Paris 2018, p. 31-50.
- Haw S.G., *Cinnamon, Cassia, and Ancient Trade*, "Journal of Ancient History and Archaeology" 4 (2017) p. 5-18.
- Kokoszko M., *Nard (váρδος; Nardostachys jatamansi [D. Don] DC) w wybranych źródłach greckich antyku i Bizancjum*, in: *Lek roślinny. Rośliny w lecznictwie, w środowisku naturalnym i krajobrazie kulturowym*, ed. B. Płonka-Syroka – A. Syroka, Wrocław 2017, p. 31-51.
- Kokoszko M. – Rzeźnicka Z., *Kadzidło i inne pożytki z drzew rodzaju kadzidla (Boswellia, Roxburgh ex Colebrooke). Świadectwo wybranych źródeł medycznych*, in: *Lek roślinny. Badania nad leczniczymi i toksycznymi właściwościami roślin – historia i współczesność*, ed. B. Płonka-Syroka – A. Syroka, Wrocław 2018, p. 15-30.
- Konkol K.L. – Rasmussen S.C., *An Ancient Cleanser: Soap Production and Use in Antiquity*, in: *Chemical Technology in Antiquity*, ed. S.C. Rasmussen, Washington 2015, p. 245-266.
- Le teint de Phrynè Thérapeutique et cosmétique dans l'Antiquité*, ed. V. Boudon-Millot – M. Pardon-Labonnelie, Paris 2018.
- Lek roślinny. Rośliny w lecznictwie, w środowisku naturalnym i krajobrazie kulturowym*, ed. B. Płonka-Syroka – A. Syroka, Wrocław 2017.
- Lek roślinny. Badania nad leczniczymi i toksycznymi właściwościami roślin – historia i współczesność*, ed. B. Płonka-Syroka – A. Syroka, Wrocław 2018.

- Lev E. – Amar Z., *Practical Materia Medica of the Medieval Eastern Mediterranean According to the Cairo Genizah*, Leiden – Boston 2008.
- Material Culture and Well-Being in Byzantium (400–1453). Proceedings of the International Conference (Cambridge, 8-10 September 2001)*, ed. M. Grünbart – E. Kisslinger – A. Muthesius – D.Ch. Stathakopoulos, Wien 2007.
- Mudry Ph., *Effacer tatouages et marques d'infamie. Quelques recettes de la médecine antique*, in: *Le teint de Phryné Thérapeutique et cosmétique dans l'Antiquité*, ed. V. Boudon-Millot – M. Pardon-Labonnelie, Paris 2018, p. 167-180.
- Musselman L.J., *A Dictionary of Bible Plants* Cambridge – New York 2012.
- Nutton V., *From Galen to Alexander. Aspects of Medicine and Medical Practice in Late Antiquity*, DOP 38 (1984) p. 1-14.
- Nutton V., *Ancient Medicine*, London – New York 2005.
- Nutton V., *Galen in Byzantium*, in: *Material Culture and Well-Being in Byzantium (400–1453). Proceedings of the International Conference (Cambridge, 8-10 September 2001)*, ed. M. Grünbart – E. Kisslinger – A. Muthesius – D.Ch. Stathakopoulos, Wien 2007, p. 171-176.
- Scarborough J., *Criton, Physician to Trajan: Historian and Pharmacist*, in: *The Craft of the Ancient Historian: Essays in Honor of Chester G. Starr*, ed. J.W. Eadie – J. Ober, Lanham 1985, p. 387-405.
- Scarborough J., *Theodora, Aetius of Amida, and Procopius: Some Possible Connections*, GRBS 53 (2013) p. 742-762.
- Squillace G., *Le lacrime di Mirra. Miti e luoghi dei profumi nel mondo antico*, Bologna 2015.
- Temkin O., *Byzantine Medicine: Tradition and Empiricism*, DOP 16 (1962) p. 95-115.
- The Craft of the Ancient Historian: Essays in Honor of Chester G. Starr*, ed. J.W. Eadie – J. Ober, Lanham 1985.
- The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists. The Greek Tradition and its Many Heirs*, ed. P.T. Keyser – G. Irby-Massie, London – New York 2008.
- The Prosopography of the Later Roman Empire*, v. 2: *A.D. 395–527*, ed. A.H.M. Jones – J.R. Martindale – J. Morris, Cambridge – London – New York – New Rochelle – Melbourne – Sydney 1980.
- Totelin L., *The third Way. Galen, Pseudo-Galen, Metrodora, Cleopatra and the Gynaecological Pharmacology of Byzantium*, in: *Collecting Recipes. Byzantine and Jewish Pharmacology in Dialogue*, ed. L. Lehmann – M. Martelli, Boston – Berlin 2017, p. 103-122.

Tatiana Krynicka¹

Perswazyjne, komunikacyjne i rekreacyjne elementy traktatu Izydora z Sewilli *De ortu et obitu Patrum*²

Żywoty świętych (*vitae sanctorum*) były ulubionym gatunkiem literackim średniowiecza³. Przystępując do pisania analizowanego traktatu, Izydor wychodzi zatem naprzeciw oczekiwaniom czytelnika. *O narodzinach i śmierci świętych ojców* to swego rodzaju repetytorium biblijnej historii widzianej przez pryzmat losów jej najwybitniejszych uczestników⁴. Nawiązując do schematów wypracowanych przez autorów żywotów, którzy czerpali z dorobku antycznej biografii⁵, Sewilczyk opowiada o starotestamentalnych patriarchach, sędziach, królach, prorokach oraz o żyjących w epoce nowotestamentalnej Matce Jezusa, Apostołach, ewangelistach i uczniach Pana. Informuje o ich pochodzeniu i przyjściu na świat (*ortus*), śledzi koleje losów (*vita*), ukazuje okoliczności śmierci i pogrzebu (*obitus*)⁶.

¹ Dr hab. Tatiana Krynicka, profesor w Zakładzie Filologii Klasycznej Instytutu Studiów Klasycznych i Sławistyki Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Gdańskiego; e-mail: tatiana.krynicka@ug.edu.pl; ORCID: 000-0002-0538-4205.

² Tekst analizuję i cytuję na podstawie następującego wydania: Isidoro de Sevilla, *De ortu et obitu Patrum. Vida y muerte de los santos*, introducción, edición crítica y traducción por C. Chaparro Gómez, Collection Auteurs Latins du Moyen Âge, Paris 1985.

³ A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, tł. J. Dancygier, Warszawa 1976, s. 9.

⁴ O.V. Aurov, *Istoriâ svâtyh: žanrovye i istočnikovedčeskie aspekty ispanskoj agiografii do 1000 goda*, w: *Pamât' i identičnoct': osobennosti istoriopisaniâ v Antičnosti, v Srednie veka i rannee Novoe vremâ*, red. P.N. Lebedev, Moskva 2019, s. 130-144, 142-143.

⁵ C. Chaparro Gómez, *Introducción*, w: Isidoro de Sevilla, *De ortu et obitu Patrum. Vida y muerte de los santos*, introducción, edición crítica y traducción por C. Chaparro Gómez, Collection Auteurs Latins du Moyen Âge, Paris 1985, s. 41-42.

⁶ Szerzej o treści utworu i sposobach jej organizacji pisze: T. Krynicka, *Izydora z Sewilli „O narodzinach i śmierci świętych ojców”*: *kompozycja traktatu*, *VoxP* 73 (2020) s. 95-122.

Literatura hagiograficzna stanowiła materiał do nauki czytania, była źródłem wiedzy o świecie, a nawet zaspokajała potrzebę rozrywki⁷, aczkolwiek w pierwszej kolejności służyła zbudowaniu odbiorcy⁸. Również Izydor opracowuje zbiór opowieści, które poruszają, angażują w przeżywanie losów prezentowanych postaci, zachęcają do utożsamiania się z nimi oraz ich naśladowania. Skomponowane przez niego żywoty są kunsztowne i barwne, a zarazem zwięzłe⁹: robi wszystko, by ich protagoniści zapadli w pamięć odbiorcy i towarzyszyli mu w życiu codziennym, również po zakończeniu lektury¹⁰. Sposób organizacji tekstu zmienia się w końcowych częściach rozdziałów ukazujących *obitus* bohaterów. Podniosłe brzmienie dydaktyczno-parenetycznej homilii staje się rzeczowym, wolnym od emocji, pozbawionym zbytecznych ozdobników tonem naukowego biblijnego komentarza¹¹. Funkcja perswazyjna, dominująca w prezentacji *ortus* oraz *vita*, ustępuje pierwszeństwa komunikacyjnej.

1. „Ojciec ludów”, „bogobojny morderca”: Abraham (*De ortu* 6)

Aby przekonać się co do słuszności powyższych obserwacji, przyjrzyjmy się kilku skomponowanym przez Sewilczyka żywotom. Rozdział poświęcony Abrahamowi rozpoczyna się od dwunastu dopracowanych

⁷ A. Witkowska, *Hagiografia*, EK VI 475-476; A.S. Efimov, *Agiografiâ i pedagogika rannego srednevekov'â*, „Vestnik Russkoj hristianskoj gumanitarnej akademii” 16/1 (2015) s. 238-250; P. Farmhouse Alberto – P. Chiesa – M. Gouillet, *Foreword*, w: *Understanding Hagiography. Studies in the Textual Transmission of Early Medieval Saints' Lives*, red. P. Farmhouse Alberto – P. Chiesa – M. Gouillet, Firenze 2020, s. VII.

⁸ W sposób zwięzły, aczkolwiek przekonujący pisze o tym P. Henriët. Por. *Remarques sur les origines et sur l'importance des recueils de „Vitae patrum” dans le monde latin*, w: *Understanding Hagiography. Studies in the Textual Transmission of Early Medieval Saints' Lives*, red. P. Farmhouse Alberto – P. Chiesa – M. Gouillet, Firenze 2020, s. 191-193.

⁹ J. Fontaine, *Isidore de Séville. Genèse et originalité de la culture hispanique au temps de Wisigoths*, Turnhout 2001, s. 194-195.

¹⁰ Zwraca na to uwagę: M.C. Díaz y Díaz. Por. *Introducción general a San Isidoro de Sevilla*, w: *San Isidoro de Sevilla, Etimologías*, por J. Oroz Reta, M.-A. Marcos Casquero: edición bilingüe, texto latino, versión española y notas, t. 1, Biblioteca de Autores Cristianos 433-434, Madrid 1982, s. 123.

¹¹ Por. T. Krynicka, *Izydora z Sewilli „O narodzinach i śmierci świętych ojców”: kompendium biblijnej wiedzy oraz wademekum postępowania chrześcijanina*, „Biografistyka pedagogiczna” 5/1 (2020) s. 104-105.

grup nominalnych, w których autor ukazuje pochodzenie (a, 1-4) i zalety patriarchy (b, 5-12). Kończąca pierwszą sekcję czwarta grupa nominalna jest o dwie sylaby dłuższa od pierwszych trzech grup. Odmiennosc jej brzmienia uwydatnia znaczeniową i intonacyjną zamkniętość odcinka oraz zapowiada przejście do kolejnego wątku, co ułatwia odbiór tekstu (zwłaszcza słuchowy): (a) „Abraham pater gentium, filius Thare, de stirpe Sem, natione Chaldaeus [...]” (6, 1).

Każda z ośmiu grup nominalnych tworzących sekcję drugą (b) składa się z dwóch samodzielnych wyrazów (przymiotnika i rzeczownika). W 3-8 grupach przyimek *in* łączy się z rzeczownikami w ablatiwie. Siedem spośród ośmiu przymiotników kończy się na -s (-us, -eus, -ns, -es), wyjątkiem jest występujący w piątej grupie przymiotnik *pauper*. Dzięki odmienności jego brzmienia, uwypuklonej poprzez zastosowanie inicjalnej aliteracji (*patria, peregrinis*)¹², Izydor skupia uwagę odbiorcy na paradoksalnym stwierdzeniu, że wbrew ludzkim wyobrażeniom, bazującym na zdrowym rozsądku i doświadczeniu, ubogi w swej ojczyźnie Abraham stał się zamożny w obcej ziemi, do której wyruszył posłuszny Bożemu nakazowi¹³: (b) „[...] fide primus, exsul spontaneus, oboediens in praeceptis, credulus in promissis, pauper in patria, in peregrinis locuples, in proeliis victoriosus, in victoria non avarus [...]” (6, 1).

Omówionym grupom nominalnym towarzyszą trzy połączone współrzędnie zdania pojedyncze (sekcja c), których konstrukcja naśladuje budowę zwartych, łatwych w odbiorze zdań stosowanych w języku mówionym: jeden czasownik łączy się w nich z nielicznymi (od jednego do dwóch) imionami¹⁴: (c) „[...] reges quinque superavit, / spoliis exuit, / captivumque parentem reduxit” (6, 1).

Ustęp drugi, ukazujący przełomowe wydarzenia w życiu patriarchy, otwierają mistrzowsko skomponowane zdania skutkowe. Wskazujący na wysoki stopień napięcia opisywanych cech, trzykrotnie powtórzony i wyróżniony wznoszącą się intonacją przysłówki *eo* podkreśla wyjątkowość

¹² Izydor prezentuje aliterację (*paromoeon*) w *Etymologiach* I 36, 14. O rodzajach i funkcjach aliteracji, por. L. Pszczołowska, *Instrumentacja dźwiękowa*, Wrocław 1977, s. 13-15, 21-26, 42-60; J. Korpanty, *De peculiari quadam alliteratione latina* [sic!], w: J. Korpanty, *Studies in the Sound Instrumentation in Latin Literature*, Kraków 2014, s. 49-50.

¹³ O paradoksie (*paradoxon*) por. Izydor, *Etymologie* II 21, 29.

¹⁴ J. Mayen, *O stylistyce utworów mówionych*, Wrocław 1972, s. 16-19; L. Szewczyk, *Homilia jako miejsce zastosowania zasad retoryki. Nowe poszukiwanie wzajemnych relacji*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 36/1 (2003) s. 128-130.

bohatera, którą Izydor ukazuje, posługując się figurą podwyższenia¹⁵. Już pierwszy jej element zawiera superlatyw: Abraham „był tak dalece najdoskonalszy (*eo summus*), że w sposób mistyczny oglądał Trójkę i złożył hołd [Jej] tajemniczej Jedności”. Z drugiego elementu dowiadujemy się, że „był tak pełen wiary (*eo fidelis*), że wbrew nadziei wynikającej z natury rzeczy (*contra spem naturae*) uwierzył Bogu, obiecującemu [mu] potomstwo”. W trzecim elemencie Sewilczyk podkreśla – za pomocą rozbudowanego połączenia wyrazowego (*adeo iustus atque devotus*) – sprawiedliwość i pobożność, dzięki którym „litości wobec jedynego dziecka nie przedłożył nad Boga, lecz niezwłocznie usłuchawszy [Jego] nakazu (*incunctanter praecepti parens*), chwycił za broń, bogobojny morderca”. Wypowiedź, zbudowaną według następującego schematu: [eo summus] → [ut videret] et [veneraret]; [eo fidelis] → [ut crederet]; [adeo iustus atque devotus] → [ut non praeponeret], sed [armaret], przenika aliteracja oparta na głosce [r], która osiąga kumulację w trzeciej, zamykającej stopniowanie części, uwypuklając nacechowany wyjątkową kontrydycyjnością tytuł Abrahama – *religiosus parricida*:

Abraham fuit eo summus, ut Trinitatem in typo videret et unitatem in mysterio veneraret; eo fidelis, ut in promisso germine contra spem naturae Deo crederet; adeo iustus atque devotus, ut indulgentiam unci pignoris divinitati non praeponeret, sed incunctanter praecepti parens religiosus parricida gladio dexteram armaret (6, 2).

Tymczasem ustęp trzeci, poświęcony śmierci i pochówkowi Abrahama, składa się z dwóch rozbudowanych, wielokrotnie złożonych zdań, zawierających składnię *accusativus cum infinitivo*, za pomocą której Izydor wprowadza – niczym odautorski przypis w tekście naukowym – odwołanie do źródła. Tempo wypowiedzi jest wolniejsze, ton staje się wyważony, rzeczowy, obiektywny, recepcja i zrozumienie ustępu wymaga większego wysiłku:

Obiit centum septuaginta et quinque annorum sepultusque est in agro Efron in spelunca duplici, in cuius interiori parte sepultum ferunt Adam, in exteriori vero Abraham. Distat autem hic locus, ut Iosephus edocet, septimo ab urbe Hebron stadio, ibique adserit Abraham et filium eius monumentum habere pulcherrimum instructum marmore et opere elegantissimo (6, 3).

¹⁵ O podwyższeniu (*incrementum*), por. M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1990, s. 109. W *Etymologiach* Izydor opisuje odmianę tej figury – gradację (*climax*), por. Izydor, *Etymologie*, II 21, 4.

2. „Przyjaciel Boga, pan faraona”: Mojżesz (*De ortu*, 25)

W obszernej, wyjątkowo dopracowanej relacji poświęconej Mojżeszowi uważna lektura pozwala wyróżnić cztery części. W pierwszej Izydor wspomina o pochodzeniu patriarchy, a także charakteryzuje jego usposobienie oraz wymienia dwa najważniejsze wydarzenia z okresu przed rozpoczęciem starań o pozwolenie na opuszczenie Egiptu przez naród wybrany. Możemy wyróżnić w niej trzy segmenty. Pierwszy spajają wyrazy zakończone na -us / -s: (a) „*Moyses filius Amram, ex tribu Levi, dux et propheta in Israhel, regis filiae adoptivus, Dei amicus, Pharaonis dominus, in rubo flammante et non urente vocibus angelicis evocatus [...]*” (25, 1).

Segment drugi (b1, b2) tworzą trzy zdania przydawkowe rozpoczynające się od różnych form zaimka względnego (*quem, cuius, qui*). Ich korelatem w zdaniu nadrzędnym jest imię własne bohatera, które otwiera rozdział (a), dzięki czemu powstaje silna więź między segmentami. Segment trzeci (c) – niejako wtopiony w poprzedni – składa się z ośmiu grup nominalnych o identycznej budowie: przymiotnik w nominatiwie występujący jako określna, gerundivum oraz określny przez nie rzeczownik w ablatiwie (z przyimkiem *in*) jako określnik. Zauważmy, że określnych rzeczowników jest tylko dwa: pierwszy z nich (*mysterio*) występuje w pierwszej grupie, ale jako wyraz użyty domyślnie jest określany również przez imiesłowu tworzące grupy 2-4; w podobny sposób rzeczownik *populo* zespala ostatnie cztery grupy nominalne (5-8). Ponadto całość zostaje spojona podobnymi zakończeniami (1-2: -o; 3, 5-8: -s; człon 4. zamyka przymiotnik *pervigil* brzmiący podobnie do zamykającego człon 8 *vigilans*):

[...] (b1) **quem** ut extemplo formaret Deus, insinuatam eius manum iussit emori ac rursus retractam vigorem et motus reddidit et caloris; **cuius** facies spe futurae gloriae inluminatur; (c) **humilis in recusando mysterio, subditus in suscipiendo, in conservando fidelis, in exsequendo pervigil, in regendo populo vigilans, in corrigendo vehemens, in amando ardens, in sustenendo patiens, (b2) qui** pro subiectis Deo se interposuit consulenti, obposuit irascenti (25, 1).

Druga część relacji ukazuje plagi egipskie, których sprawcą według Sewilczyka – a wbrew Księdze Wyjścia – jest właśnie Mojżesz, będący podmiotem zdania. Zauważmy, że Izydor wspomina o dziesięciu plagach, ale wymienia jedynie siedem. Przypuszczalnie gwoli zwięzłości wszystkie napływy owadów, o których mówi Pismo, redukuje on do inwazji much.

Nie wspomina też wcale – prawdopodobnie po to, by nie zakłócać laudacyjnej wymowy ustępu – o śmierci pierwotnych, najokrutniejszego spośród wszystkich nieszczęść, które dotknęły Egipcjan. Lista plag składa się z siedmiu wykazujących się paralelizmem budowy członów. Człony 1 i 2 łączą rozpoczynające je przysłówki czasowe (*primum, dehinc*) oraz wielogłoskowa aliteracja *incr (in cruore, dehinc ranarum)*. Człony 2 i 3 zawierają po trzy rzeczowniki, zależne bezpośrednio (jako dopełnienia bliższe, A i dopełnienia dalsze, B) lub pośrednio (jako przydawki dopełniaczowe dopełnień dalszych, C) od spinającego człony i zamykającego je czasownika *complevit*, według schematu: 2. *dehinc* [C1] [B1] [A1] / 3 [C2] [B2] [A2] *complevit*. Zauważmy, że B1 i B2 to rzeczowniki trzeciej deklinacji w ablatiwie liczby pojedynczej (*multitudine, nube*); C1 i C2 to rzeczowniki pierwszej deklinacji w genetywie liczby mnogiej (*ranarum, muscarum*), co powoduje powstanie gramatycznego rymu -arum; wyrazy *dehinc* i *complevit* tworzą spinającą odcinek klamrę dzięki powtórzonym w nich ciągom głosek [e], [i]. Człony 4-7 składają się z czasownika i dwóch rzeczowników każdy, przy czym człony 5-7 to podobnie brzmiące zestroje akcentowe (5 _ / _ / _ / _ 6 _ / _ / _ / 7 _ / _ / _ /) o identycznej budowie. Każdy z nich stanowi bowiem połączenie trzech wyrazów: czasownika w formie trzeciej osoby liczby pojedynczej czasu przeszłego dokonanego (perfectum) zakończonej na -it (X)¹⁶; dopełnienia dalszego wyrażonego zawierającym głoskę [r] rzeczownikiem w ablatiwie opisującym narzędzie (Y); dopełnienia bliższego, którego związek z czasownikiem jest bardziej ścisły niż dopełnienia dalszego, dzięki czemu spaja ono wyjątkowo mocno całość zamykanego członu (Z); rzeczowniki zamykające człony 6 i 7 kończą się na -s. Obserwujemy zatem następujący schemat: 5 X (it) – Y (ere) – Z (es) 6 X (it) – Y (ra) -Z (rras) 7 X (it) – Y (ri) – Z:

Hic pro populi libertatem propriam obiecit salutem, regis saevissimi non minas, non tela trepidavit; quin etiam extulit contra dracones eius virgam ac per manus Dei obpugnatoris decem plagis eius imperium verberavit: primum in cruore vertit fontes et flumina, dehinc ranarum multitudine urbes, muscarum nubi aera complevit, mortem intulit iumentorum, percussit ulcere homines, vastavit grandine terras, obduxit tenebris caelum (25, 2).

Z trzeciej części dowiadujemy się o niezwykłych czynach dokonanych przez Mojżesza od opuszczenia Egiptu do ukarania Datana i Abirona. Aby

¹⁶ O tej figurze (*homoeon*) Izydor pisze w: Izydor, *Etymologie*, I 36, 16.

zapewnić zwięźłość urywkowi, w którym zostają streszczone wydarzenia 40 lat wędrówki bohatera przez pustynię, Izydor sięga po imiesłowcy (*participia coniuncta*) i konstrukcje imiesłowowe (*ablativus absolutus*). W tymże celu posługuje się dewerbatywami (*per tactum, morsus, aspectu*); składniami ablatiwu (**a. qualitatis; a. originis**). Zaslęgują na uwagę synonimiczne określenia wody (*mare, aquarum cumulis, fluctibus, aquas, fluenta*), węży (*aspidium, serpentis*), poruszania się w przestrzeni (*pandit iter, praecedenti columna, transiens, pergenti, viam praebuit, ascendit, descendens*)¹⁷. Stosowana przez Sewilczyka instrumentacja dźwiękowa zapewnia wypowiedzi melodyjność, jak również uwypukla spojone podobieństwem brzmienia wyrazy, zawierające szczególnie ważne w jego odczuciu treści (*heremi [...] iter; flammea [...] columna; mora mare; pergenti populo, atque amaras aquas [...] tactum; pabulum volucrumque [...] replevit loca castrorum*) oraz powoduje powstanie konstrukcji synestezyjnych. Słyszając nagromadzone głoski -p /pm, -t /tm, tq, xt, -d, czujemy twardość głucho uderzanej skały; umieszczone na ich tle płynna [l] oraz nosowe [m], [n] pozwalają poczuć wilgoć lśniących strumieni; w towarzyszących im [s] brzmi szmer wody (**percussit insuper petram atque extemplo dura saxorum copiosa fluenta manarunt**). Liczne [r] towarzyszące [p] i [t] są ostre jak krawędzie roztrzaskanej skały (**percussit petram**) oraz pęknięć rozrywających spojenia ziemi (**terrae [...] ruptis profundi**). Spiętrzenie szerokich samogłosek [a] i [o], połączonych ze spółgłoską syczącą [s] wywołuje skojarzenie ze zwijającym się w licznych splotach gadem oraz jego sykkiem; przenikliwa spółgłoska płynna [r], której artykulacja polega na wprawieniu w drganie czubka języka, kojarzy się z ruchem języka żmii i bólem po ukąszeniu (**letiferos aspidum morsus aerei serpentis aspectu sanavit**). Omawiany ustęp tworzą następnące po sobie, skupione według czasowników czy derywatów odcinki o podobnej długości; w końcowej partii odcinki poświęcone poszczególnym wątkom skupiają się wokół czasownika w formie trzeciej osoby liczby pojedynczej czasu przeszłego dokonanego (*perfectum*), który często zamyka odcinek, powodując powstanie gramatycznych rymów i zwiastując zamknięcie wątku:

Post haec spoliavit Aegyptios, *eductisque populis* heremi pandit iter flammea *praecedenti columna*, nec mora mare *transiens* dividit, *refrenatisque* hinc inde aquarum *cumulis* pergenti populo viam **sicco vestigio** praebuit; hostes dehinc operuit fluctibus atque amaras aquas per tactum ligni in suavitate co-

¹⁷ Izydor prezentuje synonimie (*synonymia*) w: Izydor, *Etymologie* II 21, 6.

nvertit; quin etiam *esurienti* Israhel caeleste praebuit pabulum volucrumque escis replevit loca castrorum. Percussit insuper petram atque extemplo dura saxorum copiosa fluentia manarunt, ascendit quoque verticem montis Sina faciem Dei *contemplaturus*; ibi quadraginta dierum ieiunia pertulit; *discendens* legem acceptam **Deo** populo tradidit ritumque religionis instituit. Inter haec quoque bella gessit, victoriis claruit, virgam in manu *tenens*; hostes quos non contigit superavit, letiferos aspidum morsus aerei serpentis aspectu sanavit; Dathan et Abiron, terrae *conpagibus ruptis*, profundi hiatus deiecit (25, 3-4).

W czwartej części relacji Izydor ukazuje okoliczności zgonu patriarchy oraz jego pochówku. W tekście występują pojedyncze aliteracje i homioptoty¹⁸. Na uwagę zasługuje trzykrotnie powtórzony rzeczownik *Domino*, w pierwszych dwóch przypadkach należący do konstrukcji ablativus absolutus, za trzecim razem wraz z przyimkiem *a* tworzący składnię ablativus auctoris. Służ on, jak się wydaje, uwypukleniu łączności bohatera z Bogiem również w ostatnich chwilach jego ziemskiego życia. Jednakże całość brzmi monotennie ze względu na podobną długość i intonację konstytuujących ją odcinków. Izydor stosuje zdania współrzędnie złożone, połączone czterokrotnie powtórzonym spójnikiem *que*¹⁹ (jego brzmienie powtarza się w wyrazach *quae, quidam, quod, quia*), spójnikiem *et* (1) lub bezspójnikowo (1). Zdanie względno-przydawkowe łączy się ze zdaniem głównym powierzchnie, nie przenikając całej wypowiedzi, gdyż określa rzeczownik *valle*, w pobliżu którego występuje. Wspominając o wątpliwościach dotyczących tego, czy Mojżesz w ogóle umarł, Izydor powołuje się na pisma anonimowych autorów oraz Pismo Święte, które jego zdaniem potwierdza fakt zgonu patriarchy. Dwukrotnie posługuje się przy tym konstrukcją accusativus cum infinitivo; w charakterze verbum regens za każdym razem występuje ten sam czasownik *testari* (*testantur, testatur*):

Ad extremum conscendit montem Nebo terramque repromissionis **demonstrante Domino** aspicit, **mortuusque est** iubente **Domino** in monte Abarim sepultusque est a **Domino** in valle Moab, quae est in Arabia. Rexit autem populum Dei in heremo **annis quadraginta obiitque annorum centum viginti**. **Quidam autem eum** vivere testantur, **pro eo quod** sepulchrum eius non **repperitur et quia apparuit Domino in monte cum** Helia; **mortuum autem illum esse, non raptum, certissime sacra Scriptura testatur** (25, 5).

¹⁸ O tej figurze (*homoeptoton*) Sewilczyk pisze w: Izydor, *Etymologie* I 36, 15.

¹⁹ Izydor prezentuje polisyndeton (*polipsindetton*) w: Izydor, *Etymologie* I 36, 19.

3. „Pierwszy w bojaźni Bożej”: Tobiasz (*De ortu*, 58)

W relacji o Tobiaszu część pierwsza, ukazująca *ortus* bohatera, składa się z trzech grup nominalnych będących określnikami jego imienia, a także z określającego centralny rzeczownik trzeciej grupy zdania przydawkowego, zdecydowanie dłuższego niż pierwsze trzy elementy (6, 6, 7 oraz 10 sylab), toteż sygnalizującego zakończenie odcinka: „Tobi, filius Ananihel, ex tribu Neptalim, de civitate Cibihel, quae est in regione Galileae [...]” (58).

Na część drugą relacji składa się opowieść o najważniejszych wydarzeniach życia Tobiasza (a) oraz jego przymiotach moralnych (b). Te pierwsze Izydor relacjonuje w dwóch zdaniach: otwierającym całość pojedynczym (a1) oraz zamykającym ją wielokrotnie złożonym, które cechuje wysoka koncentracja osobowych form czasownikowych z nielicznymi towarzyszącymi im imionami (a2). Zdania zawierają imiesłów oraz konstrukcję imiesłowową (*ductus, reseratis oculis*) zastępujące wypowiedzi z *verbum finitum* i zapewniające enuncjacji wyjątkową kondensację treści. Zalety Tobiasza Sewilczyk opisuje za pomocą czterech grup nominalnych o podobnej budowie. Wszystkie otwiera przyimek *in*, zamyka przymiotnik zakończony na *-us*; jeden z przymiotników (*gloriosus*), wszystkie tworzące grupy rzeczowniki oraz określany przez nie rzeczownik *vir* zawierają splecione aliteracje mieszczące głoskę [r] w otoczeniu samogłosek²⁰, co prowadzi do powstania rymów, a poniekąd też do rytmizacji odcinka:

[...] (a1) Hic captivus ductus a Salmanasar rege Assyriorum in Niniue. (b) Vir in timore Dei summus, in opere magnificus, in misericordia gloriosus, in exsequiarum curis devotus; (a2) qui, dum mortuos sepeliret et inopes pasceret, caecitate luminis caruit et post tenebras, reseratis oculis, lumen claritatis promeruit (58).

Poświęcona *obitus* część trzecia to zaskakujące schematycznością sformułowanie znane z epitafiów. Składa się ono z dwóch elementów o identycznej długości (6 sylab) i konstrukcji (*verbum + in + n. substantivum*, abl. sing., -e): „[...] **iacet in Niniue, sepultus in pace**” (58).

²⁰ O tzw. splecionych aliteracjach („quae inter se contextae sunt”) pisze J. Korpanty. Por. J. Korpanty, *De alliterationibus in initiis versuum obviis*, w: J. Korpanty, *Studies in the Sound Instrumentation in Latin Literature*, Kraków 2014, s. 83.

4. *Obitus* bohaterów: zawartość poszczególnych relacji

Zdarza się, że czytając rozdziały, w których prezentacja *obitus* nie została sprowadzona do koniecznego minimum (najczęściej składają się na nią informacje o wieku bohaterów w chwili śmierci, niekiedy o miejscu ich śmierci i/lub pochówku), znajdujemy wiadomości dopełniające charakterystykę ukazywanych postaci. Piszac, że waleczny Samson zginął wraz z wrogiem podczas starcia (*pariter cum hoste defecit* – 31, 2), że sławny król Salomon zakończył równocześnie panowanie i życie (*finem imperio et vitae dedit* – 34, 2), a rozpalony gorliwością o sprawy Pana Szymon dostąpił czci śmierci męczeńskiej poprzez ukrzyżowanie (*per crucem sustinere passionem meruit* – 79), Izydor niejako podsumowuje ich życie, stawiając końcowe akcenty pochwalne.

Dokładne datowanie śmierci bohaterów może służyć ich mniej lub bardziej pośredniemu scharakteryzowaniu poprzez osadzeniu ich życia w szerszym kontekście Bożej ekonomii. Józef „panował w Egipcie przez 80 lat. [...] doznawszy szczęśliwości długiego życia z dala od spraw państwowych, zamknął oczy po raz ostatni” w wieku 110 lat (10, 3); Aaron „odszedł z tego świata w czterdziestym roku po wyjściu synów Izraela z Egiptu, w wieku 123 lat” (26, 2). Wydaje się jednak wątpliwe, by do charakterystyki Marka wnosily coś istotnego słowa Izydora o tym, że ewangelista „zmarł w ósmym roku panowania Nerona” (82). Wiadomość o tym, że Daniel dożył czasów króla Persów Dariusza, nie służy ani ukazaniu wielkości sławnego proroka, ani nakreśleniu dziejów ludu Bożego (40, 3). Nie jest to „czas świętości”, który interesuje twórców żywotów, ale czas historii uniwersalnej, pozbawiony w odczuciu tych ostatnich jakiegokolwiek znaczenia i w związku z tym pomijany przez nich milczeniem²¹. Odnosząc się do czasu historii uniwersalnej, Izydor zmienia się z hagiografa w dziejopisarza: dąży do ukazania powiązań między historią świętą i świecką, wykazując się tymże uniwersalistycznym podejściem do dziejów, które ujawnił, tworząc swoją *Kronikę* (*Chronica*) poświęconą ogółowi wydarzeń minionych wieków (*summa praeteriti saeculi*)²².

Umiejszczyć nieznaną skądinąd toponimy na mapie i uzmysłowić sobie, gdzie dokładnie dobiegło końca życie bohaterów, pomagają czyteln-

²¹ I. Velázquez Soriano, *La literatura hagiográfica. Presupuestos básicos y aproximación a sus manifestaciones en la Hispania visigoda*, León 2007, s. 84-85.

²² Por. Isidori Hispalensis *Chronica*, praef. 1, 2. Więcej na ten temat por. Fontaine, *Isidore*, s. 220-221; A. Ledzińska, *Gramatyka wobec sztuk wyzwolonych w pismach Izydora z Sewilli. „Origo et fundamentum liberalium litterarum”*, Kraków 2014, s. 75-77.

nikowi wzmianki o tym, że Estaul, w którym spoczął Samson, leży „na terytorium należącym do plemienia Judy, w odległości 10 mil na północ od Eleuteropolis, przy drodze prowadzącej do Nikopolis” (31, 2), a Kalaminia, gdzie zginął przeszyty włóczniami i został ze czią pochowany Tomasz, to miasto w Indiach (73). Czytając, że Abdiasz „umarł śmiercią naturalną i został pochowany wraz ze swymi ojcami w mieście Sebasta, gdzie spoczywają otoczeni czią prorok Elizeusz i Jan Chrzyciel” (44), możemy w ostateczności przyjąć, że Izydor traktuje wzmiankę o pochowanych wraz z prorokiem sławnych mężach Bożych jako dodatkowy motyw o wymowie laudacyjnej. Jednakże gdy z rozdziału poświęconego Janowi dowiadujemy się, że Sebasta to „palestyńskie miasto, niegdyś zwane Samarią, które Herod, król Judei, syn Antypatra, ku czci Cesarza Augusta nazwał greckim słowem Augusta” (65, 2), dochodzimy do wniosku, że te wiadomości nie tylko nie są niezbędne do zaprezentowania bohatera, lecz wręcz godzą w przejrzystość poświęconego mu wywodu.

Jak widzimy, w przytoczonych opisach *obitus* napięcie myśli i emocji opada, rozmywa się w potoku informacji. Odnosimy wrażenie, że Sewilczyk odstępuje od „zwięzłości cechującej sentencje” (*sententiali brevitate*) zapowiadanej w przedmowie do traktatu. Podawane szczegóły nie służą nakreśleniu sylwetek bohaterów, lecz raczej zdradzają zróżnicowane – historyczne, geograficzne, językowe – zainteresowania uczonego autora, szerokość jego spojrzenia na rzeczywistość, jak również służą zaspokojeniu ciekawości odbiorcy traktatu oraz pomnażają jego wiedzę o świecie.

W kilku relacjach biskup Sewilli wzbogaca opis miejsc wiecznego odpoczynku bohaterów szczegółami, które nie tyle pomagają je zlokalizować, ile ukazują ich krajobraz:

„[Micheasz] został pochowany w swojej ziemi w pobliżu wspólnego cmentarza, położonego niedaleko od Enaim” (46).

„[Izajasz] leży pod dębem Rogel, przy strumieniach wód, które król Judy Ezechiasz, zbudowawszy tamę, zatrzymał” (47,3).

„Zmarł zatem Achiasz i pochowany został w pobliżu dębu w Szilo” (54)²³.

Po co czytelnikowi traktatu Sewilczyka informacja o tym, jak wygląda świat gdzieś, gdzie nigdy nie dotrze? Postawienie tego pytania wydaje

²³ O malowniczych opisach okolic, w których życie Abrahama (6,3) oraz Lota (9) dobiegło końca, źródłach podanych w nich informacji oraz ich roli w tekście por. Krynicka, *Izydora z Sewilli „O narodzinach i śmierci świętych ojców”*: kompozycja, s. 102-103, 113-115.

się jak najbardziej zasadne. Zwracać się do Boga i jego świętych można wszędzie, ale człowiekowi, którego egzystencja została wpisana w czas i przestrzeń, łatwiej jest szukać Boga w miejscach uświęconych niegdyś obecnością wielkich Bożych sług, gdyż tam wydarzyły się wyraźne Boże ingerencje w dzieje ludzkości. Właśnie dlatego pielgrzym zmierza do Ziemi Świętej²⁴, a czytelnik ją sobie wyobraża, czyli tworzy jej obraz na podobieństwo znanych mu dzięki postrzeganiu zmysłowemu przedmiotów otaczającego go świata. Izydor wspomina o drzewach, potokach, skałach, jak również o wzniesionych ludzką ręką budowlach, aby elementy zamieszkiwanej przez odbiorcę rzeczywistości stały się budulcem, z którego ułoży on wizerunek opisywanych w *De ortu* dalekich krain. Zbyteczne w istocie informacje „krajobrazowe” mogą też, jak się wydaje, świadczyć o cechującej Sewilczyka rzadkiej u średniowiecznego autora wrażliwości na piękno natury²⁵. Podając je, zatrzymuje się, aby przyjrzeć się opisywanej scenerii i znaleźć chwilowe wytchnienie po trudzie pisarskich zmagani, czytelnikowi zaś zapewnia swego rodzaju ilustracje rysunkowe, oglądanie których nie tyle prowadzi do uzupełnienia przesłania tekstu, ile zapewnia rozrywkę. Następująca zmiana rejestru pozwala znaleźć odprężenie po podjętym w trakcie lektury wysiłku poznawczym, daje możliwość odświeżenia umysłu i przygotowuje do odbioru następnej relacji.

Pobudzające imaginację wzmianki o krajobrazie mogą ponadto służyć przybliżeniu ukazywanej rzeczywistości. Dzieje się tak zwłaszcza wówczas, gdy przytaczający je Sewilczyk stosuje wyrażenia deiktyczne, zdradzające jego obecność w świecie utworu, a zatem uświadamiające odbiorcy, że świat ten nie jest przestrzenią odległą w czasie i przestrzeni, że trwa *on hic et nunc*, że do niego zarówno Izydor, jak też jego czytelnicy należą:

„[Józef] został pochowany w Egipcie; jego kości synowie Izraela przenieśli do Sychem, rodzinnej [miejscowości] jego ojca Jakuba, którą Grecy nazywają Sycymą; jest to zaś **dzisiejsze** (*quae nunc vocatur*) Neapolis, miasto samarytańskie, gdzie **do dzisiaj** (*usque hodie*) oglądać można jego grobowiec” (10, 3).

„[Aaron] zmarł, zgodnie z przepowiednią Pana, na górze Hor, która leży niedaleko od Petry, wspaniałego miasta w Arabii; tam też leży pogrzebana jego siostra Maria, [w okolicy,] gdzie **jeszcze aż do dziś** [*etiam et nunc usque*]

²⁴ J. Orlandis, *Las peregrinaciones en la religiosidad medieval*, „Principe de Viana. Anejó” 2-3 (1986) s. 610; Guriewicz, *Kategorie*, s. 76-78.

²⁵ Guriewicz, *Kategorie*, s. 64-66; J. Strzelczyk, *Odczuwanie przyrody we wcześniejszym średniowieczu*, w: J. Strzelczyk, *Średniowieczny obraz świata*, Poznań 2004, s. 24-29.

pokazują skałę, którą Mojżesz uderzył, aby zapewnić spragnionemu ludowi wodę. Miejsce to znajduje się natomiast na kresach Idumei” (26, 2).

„[Jozue] stał na czele Izraela przez 27 lat, zmarł mając 110 lat i został pogrzebany w Timnat-Serach, swoim mieście, położonym na północnym zboczu góry Gaasz²⁶, tam też **dziś (hodie)** pokazują jego wspinały pomnik; [to miejsce] znajduje się natomiast w posiadaniu plemienia Dana” (27, 2).

Mówiąc *hodie*, Izydor łamie iluzję zanurzenia w biblijne dzieje. Uwierzytelnia opowieść o życiu i śmierci konkretnego bohatera, którego pomnik wciąż można zobaczyć, jak również całą narrację, gdyż przenosi punkt odniesienia do świata czytelnika. Mapa, którą kreśli, zaznaczając na niej nawet obiekty niewiele znaczące, potoki i drzewa, ma prowadzić do wyobrażenia wciąż istniejących miejsc pamiętających biblijnych protagonistów, a także – podobnie do wielu znanych nam średniowiecznych map²⁷ – do kontemplacji wielkich dzieł Ducha Bożego, sprawcy historii zbawienia, w której uczestniczą Sewilczyk, jego bohaterowie i czytelnicy. Albowiem wychowując, kształcąc, a nawet bawiąc czytelnika, autor *De ortu et obitu patrum* niezmiennie przekazuje mu prawdę o zbawieniu, która ma prowadzić go do pełni Bożego życia.

De ortu et obitu patrum to zbiór żywotów wybitnych biblijnych bohaterów. Zgodnie z konwencją tradycji hagiograficznej mają one kształtować chrześcijańską postawę czytelnika, przekazując mu w tym celu informacje o postaciach, które winien naśladować, jak też dostarczając przeżyć emocjonalnych i estetycznych. Izydor aktualizuje reguły gatunku, jednak niekiedy łamie wynikające z nich ograniczenia, gdy podaje także wiadomości, które nie są niezbędne do scharakteryzowania prezentowanych bohaterów. Odstępstwa te są nieliczne, ale zasługują na uwagę, gdyż zdradzają cechującą Sewilczyka ciekawość świata, szerokość jego spojrzenia na dzieje, a także wyróżniający go spośród wielu współczesnych mu pisarzy zmysł przyrody. Sprawiają ponadto, że zbiór barwnych, mistrzowsko dopracowanych żywotów zaskakuje wnikliwego odbiorcę treściami, których pojawienia się ten nie oczekuje, zapewniając mu w ten sposób niebanalną, pełną odkryć, olśnień i wzruszeń rozrywkę.

²⁶ Przekład toponimów za: P.C. Bosak, *Wszystkie miejsca biblijne. Słownik-konkordancja*, Kraków 2017, s. 1007.

²⁷ D. Woodward, *Reality, Symbolism, Time, and Space in Medieval World Maps*, „Annals of the Association of American Geographers” 75 (1985) s. 514.

Persuasive, Communicative and Recreative Elements of Isidore of Seville's Treatise *De ortu et obitu Patrum*

(summary)

Writing *On the Lives and Deaths of the Fathers* Isidore refers to the hagiographic tradition, taking over both its compositional patterns and its purposes. Composed by him biographies of outstanding biblical figures first of all serve his recipient as a source of spiritual edification. Persuasive, communicative and recreative functions, as well as being in the service of them poetic one, are realized in different parts of relations with different intensity, leading – according to the convention of hagiography – to the accomplishment of reader's salvation. Derogating from the rules of the genre, Isidore transmits some information, which is not necessary for the heroes' characterization. By acting in this way he both demonstrates his curiosity, broadness of the worldview, sensitivity to the beauty of nature and provides his reader with enjoyment.

Keywords: Isidore of Seville; Bible; *On the Lives and Deaths of the Fathers*; medieval hagiography; saints; communication; persuasion; functions of literary text

Perswazyjne, komunikacyjne i rekreacyjne elementy traktatu Izydora z Sewilli *O narodzinach i śmierci świętych ojców*

(streszczenie)

Tworząc *De ortu et obitu Patrum*, Izydor nawiązuje do tradycji hagiograficznej, przejmując zarówno wypracowane przez nią wzorce kompozycyjne, jak też cele. Ułożone przez niego żywoty wybitnych biblijnych postaci w pierwszej kolejności służą zbudowaniu czytelnika. Funkcje perswazyjna, komunikacyjna i rekreacyjna wraz ze służebną wobec nich funkcją poetycką są z różnym natężeniem realizowane w różnych częściach relacji, prowadząc – zgodnie z konwencją przyjętą w hagiografii – ku realizacji dzieła zbawienia w życiu czytelnika. Odstępując od wymogów gatunku, Izydor przekazuje również informacje nieprzydatne do charakteryzacji prezentowanych postaci. Ich obecność w tekście świadczy o jego ciekawości świata, uniwersalistycznym spojrzeniu na dzieje oraz zmyśle natury, stanowi też o dodatkowej atrakcyjności utworu dla czytelnika.

Słowa kluczowe: Izydor z Sewilii; Biblia; *De ortu et obitu Patrum*; hagiografia średnio-wieczna; święci; komunikacja; perswazja; funkcje tekstu literackiego

Bibliografia

Źródła

Pismo Święte

Biblia Sacra Vulgata, ed. R. Weber – R. Gryson – B. Fischer – H.I. Frede, Deutsche Bibelgesellschaft, editio quinta, Hardcover 1983.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów tyńskich, Poznań 2008 (Biblia Tysiąclecia).

Pisma autorów starożytnych

Isidoro de Sevilla, *De ortu et obitu Patrum. Vida y muerte de los santos*, introducción, edición crítica y traducción, Collection Auteurs Latins du Moyen Âge, Paris 1985.
Sanctus Isidorus Episcopus Hispalensis, *Chronica*, ed. J. C. Martin, CCL 112, Turnholti 2003.

Isidore de Séville, *Étymologies. Livre I: La grammaire*, texte établi, traduit et commenté par O. Spevak, Collection Auteurs Latins du Moyen Âge, Paris 2020.

Isidore of Seville, *Etymologies. Book II: Rhetoric*, edited and translated with annotations by P.K. Marshall, Collection Auteurs Latins du Moyen Âge, Paris 1983.

Opracowania

Aurov O.V., *Istoriâ svâtyh: žanrovye i istočnikovedčeskie aspekty ispanskoj agiografii do 1000 goda*, w: *Pamât' i identičnoct': osobennosti istoriopisaniâ v Antičnosti, v Srednie veka i rannee Novoe vremâ*, red. P.N. Lebedev, Moskva 2019, s. 130-144.

Bosak P.C., *Wszystkie miejsca biblijne. Słownik-konkordancja*, t. 1-2, Kraków 2017.

Chaparro Gómez C., *Introducción*, w: Isidoro de Sevilla, *De ortu et obitu Patrum. Vida y muerte de los santos*, introducción, edición crítica y traducción, Collection Auteurs Latins du Moyen Âge, Paris 1985, s. 1-101.

Díaz Y Díaz M.C., *Introducción general a San Isidoro de Sevilla*, w: San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, por J. Oroz Reta, M.-A. Marcos Casquero: edición bilingüe, texto latino, versión española y notas, t. 1, Biblioteca de Autores Cristianos 433-434, Madrid 1982, s. 1-257.

Efimov A.S., *Agiografiâ i pedagogika rannego srednevekov'â*, „Vestnik Russkoj hristianskoj gumanitarnoj akademii” 16/1 (2015) s. 238-250.

Farmhouse Alberto P. – Chiesa P. – Goulet M., *Foreword*, w: *Understanding Hagiography. Studies in the Textual Transmission of Early Medieval Saints' Lives*, red. P. Farmhouse Alberto – P. Chiesa – M. Goulet, Firenze 2020, s. VII-VIII.

Fontaine J., *Isidore de Séville. Genèse et originalité de la culture hispanique au temps de Wisigoths*, Turnhout 2001.

Guriewicz A., *Kategorie kultury średniowiecznej*, tł. J. Dancygier, Warszawa 1976.

Henriet P., *Remarques sur les origines et sur l'importance des recueils de „Vitae partum” dans le monde latin*, w: *Understanding Hagiography. Studies in the Textual Transmission of Early Medieval Saints' Lives*, red. P. Farmhouse Alberto – P. Chiesa – M. Goulet, Firenze 2020, s. 191-209.

Korolko M., *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1990.

Korpanty J., *De alliterationibus in initiis versuum obviis*, w: J. Korpanty, *Studies in the Sound Instrumentation in Latin Literature*, Kraków 2014, s. 79-84.

- Korpanty J., *De peculiari quadam alliteratione latina* [sic!], w: J. Korpanty, *Studies in the Sound Instrumentation in Latin Literature*, Kraków 2014, s. 48-68.
- Krynicka T., *Izydora z Sewilli „O narodzinach i śmierci świętych ojców”: kompendium biblijnej wiedzy oraz wademekum postępowania chrześcijanina*, „Biografistyka pedagogiczna” 5/1 (2020) s. 95-107.
- Krynicka T., *Izydora z Sewilli „O narodzinach i śmierci świętych ojców”: kompozycja traktatu*, *Vox Patrum* 73 (2020) s. 95-122.
- Ledzińska A., *Gramatyka wobec sztuk wyzwolonych w pismach Izydora z Sewilli. „Origo et fundamentum liberalium litterarum”*, Kraków 2014.
- Mayen J., *O stylistyce utworów mówionych*, Wrocław 1972.
- Orlandis J., *Las peregrinaciones en la religiosidad medieval*, „Principe de Viana. Anejo” 2-3 (1986) s. 607-614.
- Pszczółowska L., *Instrumentacja dźwiękowa*, Wrocław 1977.
- Strzelczyk J., *Odczuwanie przyrody we wcześniejszym średniowieczu*, w: J. Strzelczyk, *Średniowieczny obraz świata*, Poznań 2004, s. 23-35.
- Szewczyk L., *Homilia jako miejsce zastosowania zasad retoryki. Nowe poszukiwanie wzajemnych relacji*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 36/1 (2003) s. 127-136.
- Velázquez Soriano I., *La literatura hagiográfica. Presupuestos básicos y aproximación a sus manifestaciones en la Hispania visigoda*, León 2007.
- Witkowska A., *Hagiografia*, EK VI 475-481.
- Woodward D., *Reality, Symbolism, Time, and Space in Medieval World Maps*, „Annals of the Association of American Geographers” 75 (1985) s. 510-521.

Mirosław J. Leszka¹

Przywódcy powstania Izauryjczyków w latach 492-498²

Anastazjusz, następca wywodzącego się z Izaurii cesarza Zenona³, za panowania którego środowisko izauryjskie osiągnęło znaczne wpływy, tak w armii, jak i w administracji cesarstwa bizantyńskiego, podjął jeszcze w 491 roku, po umocnieniu się na tronie, działania przeciw Izauryjczykom. Niektórzy uczeni wiążą to posunięcie nowego władcy z datowanymi na 491 rok rozruchami, które miały miejsce w hipodromie⁴. Bez względu na to, czy

¹ Prof. dr hab. Mirosław J. Leszka, profesor w Katedrze Historii Bizancjum na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Łódzkiego; email: miroslaw.leszka@uni.lodz.pl; ORCID: 0000-0003-2643-4520.

² Niniejszy tekst powstał w ramach projektu sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji nr DEC-2018/31/B/HS3/03038 (Wschodniorzymskie elity wojskowe od Teodozjusza II do Anastazjusza I (408-518). Studium społeczno-polityczne).

³ Najpełniejszy obraz panowania cesarza Zenona, zob. R. Kosiński, *The Emperor Zeno. Religion and Politics*, Cracow 2010; P. Crawford, *Roman Emperor Zeno. The Perils of Power Politics in Fifth-Century Constantinople*, Yorkshirde – Philadelphia 2019.

⁴ Na przykład: E.W. Brooks, *The Emperor Zeno and the Isaurians*, „English Historical Review” 8 (1893) s. 231-232; J. Kulakovskij, *Istorija Vizantii*, t. 1, London 1973, s. 462; W. Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, Stanford 1997, s. 165. Najpełniejszy obraz tego, co rozegrało się wówczas w hipodromie, dają: Marcellinus Comes, *Chronicon*, a. 491, 2 (doszło do wybuchu niezadowolenia wśród konstantynopolitańczyków, w efekcie czego duża część miasta wraz z hipodromem została ogarnięta pożarem); Ioannes Antiochenus, *Fragmenta*, 239, 2 (wystąpienie stołecznej ludności było spowodowane niepopularnymi decyzjami Juliana, prefekta miasta. Dotyczyły one przedstawień teatralnych. Zebrany w hipodromie lud żądał od cesarza odwołania Juliana. Anastazjusz wysłał przeciw buntownikom wojsko. Doszło do walk, podczas których podłożono ogień w hipodromie i zaczęto obalać posągi cesarskie. Anastazjuszowi udało się spacyfikować buntowników. Cesarz sądząc, że zamieszki były wynikiem spisku Izauryjczyków, polecił im opuścić Konstantynopol, pozwalając jednocześnie zachować godności i majątki. Następnie – jako że opóźniali się z wypełnieniem rozkazu – pod-

zajścia w hipodromie były tylko pretekstem⁵ do usunięcia Izauryjczyków ze stolicy i pozbawienia ich dotychczasowych wpływów czy też odpowiedzialności na ich rzeczywiste antycesarskie działania, to one doprowadziły do załamania się ich pozycji, którą osiągnęli za czasów Zenona.

Nie wydaje się, żeby powstanie Izauryjczyków⁶ było bezpośrednią odpowiedzialnością na zmianę na cesarskim tronie i rozpoczęło się na wieść o wyniesieniu Anastazjusza⁷. Bardziej prawdopodobne jest, że było następstwem

jął bardziej zdecydowane kroki. Wypędził Longina, brata cesarza Zenona, do Tebaidy, jego matkę, żonę i córkę zaś – do klasztoru Brochthii w Bitynii. Longina z Kardali, jak i Atenodora, wyróżniającego się członka senatu i wielu innych Izauryjczyków, wygnał do Izaurii i pozbawił majątków). Por. B. Croke, *Commentary*, w: Marcellinus Comes, *Chronicon*, s. 126; F.K. Haarer, *Anastasius I. Politics and Empire in the Late Roman World*, Cambridge 2006, s. 22-23, 225; P. Filipczak, *Julian, prefekt Konstantynopola*, w: *Hortus historiae. Księga pamiątkowa ku czci profesora Józefa Wolskiego w setną rocznicę urodzin*, red. E. Dąbrowa – M. Dzielska – M. Salamon – S. Sprawski, Kraków 2010, s. 667-683. Wydarzenie to analizowałem w tekście: M.J. Leszka, *Dzieje Longina, brata cesarza Zenona*, w: *Hortus historiae. Księga pamiątkowa ku czci profesora Józefa Wolskiego w setną rocznicę urodzin*, red. E. Dąbrowa – M. Dzielska – M. Salamon – S. Sprawski, Kraków 2010, s. 659-661.

⁵ Jan z Antiochii (Ioannes Antiochenus, *Fragmenta*, 239, 3) napisał, że cesarz, sądząc (κρίνων), że za zamieszkami stali Izauryjczycy, podjął decyzję o ich usunięciu z Konstantynopola. Można z tego wnosić, że Anastazjusz nie miał w tej kwestii pewności. Por. Theodorus Lector, *Historia ecclesiastica*. 449: „Ponieważ Izauryjczycy dopuszczali się w Konstantynopolu licznych niegodziwych i nieludzkich czynów, Anastazjusz wygnał wszystkich z Królowej [miast]” (tł. R. Kosiński, A. Szopa, K. Twardowska, *Historie Kościoła Jana Diakrinenosa i Teodora Lektora*, Kraków 2019, s. 277).

⁶ Na temat powstania Izauryjczyków, patrz C. Capizzi, *L'Imperatore Anastasio I (491–518). Studio sulla sua vita, la sua opera e la sua personalita*, Roma 1969, s. 94-99; N. Lenski, *Assimilation and Revolt in the Territory of Isauria, from the 1st Century to the 6th Century AD*, „Journal of the Economic and Social History of the Orient” 42/2 (1999) s. 428-430, 440-441; A.D. Lee, *The Eastern Empire: Theodosius to Anastasius*, w: *The Cambridge Ancient History*, t. 12, ed. Av. Cameron – B. Ward-Perkins – M. Whitby, Cambridge 2000, s. 52-53; K. Feld, *Barbarische Bürger: die Isaurier und das Römische Reich*, Berlin 2005, s. 332-338; Haarer, *Anastasius I*, s. 11-28; M. Meier, *Anastasios I. Die Entstehung des Byzantinischen Reiches*, Stuttgart 2009, s. 75-83.

⁷ Tak sądzą np. J.B. Bury, *History of the Later Roman Empire from the Death of Theodosius I. to the Death of Justinian*, t. 1, New York 1958, s. 423; E. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, t. 2: *De la disparition de l'Empire d'Occident à la mort de Justinien (476-465)*, Paris – Bruxelles – Amsterdam 1949, s. 83; Kulakovskij, *Istorija*, s. 463; Haarer, *Anastasius I*, s. 23-24, przyp. 66. Przekaz Jana z Antiochii wbrew twierdzeniom uczonych nie pozwala na tak jednoznaczne datowanie początków powstania. O tym, że wybuchło ono po wypędzeniu Izauryjczyków z Konstantynopola, zob. Theophanes, *Chronographia*, AM 5985, s. 137; Evagrius Scholasticus, *Historia ecclesiastica* III 35.

represji wymierzonych w elitę izauryjską (wypędzenie z Konstantynopola, pozbawienie stanowisk i majątków), jak również działań, które w jakimś stopniu dotykały szersze grupy Izauryjczyków⁸. Anastazjusz polecił bowiem zniszczyć twierdzę Papyrion, jak również pozbawił Izaurię 1500 funtowej „dotacji” w złocie, którą otrzymywała corocznie od 484 roku. Takie postępowanie cesarza musiało wzbudzić niezadowolenie Izauryjczyków. Wydaje się, że gdyby powstanie wybuchło przed rozruchami w Konstantynopolu, to cesarz nie zdecydowałby się puścić wolno Izauryjczyków mieszkających w stolicy, a przede wszystkim dostojników związanych ze starym reżimem. Byli przecież ze względu na swoje doświadczenie w służbie państwowej, bogactwo i autorytet naturalnie predestynowani do zajęcia miejsca przywódców buntu. Jest wielce prawdopodobne, że Anastazjusz, zezwalając Izauryjczykom powrócić do siebie, nie wiedział, aby w ich ojczystej ziemi wybuchło powstanie. Wydaje się, że rozpoczęło się ono tuż przed ich powrotem lub wkrótce po nim, w początkach 492 roku⁹. Wśród przywódców powstania znaleźli się Longin z Kardali, Linginis, Konon, syn Fuscjana, dwóch Atenodorów oraz Longin z Selinus¹⁰, a w późniejszym czasie dołączył do nich Indes. To oni są bohaterami niniejszego tekstu.

Przedstawienie wzmiankowanych powyżej postaci, związanych z powstaniem izauryjskimi, wymaga, jak się wydaje, choćby skrótego ukazania losów tego ostatniego. Zbuntowanym Izauryjczykom w samym początku działań antycesarskich udało się zgromadzić spore siły składające się tak z Izauryjczyków, jak i Rzymian. Jan z Antiochii szacuje je na 100 tysięcy, Teofanes zaś – na 150 tysięcy. Zarówno jedna, jak i druga liczba jest z pewnością zdecydowanie przesadzona¹¹. Oddziały buntowników złupiły szereg miast w prowincjach graniczących z Izaurią. W odpowiedzi na te wydarzenia Anastazjusz wysłał do Izaurii wojska, na czele których

⁸ Musiało ono rozpocząć się w jakiś czas po konstantynopolińskich rozruchach, które datować należy między majem (Anastazjusz rozpoczął rządy 11 kwietnia) a końcem sierpnia (względnie grudnia) 491 roku. Na temat datowania tego wydarzenia, zob. Filipczak, *Julian*, s. 479.

⁹ Zob. Croke, *Commentary*, s. 107.

¹⁰ Ioannes Antiochenus, *Fragmenta* 239, 5; Theophanes, *Chronographia*, AM 5985, s. 137-138.

¹¹ Ioannes Antiochenus, *Fragmenta* 239, 5; Theophanes, *Chronographia*, AM 5985, s. 137 (ten autor mówi, że siły powstańcze składały się z barbarzyńców). Por. Marcellinus Comes, *Chronicon*, a. 492; Evagrius Scholasticus, *Historia ecclesiastica* III 35; Ioannes Malalas, *Chronographia* XVI 3; Jordanes, *Romana* 355; Theodorus Lector, *Historia ecclesiastica* 449.

postawił Jana Scytę oraz Jana Kyrtośa¹². Do pierwszego starcia buntowników z siłami cesarskimi doszło we Frygii pod Kotyaeum (dziś Kütahya)¹³. Izauryjczycy mimo przewagi liczebnej¹⁴ zostali pokonani, ponosząc znaczne straty. Wśród ofiar znalazł się Linginis, jeden z przywódców powstania¹⁵. Wojska izauryjskie po przegranej bitwie wycofały się na własne terytorium, bez oporu ze strony wojsk cesarskich, co może oznaczać, że mimo niepowodzenia siły izauryjskie nadal były znaczne i że zachowały wartość bojową. Teofanes pisze, że siły cesarskie mogły dobić pokonanego przeciwnika, gdyby nie to, że zajęły się zbieraniem łupów¹⁶. Jan z Antiochii, w odróżnieniu od Teofanesa, wspomina o tym, że armia cesarska ścigała Izauryjczyków aż do Taurusu, ale, jak można mniemać, bez jakichś sukcesów, skoro za godne odnotowania uznaje jedynie fakt, iż u stóp Taurusu zatrzymała się ona na leża zimowe.

Według Teofanesa Izauryjczycy wykorzystali zwłokę w działaniach wojsk cesarskich na przygotowanie się do dalszych walk. Umocnić mieli m.in. twierdze na terenie Taurusu strzegące dostępu do ich ziem¹⁷. Kolejny epizod w zmaganiach sił cesarskich z Izauryjczykami rozegrał się w roku następnym pod Klaudiopolem¹⁸. Twierdza ta wpadła w ręce oddziału dowodzonego przez Diogeniana, a następnie została oblężona przez siły

¹² Źródła (Theophanes, *Chronographia*, AM 5985–5986, s. 138; Ioannes Antiochenus, *Fragmenta* XVI 3) wspominają jako jednego z wodzów również *comes scholarum* Diogeniana (zwanego Diogenes), krewnego cesarzowej Ariadny. Na temat udziału Jana Scyty w tłumieniu powstania, zob. M.J. Leszka, *John the Scythian – a Slayer of Usurpers and the Isaurians*, „*Studia Ceranea*” 10 (2020) s. 389-393. O roli Jana Kyrtośa w walkach z Izauryjczykami, zob. M.J. Leszka, *Jan Kyrtoś – pogromca Izauryjczyków*, w: *W kręgu antycznych politei. Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Janowi Ilukowi*, red. W. Gajewski – I. Milewski, Gdańsk 2017, s. 207-212.

¹³ Na temat Kotyaeum, patrz: K. Bielke – N. Mersich, *Phrygien und Pisidien*, Wien 1990, s. 154 (= *Tabula Imperii Byzantini* VII).

¹⁴ Według Jana z Antiochii siły cesarskie miały liczyć ok. 2 tys. żołnierzy. Wśród nich znajdowali się m.in. Hunowie, Goci i Besowie (Ioannes Antiochenus, *Fragmenta* 239, 5; Ioannes Malalas, *Chronographia* XVI 3). Słusznie zauważa F.K. Haarer (*Anastasius I*, s. 24, przyp. 69), że wskazanie na tak wielką dysproporcję sił ma na celu podkreślenie wyjątkowości zwycięstwa Rzymian. Kwestia datowania bitwy, zob. Brooks, *The Emperor Zeno*, s. 234; Haarer, *Anastasius I*, s. 25, przyp. 73.

¹⁵ Ioannes Antiochenus, *Fragmenta* 239, 5; Theophanes, *Chronographia*, AM 5985, s. 138.

¹⁶ Theophanes, *Chronographia*, AM 5985, s. 138.

¹⁷ Theophanes, *Chronographia*, AM 5985, s. 138.

¹⁸ Na temat Klaudiopola, zob. F. Hild – H. Hellenkemper, *Kilikien und Isaurien*, Wien 1990, s. 307-308 (= *Tabula Imperii Byzantini* V).

izauryjskie. Oblężenie trwało na tyle długo, że obrońcom zaczęło brakować żywności. Z odsieczą podążył ze swoimi ludźmi Jan Kyrtos. Udało mu się przejść niepostrzeżenie przez góry i z zaskoczenia zaatakować oblegających. Jego siły zostały wsparte przez żołnierzy Diogeniana. Izauryjczycy zostali wzięci w dwa ognie. Bitwa zakończyła się pełnym sukcesem strony cesarskiej¹⁹. Wówczas to śmiertelnie ranny został Konon, jeden z liderów buntu²⁰. Teofanes ocenia bitwę pod Klaudiopolem jako wielkie zwycięstwo wojsk cesarskich²¹. Jednak nie odbrała ona Izauryjczykom woli walki, skoro powstanie trwało jeszcze kilka lat, czemu sprzyjał górzysty teren²². W rękach Izauryjczyków pozostawały trudne do zdobycia twierdze. Sporą rolę w tym czasie spełniał Longin z Selinus, który poprzez port w Antiochii zaopatrywał walczących pobratymców w żywność. Źródła nie przekazują szczegółów prowadzonych przez kilka lat walk. Ich uwagę przyciągnęły dopiero ostatnie jego akordy. W 497 roku Jan Scyta obległ Longina z Kardali w nieznanej z nazwy twierdzy izauryjskiej. Oblężenie zakończyło się sukcesem wojsk cesarskich, w których ręce wpadli Longin z Kardali wraz ze swoimi towarzyszami²³. W 498 roku rozegrał się ostatni akord powstania. Longin z Selinus został pojmany w Antiochii am Kragos przez komesa Pryskosa²⁴. Z rozkazu Jana Kyrtoza został przewieziony do Konstantynopola. Towarzyszył mu Indes, inny z przywódców powstania, który prawdopodobnie został wzięty do niewoli przez samego Jana²⁵.

Stosunkowo długi czas trwania insurekcji izauryjskiej był konsekwencją przede wszystkim trudnych warunków terenowych, które ułatwiały bronienie się w rozmieszczonych w górach twierdzach, a utrudniały ich zdobywanie. Po bitwie pod Klaudiopolem w 493 roku zmagania nabrały partyzanckiego charakteru, nie dochodziło do walk na otwartym polu. Wojska cesarskie powoli zdobywały poszczególne punkty oporu. Ostatnie,

¹⁹ Opis kampanii klaudiopolskiej, zob. Theophanes, *Chronographia*, AM 5986, s. 138.

²⁰ Theophanes, *Chronographia*, AM 5986, s. 138. Por. Ioannes Malalas, *Chronographia* XVI 3 (autor wiąże jednak ten epizod z bitwą pod Kotyaeum).

²¹ Theophanes, *Chronographia*, AM 5986, s. 138.

²² Kwestia długości trwania izauryjskiego powstania jest sprawą dyskusyjną. Źródła są w tej materii dość rozbieżne, wskazując na lata 495, 497, 498. Na ten temat, zob. Haarer, *Anastasius I*, s. 26, przyp. 77.

²³ Theophanes, *Chronographia*, AM 5988, p. 139-140; Evagrius Scholasticus, *Historia ecclesiastica* III 35; Marcellinus Comes, *Chronicon*, a. 497, 3.

²⁴ Marcellinus Comes, *Chronicon*, a. 498. Na temat Antiochii am Kragos, zob. Hild – Hellenkemper, *Kilikien*, s. 191-193. Na temat stłumienia powstania, patrz także: Victor Tunnunensis, *Chronicon*, a. 495; Ioannes Malalas, *Chronographia* XVI 3.

²⁵ Evagrius, *Historia ecclesiastica* III 35.

jak wskazano powyżej, zdobyte zostały w 498 roku. Po stłumieniu powstania cesarz Anastazjusz w ramach represji przeprowadził przesiedlenie części Izauryjczyków do Tracji i polecił zniszczyć izauryjskie twierdze²⁶.

1. Longin z Kardali

Longin z Kardali²⁷ pojawia się na scenie historycznej w 484 roku w kontekście wyznaczenia go *magistrem officiorum*²⁸. Jan z Antiochii wiąże jego nominację na to stanowisko z dotarciem do Konstantynopola wieści o zwycięstwie wojsk cesarskich nad oddziałami uzurpatora Leoncjusza i jego patrona Illusa oraz ucieczce tych ostatnich do twierdzy Papyryon²⁹. Ten sam Jan z Antiochii mówi o 61-dniowych rządach Leoncjusza³⁰. Skoro jego proklamacja cesarska miała miejsce 19 lipca 484 roku, to bitwę, któ-

²⁶ Na temat represji, zob. Haarer, *Anastasius I*, s. 27-28; Ph. Pilhofer *Das frühe Christentum im kilikisch-isauryischen Bergland. Die Christen der Kalykadnos-Region in den ersten fünf Jahrhunderten*, Berlin – Boston 2018, s. 48. Przesiedlenie Izauryjczyków do Tracji służyć miało wzmocnieniu obrony granicy na Dunaju przed atakami barbarzyńców. Mogli być również użyteczni w razie zagrożenia Konstantynopola. Izauryjczycy służyli w armii cesarskiej, za Anastazjusza walczyli przeciw buntownikowi Witalianowi (Haarer, *Anastasius I*, s. 27), za Justyniana brali udział w zmaganiach z Gotami w Italii. Zob. Feld, *Barbarische Bürger*, s. 340-342.

²⁷ Passus o Longinie z Kardali stanowi przereklamowaną i zmienioną, za zgodą współautorki, wersję fragmentu artykułu: M.B. Leszka – M.J. Leszka, *Longinus of Cardala. Leader of Isaurian Revolt (492–497)*, w: *Within the Circle of Ancient Ideas and Virtues. Studies in Honour of Professor Maria Dzielska*, red. K. Twardowska – M. Salamon – S. Sprawski – M. Stachura – S. Turlej, Kraków 2014, s. 391-398.

²⁸ Ioannes Antiochenus, *Fragmenta* 237, 6. Jan z Antiochii określa Longina jedyńm mianem μάγιστρος. Zapewne chodzi tu o stanowisko magistra *officiorum*. Świadczy o tym przekaz Ewagiusza (Evagrius Scholasticus, *Historia ecclesiastica* III 29), wedle którego Longin był dowódcą oddziałów gwardii pałacowej. Takie uprawnienia wchodziły w skład obowiązków spoczywających właśnie na magistrze *officiorum*. Na temat oddziałów będących w dyspozycji magistra *officiorum*, zob. M. Clauss, *Der magister officiorum in der Spätantike (4.-6. Jahrhundert). Das Amt und sein Einfluß auf die kaiserliche Politik*, München 1980, s. 40-45. Ewagiusz w tym przypadku myli co prawda Longina z Kardali z Longinem, bratem Zenona, ale o tym ostatnim wiemy, że nie sprawował tego urzędu. Na temat kariery Longina, brata Zenona, zob. Leszka, *Dzieje*, s. 651-666.

²⁹ Na temat losów uzurpacji Leoncjusza i Illusa, zob. Brooks, *The Emperor Zeno*, s. 222-231; Feld, *Barbarische*, s. 269-277; Kosiński, *The Emperor Zeno*, s. 147-176; A. Kiel-Freytag, *Betrachtungen zur Usurpation des Illus und des Leontius (484-488 n. Chr.)*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 174 (2010) s. 291-301; Crawford, *Roman*, s. 190-202.

³⁰ Ioannes Antiochenus, *Fragmenta* 237, 5.

rej dokładne miejsce nie jest znane (najprawdopodobniej rozegrała się na terenie Izaurii³¹, może w pobliżu Seleucji na wybrzeżu³²), należałoby datować na koniec drugiej dekady września 484 roku. Można by w takim razie umiejscowić uczynienie Longina magistrem w październiku tegoż roku. Nie wiemy, jakie względy zadecydowały o powierzeniu mu tej funkcji³³. O jego wcześniejszej karierze nie mamy żadnych informacji. Można jedynie przypuszczać, że był już człowiekiem doświadczonym w służbie państwowej, trudno bowiem sobie wyobrazić, żeby tak ważny urząd jak *magisterium officiorum* został powierzony komuś, kto był na początku swojej kariery. Warto podkreślić, że to właśnie stanowisko otrzymał swego czasu Illus za pomoc, której udzielił Zenonowi w jego powrocie do władzy w 476 roku³⁴. Illus piastował je przez blisko 6 lat, a losy jego współpracy z Zenonem³⁵ musiały zapewne nauczyć tego ostatniego, by *magistrem officiorum* uczynić człowieka z jednej strony doświadczonego, ale z drugiej strony w pełni lojalnego i bez wygórowanych ambicji, a do tego zawdzię-

³¹ G. Downey, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton – New Jersey 1961, s. 495-496, przyp. 10; Kosiński, *The Emperor Zeno*, s. 149. Niektórzy uczeni uważają, że bitwa odbyła się w pobliżu Antiochii. Np. K. Twardowska, *Rzymski Wschód w latach 395-518*, w: *Świat rzymski w V wieku*, red. R. Kosiński – K. Twardowska, Kraków 2010, s. 111; Crawford, *Roman*, s. 198-199.

³² R.C. McCail, *P. Gr. Vindob. 29788C: hexameter encomium on an un-named emperor*, „Journal of Hellenic Studies” 98 (1974) s. 54.

³³ Budzi wątpliwości funkcjonująca w nauce hipoteza, że Longin, jak również wzmiankowany przez Jana z Antiochii Kottomenes, promowany na stanowisko *magister militum praesentalis* otrzymali swoje nominacje w nagrodę za opuszczenie obozu Leoncjusza i Illusa (np. Kosiński, *The Emperor Zeno*, s. 149, przyp. 14). Jan z Antiochii nie wspomina o jakichkolwiek ich zasługach dla cesarza w kontekście stłumienia uzurpacji. Przypomnieć również trzeba, że Zenon miał nie najlepsze doświadczenia z osobami, które wynagrodził za przejście na swoją stronę w czasie uzurpacji (przypadki Armatusa i Illusa). Można również stwierdzić, że zarówno los Armatusa, jak i Illusa stanowił przestrożę dla tych, którzy najpierw opuścili Zenona, a następnie chcieli wrócić do jego obozu. Być może fakt, iż decyzje zostały podjęte przez cesarza na wieść o sukcesie w zmaganiach z Leoncjuszem i Illusem, były zwykłą koincydencją czasową lub konsekwencją (to w przypadku Longina) śmierci Jana, dotychczasowego *magistra officiorum*, w przypadku Kottomenesa zaś – potrzebą wypełnienia luki po Trokundesie, który wsparł bunt Illusa, swojego brata.

³⁴ H. Elton, *Illus and the Imperial Aristocracy under Zeno*, „Byzantion” 70 (2000) s. 393; M.J. Leszka, *Illus Izauryjczyk wobec uzurpacji Bazyliskosa*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Historica” 80 (2005) s. 45-53.

³⁵ Na temat relacji między Illusem i Zenonem, zob. M.J. Leszka, *Kilka uwag na temat losów Illusa Izauryjczyka w latach 479-484*, „Meander” 62 (2007) s. 99-107.

czającego swoją pozycję przede wszystkim, o ile nie jedynie, cesarskiemu wsparciu.

Longin z Kardali zapewne dysponował takimi kwalifikacjami. Zanim Zenon uczynił go *magistrem officiorum* pełnił zapewne jakąś drugorzędną funkcję, ale pozwalającą na kontakty z cesarzem. Dawałoby to władcy możliwość poznania go i dostrzeżenia jego zdolności. Szansą na rozwój kariery Longina stały się przetasowania wśród izauryjskiej elity, po tym jak Illus zrezygnował z pełnienia funkcji *magistra officiorum* i jako *magister militum per Orientem* udał się, zapewne w 482 roku, na Wschód, zabierając ze sobą wiernych sobie ludzi. Warto jednak zauważyć, że wtedy jeszcze Longin nie został następcą Illusa. Pomiędzy Illusem a Longinem był bowiem jeszcze przynajmniej jeden *magister officiorum*³⁶. Był nim niejaki Jan, o którym nie wiemy nic poza tym, że na jego ręce, jako pełniącego ten urząd, zostało skierowane pochodzące z 1 września 484 roku prawo wydane przez cesarza Zenona³⁷. Jest wielce prawdopodobne, że właśnie Jan był bezpośrednim poprzednikiem Longina. Datę wydania tego prawa należy traktować jako *terminus post quem* nominacji Longina. Uprawdopodobnia ona informację Jana z Antiochii, iż Longin został *magistrem officiorum* w krótkim czasie po decydującej dla losów uzurpacji Leoncjusza i Illusa bitwie.

O sprawowaniu przez Longina stanowiska *magistra officiorum* nie wiemy w zasadzie nic, choć był nim przynajmniej do kwietnia 491 roku, a więc do końca rządów Zenona, a może nawet i trochę dłużej. Swoją funkcję pełnił przez siedem lat, a więc stosunkowo długo³⁸, co może być podstawą do stwierdzenia, że robił to dobrze i zgodnie z oczekiwaniami władcy. Śladem wypełniania przez Longina obowiązków *magistra officiorum* jest fakt skierowania przez Zenona na jego ręce jednego z praw³⁹.

Karierę Longina przerwała śmierć cesarza Zenona. Anastazjusz, jak wspomniano powyżej, podjął represje wobec Izauryjczyków, które dotknęły także Longina. Opuszczenie przez niego Konstantynopola⁴⁰ sta-

³⁶ J.R. Martindale, *Prosopography of the Later Roman Empire*, t. 2: A.D. 395–527, Cambridge 1980, s. 1258.

³⁷ *Codex Iustinianus* XII 21, 8, s. 463.

³⁸ Longin był między 320 a 491 rokiem obok Heliona (414-427) i może Sofroniusza (369-?378) najdłuższym pełniącym to stanowisko.

³⁹ *Codex Iustinianus* XII 29, 3., s. 467. Prawo nie jest datowane.

⁴⁰ Teofanes (Theophanes, *Chronographia*, AM 5984, s. 137) informuje, że przyczyną usunięcia Longina był brak zaufania cesarza do niego. Ten brak zaufania wiąże chronograf z cesarskimi ambicjami brata cesarza Zenona, którego Longin z Kardali miał być przyjacielem (Theophanes, *Chronographia*, AM 5983, s. 135). Kwestię pretendowania Longina, brata Zenona, do następstwa po bracie analizowałem w innym teście (*Dzieje*,

nowiło jednocześnie początek ostatniego, nader dramatycznego etapu w jego życiu. Ten do niedawna wysokiej rangi dostojnik państwowy stał się jednym z liderów antykonstantynopolińskiego powstania. Nie musi budzić specjalnego zdziwienia, że niedawny *magister officiorum* włączył się do rodzącego się buntu czy też sam stał się sprężyną jego wywołania. Zapewne był rozgoryczony tym, w jaki sposób został potraktowany przez Anastazjusza, który nie dość, że pozbawił go stanowiska i nadziei na dalszą karierę, to jeszcze odebrał konstantynopoliński majątek, a i zmusił do opuszczenia stolicy, w której ten na dobre już się zadomowił.

Źródła nie informują o udziale Longina w dwóch najważniejszych dla rozwoju powstania bitwach pod Kotyaeum (492 rok) i Klaudiopolem (493 rok) przegranych przez Izauryjczyków. To najpewniej oznacza, że ze swoimi doświadczeniami jako *magister officiorum* był on politycznym, a nie wojskowym przywódcą powstania. Po wzmiankowanych bitwach powstanie nabrało charakteru wojny partyzanckiej, czemu sprzyjał górzysty teren ich ojczyzny. Ostatni znany nam epizod losów Longina z Kardali rozegrał się zapewne w 497 roku⁴¹, kiedy to został oblężony w jednej z twierdz izauryjskich przez Jana Scytę⁴². Oblężenie zakończyło się sukcesem wojsk cesarskich, w których ręce wpadł Longin wraz ze swoimi towarzyszami. Według Teofanesa Jan Scyta polecił ściąć Longina i jednego z Atenodorów, a ich głowy wysłać do Konstantynopola, gdzie pokazano je w hipodromie w czasie wyścigów wraz z prowadzonymi w kajdanach Izauryjczykami wziętymi do niewoli. Następnie głowy Longina i Atenodora zostały wystawione w Sykach (XIII region Konstantynopola)⁴³.

s. 657-659), wyrażając wątpliwość, co do tego, czy rzeczywiście dążył on do zostania cesarzem. Także wątek przyjaźni z *magistrem officiorum* potwierdza tę hipotezę. Jeśli mając za sobą tak wpływowego dostojnika, dysponującego także realną siłą w postaci żołnierzy gwardii pałacowej, nie zdobył tronu, to tego nie chciał albo był kompletnie nieudolny. Fakt, że Longin z Kardali był przyjacielem brata cesarza Zenona nie jest jednak poświadczony przez inne źródła, choć nie można tego wykluczyć. Musieli się na pewno znać. Znajdowali się w kręgu najbliższych współpracowników Zenona w końcu jego rządów. Jeśli do tego dodać izauryjskie pochodzenie, to uzyskujemy przynajmniej możliwość nawiązania bliższej znajomości.

⁴¹ Gdyby wziąć pod uwagę przekaz Marcellina Komesa (Marcellinus Comes, *Chronicon*, a. 497, 3), który wzmiankuje pojmanie Atenodora, choć nie wspomina o Longinie, to należałoby umiejscawiać to wydarzenie w lecie 497 roku, w każdym razie przed końcem sierpnia tegoż roku.

⁴² Źródła nie informują, o jaką twierdzę chodzi.

⁴³ Theophanes, *Chronographia*, AM 5988, s. 139-140; Evagrius Scholasticus, *Historia ecclesiastica* III 35.

Przegląd nielicznych wzmianek źródłowych dotyczących Longina nie pozwala na bliższe przedstawienie jego losów i dokonań. Pozostanie on dość enigmatycznym dostojnikiem dworu cesarza Zenona i jednym z przywódców powstania Izauryjczyków przeciw Anastazjuszowi I, do tego czasem mylnym z Longinum, bratem cesarza Zenona. Longin jako jeden z liderów powstania nie zapisał się heroicznymi czynami czy sprawnym dowodzeniem wojskiem. Jego pozycja wśród powstańców była chyba konsekwencją niedawnych bliskich związków z Zenonem, izauryjskim cesarzem i być może jego bratem, pełnienia wysokiego urzędu i wreszcie znacznego majątku, o którym zdawkowo mówią źródła⁴⁴.

W jednym ze źródeł zachowała się informacja o wyglądzie Longina, a mianowicie miał on być łysy (φαλακρός)⁴⁵. Czy było to tylko stwierdzenie faktu, czy też przywołanie przez Malalasa, znawcy antycznej fizjonomiki⁴⁶, tej cechy miało nieść czytelnikowi dodatkowe informacje dotyczące osobowości naszego bohatera, trudno orzec.

2. Lilingis

Na temat losów i kariery Lilingisa⁴⁷ wiemy stosunkowo niewiele. Był przyrodnim bratem (z nieprawego łóża) Illusa⁴⁸. W źródłach pojawia się w związku z uzurpacją Illusa i Leoncjusza (484 rok). Wówczas to cesarz Zenon uczynił go w samym początku działań jednym z wodzów, oprócz Konona, syna Fuscjana, stojących na czele oddziałów mających ją tłumić⁴⁹. Nie jest jasne, jakie stanowisko wówczas mu powierzono. Jan z Antiochii określa go mianem stratega, co mogło oznaczać *magistra militum*. Tak je

⁴⁴ Ioannes Antiochenus, *Fragmenta* 239, 3.

⁴⁵ Informację tę podaje: Ioannes Malalas, *Chronographia* XVI 3.

⁴⁶ Na temat stosowania przez Jana Malalasa reguł fizjonomiki, zob. M. Kokoszko, *Descriptions of Personal Appearance In John Malalas' Chronicle*, Byzantina Lodziensia 2, Łódź 1998.

⁴⁷ Podstawowe informacje o tej postaci, zob. Martindale, *Prosopography of the Later Roman Empire*, t. 2, s. 683-684 (*Lilingis*); Ch. Begass, *Die Senatsaristokratie des oströmischen Reiches*, ca. 457-518. *Prosopographische sozialgeschichtliche Untersuchungen*, München 2018, s. 179-180. Jego imię występuje w różnych wersjach (*Longinines*, *Lilingis*, *Ninilingis*, *Lingis*, *Illoulingis*). Być może jest mylny z Indesem. Na ten temat, zob. Haarer, *Anastasius I*, s. 24, przyp. 68.

⁴⁸ Ioannes Antiochenus, *Fragmenta* 237, 2; *Suidae lexicon*, s. 471 (B 279).

⁴⁹ Ioannes Antiochenus, *Fragmenta* 237, 2: στρατηγόν.

rozumie S. Markow⁵⁰. Inni autorzy uważają to za wątpliwe i wskazują, że wówczas pełnił on urząd *comes et praeses Isauriae* lub *comes Isauriae*⁵¹. Kwestii tej przy istniejącym stanie źródeł nie da się jednoznacznie rozstrzygnąć. Zenon musiał mieć zaufanie do Lilingisa mimo jego związków rodzinnych z Illusem, z którym miał przecież walczyć. Może to świadczyć o tym, że Lilingis znajdował się w nie najlepszych relacjach ze swoim przyrodnim bratem, o czym cesarzowi było wiadomo. Wydaje się, że swoje wyniesienie na stanowiska komesa Izaurii zawdzięczał jedynie cesarzowi, stąd wiara Zenona w jego lojalne zachowanie. Nic nie wiemy o udziale Lilingisa w walkach z buntownikami. Główna rola w stłumieniu uzurpacji przypadła, jak powszechnie wiadomo, Janowi Scycie⁵². Jednym, co wydaje się pewne w odniesieniu do roli Lilingisa w tłumieniu uzurpacji, jest to, że nie zawiódł zaufania cesarza, skoro wiadomo, że pełnił urząd komesa Izaurii do końca jego rządów⁵³.

Lilingis kolejny raz pojawia się w źródłach dopiero w związku z wybuchem powstania izauryjskiego. Został wówczas jednym z jego przywódców i, co istotne, współdowodzących siłami powstańców⁵⁴. Świadczy to o tym, że cieszył się on poważaniem wśród swoich pobratymców. Jednoznacznie pisze o tym Jordanes, który stwierdza, że wyróżniał się on wśród Izauryjczyków zarówno w wojnie, jak i w radzie⁵⁵.

Lilingis uczestniczył jako współdowodzący w pierwszym starciu buntowników z siłami cesarskim pod Kotyaeum. Jak wspomiano powyżej, Izauryjczycy mimo przewagi liczebnej⁵⁶ zostali pokonani, ponosząc znaczne straty. Lilingis znalazł w bitwie śmierć⁵⁷, co z pewnością musiało wpłynąć na morale Izauryjczyków, szczególnie że miał być pierw-

⁵⁰ Ioannes Antiochenus, *Fragmenta*, s. 435.

⁵¹ Martindale, *Prosopography of the Later Roman Empire*, t. 2, s. 683 (*praeses et comes Isauriae*); Begass, *Die Senatsaristokratie*, s. 180 (*comes Isauriae*). Por. Feld, *Barbarische*, s. 98-99, 356.

⁵² Na temat roli Jana Scyty w stłumieniu uzurpacji, zob. Leszka, *John the Scythian*, s. 384-389.

⁵³ Theophanes, *Chronographia*, AM 5985, s. 138.

⁵⁴ O pełnieniu przez Lilingisa roli dowódcy wojsk buntowników pisze wyraźnie Teofanes (Theophanes, *Chronographia*, AM 5895, s. 138), który wzmiankuje, że wspomagali go w tym zadaniu Atenodor i Konon. Por. Ioannes Antiochenus, *Fragmenta* 239, 5.

⁵⁵ Jordanes, *Romana*, 355.

⁵⁶ Ioannes Antiochenus, *Fragmenta* 239, 5; Ioannes Malalas, *Chronographia* XVI 3.

⁵⁷ Ioannes Antiochenus, *Fragmenta* 239, 5; Theophanes, *Chronographia*, AM 5985, s. 138; Jordanes, *Romana*, 355; Marcellinus Comes, *Chronicon*, a. 492; Ioannes Malalas, *Chronographia* XVI 3.

szym, który w niej zginął⁵⁸, i to przyczyniło się do zwycięstwa sił cesarskich. Klęska pod Kotyaeum, jedyna zresztą bitwa w całej jego karierze, o której wiemy, że w niej dowodził, nie najlepiej świadczy o jego wodzowskich talentach, jest natomiast zapewne świadectwem osobistego męstwa i dobrze współgra z opinią na jego temat, która znajduje się w *Chronografii* Teofanesa Wyznawcy. Bizantyński chronograf określa go bowiem mianem męża śmiałego, zuchwałego⁵⁹. Z kolei Marcellin Komes charakteryzuje Lilingisa w sposób następujący: „powolny w nogach, lecz najzręczniejszy w siodle”⁶⁰. Powolność musiała być efektem kalectwa. W sposób jednoznaczny pisze o tym Jan Malalas, określając go mianem $\chi\omega\lambda\acute{o}\varsigma$ (‘kaleki, chromy’)⁶¹.

3. Atenodor

Nasza wiedza o Atenodorze jest nader skromna⁶². Można jedynie przypuszczać, iż wywodził się z Izaurii, na co wskazuje fakt, że został wypędzony z Konstantynopola w ramach represji wymierzonych w Izauryjczyków, i to właśnie do Izaurii, i został jednym z przywódców powstania. Prawdopodobnie nosił swoje imię po ojcu⁶³. Za Zenona musiał znaleźć się w bizantyńskiej stolicy i zyskać pewną pozycję, skoro wiadomo, że był członkiem konstantynopolitańskiego senatu⁶⁴, a do tego człowiekiem bar-

⁵⁸ Marcellinus Comes, *Chronicon*, a. 492; por. Ioannes Malalas, *Chronographia* XVI 3.

⁵⁹ Theophanes, *Chronographia*, AM 5985, s. 138: ἀνὴρ θρασύτατος. Z tą cechą charakteru Lilingisa mogła współgrać przypisywana mu w *Księdze Suda* (*Suide lexicon*, s. 471, [B 279]) gwałtowność (βίασις).

⁶⁰ Marcellinus Comes, *Chronicon*, a. 492, tł. M.J. Leszka – Sz. Wierzbński, *Komes Marcellin, vir clarissimus. Historyk i jego dzieło*, Łódź 2021 (w przygotowaniu). Por. Jordanes, *Romana*, 355.

⁶¹ Ioannes Malalas, *Chronographia* XVI 3.

⁶² Informacje źródłowe na temat Atenodora, zob. Martindale, *Prosopography of the Later Roman Empire*, t. 2, s. 178-179 (s.v. *Athenodorus* 2); Begass, *Die Senatsaristokratie*, s. 94

⁶³ Begass, *Die Senatsaristokratie*, s. 94. Być może potomkiem Atenodora był jego imiennik służący pod komendą Belizariusza, zob. Procopius, *De bello Gothico* I 29, 20; J. Martindale, *Prosopography of the Later Roman Empire*, t. 3: *A.D. 527–641*, Cambridge 1992, s. 149 (s.v. *Athenodorus*).

⁶⁴ Theophanes, *Chronographia*, AM 5985, s. 138. Z tego względu mógł być *vir illustris*, zob. A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire 284–602. A Social, Economic, and Administrative Survey*, t. 1-2, Oxford 1986, s. 529, 1221-1222, przyp. 16.

dzo mającym⁶⁵. Zawdzięczał ją zapewne cesarzowi Zenonowi. Wiemy, że starał się ugruntować swoją pozycję, żeniąc się z nieznaną z imienia córką Jana, patrycjusza⁶⁶. Ten ostatni, jak się wydaje, nie wywodził się z Izaurii, skoro przebywał w stolicy Bizancjum w czasie, gdy na dobre trwało już powstanie izauryjskie i znajdował się w bezpośrednich relacjach z cesarzem Anastazjuszem⁶⁷. Wzmiankowany mariaż świadczy o tym, że Izauryjczycy starali się wtapiać w kręgi elit cesarstwa.

Kariera Atenodora została przerwana decyzją cesarza Anastazjusza, który zmusił go do opuszczenia Konstantynopola i udania się do Izaurii. O tym, że musiał być znaczącą postacią w konstantynopolitańskim środowisku izauryjskim, świadczy fakt, że jest jedynym – obok Longina z Kardali i Longina, brata Zenona – Izauryjczykiem wskazanym z imienia, wygnanym z bizantyńskiej stolicy⁶⁸.

Atenodor wzmiankowany jest w związku z bitwą z siłami cesarskimi pod Kotyaeum, w której miał być jednym z dowodzących⁶⁹. Izauryjczycy, jak wzmiankowano powyżej, bitwę przegrali, ale Atenodor zachował życie i przez kilka kolejnych lat współprzewodził powstańcom. Marcellin Komes określa go mianem „primus Isaurorum”⁷⁰. Nie znamy żadnych szczegółów jego udziału w walkach. Źródła jedynie odnotowują jego śmierć w 497 roku⁷¹. Komes Marcellin wzmiankuje, że odcięto mu głowę, która została wystawiona w Tarsie, do czasu, aż zgniła⁷².

⁶⁵ Ioannes Antiochenus, *Fragmenta* 239, 3.

⁶⁶ Jan to postać znana z jedynie jednej wzmianki. Theodorus Lector, *Historia ecclesiastica* 449 = Theophanes, *Chronographia*, AM 5987, s. 139. Por. Martindale, *Prosopography of the Later Roman Empire*, t. 2, s. 604 (s.v. *Ioannes* 43). Jego osoba pojawia się w kontekście konfliktu Anastazjusza z biskupem Konstantynopola Eufemiuszem. Na ten temat patrz szerzej: R. Kosiński, *Euphemios, Patriarch of Constantinople in the Years 490–496*, *JÖB* 62 (2012) s. 72-73. Por. Meier, *Anastasios I*, s. 89.

⁶⁷ Teodorus Lector, *Historia ecclesiastica* 449.

⁶⁸ Ioannes Antiochenus, *Fragmenta* 239, 3. Por. Theodorus Lector, *Historia ecclesiastica* 449; Evagrius Scholasticus, *Historia ecclesiastica* III 29; Ioannes Zonaras, *Epitome historiarum* XIV 3, 21-22.

⁶⁹ Ioannes Antiochenus, *Fragmenta* 239, 3; Theophanes, *Chronographia*, AM 5985, s. 138.

⁷⁰ Marcellinus Comes, *Chronicon* 497, 3.

⁷¹ Marcellinus Comes, *Chronicon*, a. 497, 3; Victor Tunnunensis, *Chronicon*, a. 495 (odnotowuje jego śmierć); Evagrius Scholasticus, *Historia ecclesiastica* III 35 (prawdopodobnie Atenodor występuje tutaj pod imieniem Teodor). Por. Ioannes Malalas, *Chronographia* XVI 3 (mowa jest jedynie o pojmaniu i straceniu przywódców powstania bez wskazywania konkretnych postaci).

⁷² Marcellinus Comes, *Chronicon*, a. 492, 3.

Ten skromny obraz życia Atenodora wzbogacają nader lakoniczne jego charakterystyki. Jan z Antiochii pisze, że wyróżniał się on odwagą⁷³, co mogło być śladem jakiś wojennych czynów, o których niestety nic nie wiemy, z kolei Teofanes określa go mianem człowieka niemądrego, naiwnego⁷⁴. Jaka była podstawa tej drugiej oceny – poza tym, że, nieco żartując, rozsądny człowiek nie wystąpiłby przeciw cesarzowi – nie wiemy.

4. Longin z Selinus

Nasza wiedza o Longinie⁷⁵ na dobrą sprawę dotyczy jedynie jego udziału w powstaniu izauryjskim. O poprzedzającym je okresie życia Longina nie wiemy nic poza tym, że najpewniej wywodził się z miasta Selinus w Izaurii⁷⁶. Wydaje się, że musiał być wśród Izauryjczyków postacią cieszącą się autorytetem, skoro został jednym z przywódców powstania. Jego ewentualna kariera musiała mieć jednak wymiar lokalny. Autorzy źródeł nie wymieniają go bowiem wśród tych, którzy wypędzeni zostali z Konstantynopola.

W czasie powstania Longin zasłynął nie tyle jako wódz, ale człowiek odpowiedzialny za dostarczenie zaopatrzenia rebeliantom stacjonującym w trudnodostępnych twierdzach. Współcześnie można by określić go mianem kwatermistrza. Teofanes podkreśla, że Longin starał się ściągać zaopatrzenie, skąd się tylko dało, wykorzystując do tego statki⁷⁷. Jego siedzibą była zapewne Antiochia Izauryjska, w której został pojmany przez komesa Pryskusa w 498 roku⁷⁸.

⁷³ Ioannes Antiochenus, *Fragmenta* 239, 3: Ἀθηνόδωρος ἀνδρεία.

⁷⁴ Theophanes, *Chronographia*, AM 5985, s. 138: ἀπλούστατος ἄνθρωπος.

⁷⁵ O Longinie z Selinus, zob. Martindale, *Prosopography of the Later Roman Empire*, t. 2, s. 688 (s.v. *Longinus of Selinus*).

⁷⁶ Marcellinus Comes, *Chronicon*, a. 498, 2. Na temat Solinus, zob. Hild – Hellenkemper, *Kilikien*, s. 407-408.

⁷⁷ Theophanes, *Chronographia*, AM 5987, s. 139.

⁷⁸ Marcellinus Comes, *Chronicon*, a. 498, 2. Wydaje się, że trzeba przyjąć za prawdziwą informację Marcellina Komesa o Pryskosie. Teofanes (Theophanes, *Chronographia*, AM 5988, s. 139) przypisuje odpowiedzialność za pojmanie Longina Janowi Scycie, ale jego przekaz jest niewiarygodny. Chronograf łączy w jedno informacje dotyczące wydarzeń z lat 497 i 498. Z kolei Ewagriusz Scholastyk (Evagrius Scholasticus, *Historia ecclesiastica* III 35), idąc za Eustacjuszem z Epifanii, wzmiankuje, że tym, który przesłał Longina do Konstantynopola, co sugerować może, że był również odpowiedzialny za jego pojmanie, był Jan Kyrtos. Przekaz Eustacjusza jest do pogodzenia z przekazem Marcellina – Pryskos

Uwagę autorów źródeł przyciągnęła nie tyle jego działalność w czasie powstania, co finał jego życia⁷⁹. Wzmianki źródłowe różnią się w tym względzie między sobą. Wydaje się, że pierwszeństwo trzeba oddać najbliższym wydarzeniom przekazom, a mianowicie Marcellina Komesa i Eustacjusza z Epifanii, zachowanego przez Ewagriusza Scholastyka. Wedle nich po pojmaniu Longin został wysłany do Konstantynopola, gdzie w hipodromie znalazł się przed obliczem cesarza Anastazjusza i stał się przedmiotem drwin i szykan zgromadzonych tłumów⁸⁰. Jego upokorzenie w konstantynopolitańskim hipodromie w sposób symboliczny zamykało powstanie Izauryjczyków, tak jak ich wypędzenie ze stolicy sześć lat wcześniej stało się impulsem dla jego wybuchu. On sam znalazł śmierć w jakiś czas później w Nicei bityńskiej po wcześniejszych torturach⁸¹.

Jego rolę w powstaniu Ewagriusz określa w sposób następujący: „główny filar akcji uzurpatorskiej”⁸². Tę ocenę, jak się wydaje, można uznać za słuszną w odniesieniu do ostatniego etapu powstania, po schwytaniu Longina z Kardali i Atenodora.

5. Konon, syn Fuscjana

Konon⁸³ był synem nieznanego skądinąd Fuscjana⁸⁴. Urodził się najpewniej w Psymata⁸⁵ w Izaurii. Do 483 roku jego kariera miała charakter wojsko-

był tym, który dowodził podczas zdobycia Antiochii, decyzję o wysłaniu Longina zaś podjął Jan Kyrtos, głównodowodzący siłami cesarskimi walczącymi z powstańcami.

⁷⁹ Marcellinus Comes, *Chronicon*, a. 498, 2; Evagrius Scholasticus, *Historia ecclesiastica* III 35; Theophanes, *Chronographia*, AM 5988, s. 139-140; Ioannes Malalas, *Chronographia* XVI 3.

⁸⁰ Ewagriusz (Evagrius Scholasticus, *Historia ecclesiastica* III 35) informuje, że miał on być oprowadzany wraz z Indusem w okowach po konstantynopolitańskich ulicach i po hipodromie.

⁸¹ Marcellinus Comes, *Chronicon*, a. 498, 2.

⁸² Evagrius Scholasticus, *Historia ecclesiastica* III 35 (tł. S. Kazikowski, Ewagriusz Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1990, s. 152).

⁸³ Na temat Konona, byłego biskupa Apamei, zob. Martindale, *Prosopography of the Later Roman Empire*, t. 2, s. 306-307 (s.v. *Conon* 4); Begass, *Die Senatsaristokratie*, s. 106-107.

⁸⁴ Ioannes Antiochenus, *Fragmenta*, 237, 2; 239, 5; Ioannes Malalas, *Chronographia* XVI 3.

⁸⁵ Capito, *Isaurika*, s. 134. Na temat Psymata, zob. Hild – Hellenkemper, *Kililien*, s. 386. O jego izauryjskim pochodzeniu mówi: Evagrius Scholasticus, *Historia ecclesiastica* III 35. Por. Ioannes Antiochenus, *Fragmenta* 239, 5; Ioannes Malalas, *Chronographia* XVI 3.

wy⁸⁶. Po kwietniu 483 roku zrezygnował ze służby w wojsku i został biskupem Apamei (znajdującej się na obszarze *Syria II*)⁸⁷, by już w 484 roku z rozkazu Zenona stanąć wraz z Lilingisem na czele oddziałów mających tłumić wystąpienie Illusa i Leoncjusza⁸⁸. Świadczyłoby to o tym, iż jego dotychczasowe dokonania jako wojskowego, zapewne zajmującego jakieś dowódcze stanowisko, zostały dostrzeżone przez cesarza. Do tego musiało dochodzić zaufanie cesarza do jego lojalności. O udziale Konona w walach z buntownikami nic nie wiemy. Po wypełnieniu rozkazów Zenona, bez względu na to, jakimi by one nie były, pozostał w Izaurii, o czym świadczy fakt, że nie był wśród tych Izauryjczyków, których Anastazjusz wyrzucił z Konstantynopola. Na stanowisko biskupie wydaje się, że nie powrócił. Ewagriusz, Malalas i Jan z Antiochii określają go przy opisywaniu powstania izauryjskiego mianem byłego biskupa Apamei⁸⁹. Konon „jako Izauryjczyk stanął po stronie sił izauryjskich”⁹⁰. Został jednym z jego wodzów. Uczestniczył w przegranej przez Izauryjczyków bitwie pod Kotyaeum w 492 roku⁹¹. W 493 roku został ranny w bitwie w pobliżu Klaudiopola. Rana okazała się śmiertelna. Konon był drugim po Lilingisie przywódcą powstania, który stracił życie⁹². Siły izauryjskie w tej bitwie zostały zaskoczone i pokonane przez wojska cesarskie dowodzone przez Jana Kyrtyosa, co karze wątpić w jakiś szczególny talent dowódcy Konona⁹³.

Konon przeszedł do historii nie z tytułu swoich zwycięstw na polach bitew, ale jako izauryjski patriota, a przede wszystkim jako biskup, który

⁸⁶ Ioannes Antiochenus, *Fragmenta* 237, 2.

⁸⁷ J. Robert – L. Robert, *Bulletin épigraphique [note critique]*, „Revue des Études Grecques” 87 (1974) s. 311-312. Objęcie tego stanowiska kościelnego może świadczyć o jego prochalcedońskich sympatiach, jako że biskupi tego ośrodka w tym okresie prezentowali takie właśnie stanowisko. Por. W.H.C. Frend, *The Rise of Monophysite Movement. Chapters in the History of Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge 1972, s. 272.

⁸⁸ Ioannes Antiochenus, *Fragmenta* 237, 2.

⁸⁹ Evagrius Scholasticus, *Historia ecclesiastica* III 35; Ioannes Malalas, *Chronographia* XVI 3; Ioannes Antiochenus, *Fragmenta* 239, 5. Por. Theophanes, *Chronographia*, 5985, s. 138.

⁹⁰ Evagrius Scholasticus, *Historia ecclesiastica* III 35, tł. Kazikowski, Ewagriusz Scholastyk, *Historia Kościoła*, s. 152.

⁹¹ Ioannes Antiochenus, *Fragmenta* 239, 5; Theophanes, *Chronographia*, AM 5985, s. 138.

⁹² Fakt ten podkreśla Jan Malalas (Ioannes Malalas, *Chronographia* XVI 3).

⁹³ Theophanes, *Chronographia*, AM 5986, s. 138. Jan Malalas (Ioannes Malalas, *Chronographia* XVI 3) informuje co prawda bez wskazywania, że stało się to w tej bitwie, iż Konon został uderzony włócznią.

opuścił swój biskupi tron i został żołnierzem oraz wodzem. To z pewnością tak dla mu współczesnych, jak i dla późniejszych historyków bizantyńskich czyniło go postacią wyjątkową⁹⁴.

6. Atenodor (drugi) i Indes

Wśród przywódców powstania pojawiają się jeszcze dwie postaci, a mianowicie jeszcze jeden Atenodor oraz Indes. Nasza wiedza o nich jest nader znikoma. O Atenodorze⁹⁵ wspomina Jan z Antiochii, który wymienia go wśród przywódców powstania w samym jego początku i, co istotne, odróżnia go od jego wyżej przedstawionego imiennika⁹⁶. W oparciu o tę wzmiankę można jedynie przypuszczać, że Atendor (drugi) wywodził się z Izaurii i był osobą cieszącą się pewnym autorytetem wśród Izauryjczyków, skoro znalazł się wśród przywódców powstania. Kuszająca, ale nie do udowodnienia wydaje się teza, że Teofanes, pisząc o wysłaniu odciętej głowy Atenodora do Konstantynopola, miał na myśli drugiego z Atenodorów⁹⁷.

Z kolei o Indesie⁹⁸ wiadomo tyle, że w 498 roku został wraz Longinem z Selinus pojmany przez wojska cesarskie i wysłany do Konstantynopola⁹⁹, gdzie w kajdanach był oprowadzany po mieście i po hipodromie. We fragmencie dzieła Malalasa zachowanym w *De insidiis* Konstantyna Porfirogenety znajdujemy informację, że Indes miał brata, który wraz z nim uczestniczył w powstaniu i tak jak on został pojmany przez cesarskich żołnierzy¹⁰⁰. Informacji tej jednak nie można zweryfikować.

⁹⁴ Najwyraźniej ujmuje to Teofanes (Theophanes, *Chronographia*, AM 5985, s. 138).

⁹⁵ Martindale, *Prosopography of the Later Roman Empire*, t. 2, s. 179 (s.v. *Athenodorus 3*).

⁹⁶ Ioannes Antiochenus, *Fragmenta* 239, 5.

⁹⁷ Theophanes, *Chronographia*, AM 5988, s. 139-140. Jak wzmiankowano powyżej, głowa pierwszego z Atenodorów została wystawiona w Tarsie, nie w Konstantynopolu. Teofanes nie wie jednak, że było dwóch Atenodorów, a jego wzmianka o śmierci przywódców powstania, jak wspomniano powyżej, jest bardzo nieprecyzyjna. Patrz także: Haarer, *Anastasis*, s. 26, przyp. 80 (według badaczki głowa jednego z Atenodorów znalazła się w Konstantynopolu, a drugiego – w Tarsie).

⁹⁸ Martindale, *Prosopography of the Later Roman Empire*, t. 2, s. 591 (s.v. *Indes*).

⁹⁹ Evagrius Scholasticus, *Historia ecclesiastica* III 35.

¹⁰⁰ Constantinus Porphyrogenitus, *De insidiis*, s. 168. Przekaz ten nie jest precyzyjny i nie pozwala na jednoznaczną konstatację, że brat Indesa został pojmany w 492 roku (Martindale, *Prosopography of the Later Roman Empire*, t. 2, s. 591 i 1237, s.v. *Anonymus 124*). Łączy on, co prawda, to wydarzenie z wypędzeniem w 491/492 roku

Indes nie był wymieniony wśród tych, którzy przewodzili powstaniu od jego początków. Może to być śladem tego, że zaczął on odgrywać większą rolę w późniejszej jego fazie. W każdym razie to on i Longin z Selinus byli jego ostatnimi przywódcami.

Uchwytnych w źródłach przywódców powstania izauryjskiego podzielić można z grubsza na dwie grupy. Pierwszą stanowili ci, którzy za cesarza Zenona¹⁰¹ zrobili karierę w centrum państwa, względnie sprawowali różne funkcje cywilne i wojskowe na terytorium Izaurii. To oni, jako ci, którzy stracili dotychczasowe pozycje i majątki, byli kołem zamachowym do powstańczego zrywu. Drugą grupę stanowili ci, którzy wypłynęli dopiero w związku z powstaniem, o których wcześniejszej karierze nic nie wiemy, ale z pewnością cieszyli się pewnym autorytetem czy popularnością wśród Izauryjczyków. Oni poczuli się zapewne dotknięci represjami podjętymi przez Anastazjusza i liczyli na to, cesarz ugnie się w obliczu powstania i przywróci Izaurii przywileje, którymi cieszyła się ona pod koniec rządów Zenona.

The Leaders of the Isaurian Uprising in 492-498

(summary)

The leaders of the Isaurian uprising depicted in the sources can be roughly divided into two groups. The first were those who, under Zeno, had made a career in the center of the state, or held various civil and military positions in the territory of Isauria. Having lost their positions and fortunes, it was them who were the flywheel for the uprising. The second group were those who surfaced only in connection with the uprising, about whose earlier career we know nothing, but who certainly enjoyed some authority or popularity among the Isaurians. They probably felt affected by the repression undertaken by Anastasius and

przez Anastazjusza Longina, brata Zenona, ale jednocześnie wyraźnie wiąże ten fakt z pojmaniem samego Indesa, jak i Longina z Selinus (tu określonego mianem „Silountios”), co stało się w 498 roku. Z tego względu jego schwytnie równie dobrze można byłoby datować na ten właśnie rok.

¹⁰¹ W.D. Burgess (*Isaurian Factions in the Reign of Zeno the Isaurian*, „Latomus” 51 (1992) s. 874-880) wskazuje, że środowisko izauryjskie w czasach rządów Zenona dzieliło się na dwie grupy: tych, którzy związani byli z cesarzem, i tych, którzy związali się z Illusem. Fakt, że przedstawiciele tej drugiej grupy nie zostali odnotowani w czasie powstania, jest skutkiem ich wyginięcia w czasie uzurpacji Leonejusza i Illusa w latach 484-488.

hoped that the emperor would fold as a result of the uprising and restore the privileges Isauria had enjoyed at the end of Zeno's reign.

Keywords: emperor Zeno; emperor Anastasius; Isauria; Isaurian Uprising (492-498); Longinus of Cardala; Linginis; Conon; Athenodorus; Longinus of Selinus; Athenodorus (second); Indes

Przywódcy powstania Izauryjczyków w latach 492-498

(streszczenie)

Uchwytnych w źródłach przywódców powstania izauryjskiego podzielić można z grubsza na dwie grupy. Pierwszą stanowili ci, którzy za Zenona zrobili karierę w centrum państwa, względnie sprawowali różne funkcje cywilne i wojskowe na terytorium Izaurii. To oni jako ci, którzy stracili dotychczasowe pozycje i majątki, byli kołem zamachowym do powstańczego zrywu. Drugą grupę stanowili ci, którzy wypłynęli dopiero w związku z powstaniem, o których wcześniejszej karierze nic nie wiemy, ale z pewnością cieszyli się pewnym autorytetem czy popularnością wśród Izauryjczyków. Oni zapewne poczuli się dotknięci represjami podjętymi przez Anastazjusza i liczyli na to, że cesarz ugnie się w obliczu powstania i przywróci Izaurii przywileje, którymi cieszyła się ona pod koniec rządów Zenona.

Słowa kluczowe: cesarz Zenon; cesarz Anastazjusz; Isauria; powstanie Izauryjczyków (492-498); Longin z Kardali; Linginis; Konon; Atenodor; Longin z Selinus; Atenodor (drugi); Indes

Bibliografia

Źródła

- Capito, *Isaurica*, w: *Fragmenta Historicorum Graecorum*, ed. C. Müller, t. 4, Paris 1883, s. 133-134.
- Codex Iustinianus*, ed. P. Kreuger, Berolini 1954.
- Constantinus Porphyrogenitus, *De insidiis: Constantini Porphyrogeniti excerpta historica*, t. 3: *Excerpta de insidiis*, ed. C. de Boor, Berlin 1905.
- Evagrius Scholasticus, *Historia ecclesiastica*, w: *The Ecclesiastical History of Evagrius with scholia*, ed. J. Bidez – L. Parmentier, London 1898, tł. S. Kazikowski, Ewagriusz Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1990.
- Ioannes Antiochenus, *Fragmenta*, w: *Ioannis Antiocheni Fragmenta quae Supersunt Omnia*, ed. S. Mariev, Berolini et Novi Eboraci 2008.
- Ioannes Malalas, *Chronographia*, w: *Ioannis Malalae chronographia*, ed. J. Thurn, Berolini et Novi Eboraci 2000.

- Ioannes Zonaras, *Epitome historiarum*, w: *Ioannis Zonarae Epitome historiarum libri XIII-XVIII*, ed. Th. Büttner-Wobst, Bonnae 1897.
- Jordanes, *Romana*, w: Jordanes, *Romana*, ed. T. Mommsen, *Monumenta Germaniae Historica. Auctores antiquissimi*, t. 5/1, Berolini 1882, s. 1-52.
- Marcellinus Comes, *Chronicon*, w: *The Chronicle of Marcellinus*, tł. B. Croke, Sydney 1995.
- Procopius, *De bello Gothico*, w: *Procopius. With English Translation by H.B. Dewing*, t. 3-4: *History of Wars, Books V-VII*, London 1919-1924.
- Suidae lexicon*, w: *Lexicographi graeci*, t. 1: *Suidae lexicon*, ed. A. Adler, Lipsiae 1928.
- Theodorus Lector, *Historia ecclesiastica*, w: Theodor Anagnostes, *Kirchengeschichte*, ed. G.Ch. Hansen, Berlin 1995, tł. R. Kosiński – A. Szopa – K. Twardowska, *Historie Kościoła Jana Diakrinomenosa i Teodora Lektora*, Kraków 2019.
- Theophanes, *Chronographia*, w: Theophanes, *Chronographia*, ed. C. de Boor, Lipsiae 1883.
- Victor Tunnunensis, *Chronicon: Victoris Tunnunensis Chronicon*, w: *Victoris Tunnunensis Chronicon cum reliquiis ex consularibus caesaragustanis et Iohannis Biclarenensis Chronicon*, ed. C. Cardelle de Hartmann, Turnhout 2001.

Opracowania

- Begass Ch., *Die Senatsaristokratie des oströmischen Reiches, ca. 457–518. Prosopographische sozialgeschichtliche Untersuchungen*, München 2018.
- Bielke K. – Mersich N., *Phrygien und Pisidien*, Wien 1990 (= *Tabula Imperii Byzantini VII*).
- Brooks E.W., *The Emperor Zeno and the Isaurians*, „English Historical Review” 8 (1893) s. 209-238.
- Burgess W.D., *Isaurian Factions in the Reign of Zeno the Isaurian*, „Latomus” 51 (1992) s. 874-880.
- Bury J.B., *History of the Later Roman Empire from the Death of Theodosius I. to the Death of Justinian*, t. 1, New York 1958.
- Capizzi C., *L'Imperatore Anastasio I (491-518). Studio sulla sua vita, la sua opera e la sua personalita*, Roma 1969.
- Clauss M., *Der magister officiorum in der Spätantike (4.-6. Jahrhundert). Das Amt und sein Einfluß auf die kaiserliche Politik*, München 1980.
- Crawford P., *Roman Emperor Zeno. The Perils of Power Politics in Fifth-Century Constantinople*, Yorkshire – Philadelphia 2019.
- Croke B., *Commentary*, w: *The Chronicle of Marcellinus, A Translation and Commentary (with a reproduction of Mommsen's edition of the text)* B. Croke, Sydney 1995, s. 53-139.
- Downey G., *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton – New Jersey 1961.
- Elton H., *Illus and the Imperial Aristocracy under Zeno*, „Byzantion” 70 (2000) s. 393-407.
- Feld K., *Barbarische Bürger: die Isaurier und das Römische Reich*, Berlin 2005.

- Filipczak P., *Julian, prefekt Konstantynopola*, w: *Hortus historiae. Księga pamiątkowa ku czci profesora Józefa Wolskiego w setną rocznicę urodzin*, red. E. Dąbrowa – M. Dzielska – M. Salamon – S. Sprawski, Kraków 2010, s. 667-683.
- Frend W.H.C., *The Rise of Monophysite Movement. Chapters in the History of Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge 1972.
- Haarer F.K., *Anastasius I. Politics and Empire in the Late Roman World*, Cambridge 2006.
- Hild F. – Hellenkemper H., *Kilikien und Isaurien*, Wien 1990, s. 307-308 (= *Tabula Imperii Byzantini* V).
- Jones A.H.M., *The Later Roman Empire 284–602. A Social, Economic, and Administrative Survey*, t. 1-2, Oxford 1986.
- Kiel-Freytag A., *Betrachtungen zur Usurpation des Illus und des Leontius (484–488 n. Chr.)*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 174 (2010) s. 291-301.
- Kokoszko M., *Descriptions of Personal Appearance In John Malalas' Chronicle*, Byzantina Lodziensia 2, Łódź 1998.
- Kosiński R., *The Emperor Zeno. Religion and Politics*, Cracow 2010.
- Kosiński R., *Euphemos, Patriarch of Constantinople in the Years 490–496*, „Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik” 62 (2012) s. 57-79.
- Kulakovskij J., *Istorija Vizantii*, t. 1, London 1973.
- Lee A.D., *The Eastern Empire: Theodosius to Anastasius*, w: *The Cambridge Ancient History*, t. 12, red. Av. Cameron – B. Ward-Perkins – M. Whitby, Cambridge 2000, s. 33-62.
- Lenski N., *Assimilation and Revolt in the Territory of Isauria, from the 1st Century to the 6th Century AD*, „Journal of the Economic and Social History of the Orient” 42/2 (1999) s. 413-465.
- Leszka M.B. – Leszka M.J., *Longinus of Cardala. Leader of Isaurian Revolt (492–497)*, w: *Within the Circle of Ancient Ideas and Virtues. Studies in Honour of Professor Maria Dzielska*, ed. K. Twardowska – M. Salamon – S. Sprawski – M. Stachura – S. Turlej, Krakow 2014, s. 391-398.
- Leszka M.J., *Dzieje Longina, brata cesarza Zenona*, w: *Hortus historiae. Księga pamiątkowa ku czci profesora Józefa Wolskiego w setną rocznicę urodzin*, red. E. Dąbrowa – M. Dzielska – M. Salamon – S. Sprawski, Kraków 2010, s. 651-665.
- Leszka M.J., *Illus Izauryjczyk wobec uzurpacji Bazyliskosa*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Historica” 80 (2005) s. 45-53.
- Leszka M.J., *Jan Kyrtyos – pogromca Izauryjczyków*, w: *W kręgu antycznych politei. Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Janowi Ilukowi*, red. W. Gajewski – I. Milewski, Gdańsk 2017, s. 206-213.
- Leszka M.J., *John the Scythian – a Slayer of Usurpers and the Isaurians*, „Studia Ceranea” 10 (2020) s. 383-397.
- Leszka M.J., *Kilka uwag na temat losów Illusa Izauryjczyka w latach 479-484*, „Meander” 62 (2007) s. 99-107.

- Leszka M.J. – Wierzbiński Sz., *Komes Marcellin, vir clarissimus. Historyk i jego dzieło*, Łódź 2021 (w przygotowaniu).
- McCail R.C., *P. Gr. Vindob. 29788C: hexameter encomium on an un-named emperor*, „Journal of Hellenic Studies” 98 (1974) s. 38-63.
- Meier M., *Anastasios I. Die Entstehung des Byzantinischen Reiches*, Stuttgart 2009.
- Martindale J.R., *Prosopography of the Later Roman Empire*, t. 2: *A.D. 395–527*, Cambridge 1980.
- Martindale J., *Prosopography of the Later Roman Empire*, t. 3: *A.D. 527–641*, Cambridge 1992.
- Pilhofer Ph., *Das frühe Christentum im kilikisch-isaurischen Bergland. Die Christen der Kalykadnos-Region in den ersten fünf Jahrhunderten*, Berlin – Boston 2018.
- Robert J. – Robert L., *Bulletin épigraphique [note critique]*, „Revue des Études Grecques” 87 (1974) s. 186-340.
- Stein E., *Histoire du Bas-Empire*, t. 2: *De la disparition de l'Empire d'Occident à la mort de Justinien (476-465)*, Paris – Bruxelles – Amsterdam 1949.
- Treadgold W., *A History of the Byzantine State and Society*, Stanford 1997.
- Twardowska K., *Rzymski Wschód w latach 395-518*, w: *Świat rzymski w V wieku*, red. R. Kosiński – K. Twardowska, Kraków 2010, s. 79-128.

Katarzyna Łeńska-Bąk, Mateusz Dąsal¹

Obmowa, osądzanie, narzekanie czy milczenie? Rozważania Ojców Pustyni

1. Wstęp

Pod koniec III wieku rozpoczyna się ruch monastyczny zainicjowany przez św. Antoniego, który w pełni świadomie udał się na pustynię około 270 roku. Wkrótce podążyli za nim inni mężczyźni, cała rzesza uczniów i naśladowców, którzy podobnie do Antoniego zapragnęli wieść żywot samotniczy, ofiarowując swe życie Bogu². Powstała w ten sposób nowa forma ascezy charakteryzująca się zerwaniem ze światem, społeczeństwem (anachoreza, czyli pustelnicstwo). Odtąd życie pustelników ma być pełne wyrzeczeń, na które składają się post, wstrzemięźliwość seksualna, modlitwa i praca, ale też milczenie. Wierzano bowiem, że tylko w ciszy brat otrzyma szansę na spotkanie z Bogiem, usłyszenie Jego Słowa i tym samym wkroczy w Jego tajemnicę, a potem będzie mógł innych do tej tajemnicy doprowadzić dzięki potędze swej miłości i pokory³. Ks. Wojciech Misztal,

¹ Dr hab. Katarzyna Łeńska-Bąk, prof. UO, pracownik Katedry Nauk o Kulturze i Religii na Instytucie Językoznawstwa Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Opolskiego; e-mail: klenska@uni.opole.pl; ORCID: 0000-0002-3751-7957; dr Mateusz Dąsal, pracownik Zakładu Humanistycznego Nauk Wydziału Farmaceutycznego na Wydziale Farmaceutycznym Uniwersytetu Medycznego im. Piastów Śląskich we Wrocławiu; e-mail: mateuszdasal@gmail.com; ORCID: 0000-0003-4804-3766.

² Por. Św. Atanazy Aleksandryjski, *Żywot świętego Antoniego*, w: Św. Atanazy Aleksandryjski, *Żywot św. Antoniego*; św. Antoni Pustelnik, *Pisma*, tł. Z. Brzostowska, Warszawa 1987.

³ Zob. Th.M. Gannon – G.W. Traub, *Pustynia i miasto*, tł. P. Wilczek, Kraków 1999, s. 44.

wskazując na znaczenie ciszy i milczenia w duchowości chrześcijańskiej, zauważa, że są to cechy, które

stanowią dar od Boga i zarazem są podjęciem tego daru przez człowieka. To dar i odpowiedź witalnie dotyczące nie tylko życia religijnego w ścisłym znaczeniu. Przez ciszę, milczenie wiecie jeden z nurtów prowadzących do spotkania z Bogiem, do zjednoczenia z Nim, czy nawet będących już takim spotkaniem, komunią. Tym samym posiadają one podstawowe pozytywne znaczenie dla życia ludzkiego jako takiego tak w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym⁴.

Dokładnie w ten sposób pojmowali Ojcowie Pustyni dar milczenia, zachowania ciszy, powstrzymywania się przed uwalnianiem słów. Już sama forma apoftegmatów wskazuje, jak oszczędnie starali się posługiwać słowem, jeśli już posłużyć się nim musieli. Te zazwyczaj krótkie, konkretne i nieskomplikowane teksty, zawsze odwołujące się do doświadczenia człowieka żyjącego w odosobnieniu, były w zamierzeniu prostymi odpowiedziami na proste pytania:

Każdy apoftegmata jest, poprzez swoją formę, słowem, słowem wypowiedzianym w konkretnych okolicznościach. Wiele zachowanych fragmentów nie zawiera jednak żadnego słowa. Często starzec przypominał tylko pewien czyn, zaletę, czy cnotę innego starca lub to uczeń przywoływał budujące postępowanie swego mistrza. Zanim powstało słowo, zanim zrodził się apoftegmata, na pustyni zaistniały nieprzeliczone akty cnoty, które zasługiwały na to, aby przekazać je potomności. Wielu mnichów żyło w absolutnym milczeniu. Po niektórych nie pozostało żadne słowo, lecz jedynie kilka szczegółów ich postępowania. Wszyscy byli przekonani, że cisza ma większą wartość niż słowa⁵.

W apoftegmatach mówi się często o milczeniu jako o cnotcie, możliwości spotkania z Bogiem, sposobem na uporanie się z dręczącymi myślami, modlitwie wewnętrznej, próżnej gadaninie, co było już przedmiotem analiz wielu badaczy⁶. Celem niniejszych rozważań jest zwrócenie uwagi na pe-

⁴ W. Misztal, *Cisza i milczenie: aktualność propozycji chrześcijańskiej*, „Analecta Cracoviensia” 45 (2013) s. 188.

⁵ L. Regnault, *U źródeł apoftegmatów*, w: *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 4: *Zbiór anonimowy wydany przez François Nau*, tł. M. Borkowska – E. Dąbrowska – M. Pawlik, red. Sz. Hiżycki, Tyniec 2013, s. 34.

⁶ Por. R. Przybylski, *Pustelnicy i demony*, Kraków 1994; K. Łeńska-Bąk, „*Diabeł jest miłośnikiem próżnej gadaniny*”. *O przewadze milczenia nad słowem w ujęciu*

wien rodzaj napięcia między milczeniem a mową, a właściwie konkretnymi przypadkami wypowiedzanych słów, przez Ojców Pustyni nazywanych „złym słowem”.

2. Między milczeniem a „złym słowem”

Starcy pustyni wyznawali cnotę milczenia, a przynajmniej oszczędność wypowiedzanych słów, nade wszystko jednak zalecali wystrzegać się tak zwanych złych słów, za które każdorazowo uznawali m.in. obmowę, osądzanie i narzekanie. W ich spuściźnie w postaci apoftegmatów niejednokrotnie pojawiają się zalecenia, aby zamiast tego zachować ciszę, mowa bowiem może być, jak powiedział Pojmen, powołując się na słowa z Pisma Świętego, źródłem grzechu: „Gdyby człowiek pamiętał o słowach, które zostały napisane: *Na podstawie słów twoich będziesz uniewinniony i na podstawie słów twoich będziesz potępiony* [Mt 12,37], to starałby się jak najwięcej milczeć”⁷. Należy uważać na to, co się mówi, jak się mówi i do kogo, zawsze trzeba zachować daleko idącą uważność w wypowiedzaniu się i jest to uznawane za naczelny cel życia mniszego. Abba Tithoes powiedział: „nasz trud pielgrzymi polega na tym, by trzymać na wodzy swój język”⁸, mówić jak najmniej i tylko, jeśli jest to konieczne. Zalecenia tego wyjątkowo gorliwie przestrzegano, najbardziej bowiem obawiano się, że powie się za dużo i złym słowem skrzywdzi się innego brata. Abba Hyperechios udzielał ostrzeżenia: „Złe słowo niech nie wychodzi z ust twoich. Winorośl przecież nie ma kolców”⁹. Szczególnie należało uważać, aby nie dopuścić się obmawiania („Nie ma nic gorszego, niż obmowa”)¹⁰, nie rzucać obelg czy oszczerstw, nie oczerniać ani nie obwiniać, wystrzegać się narzekania na los lub innych. Do tego bowiem, jak sądzono, zachęcał szatan. Abba Matoes powiedział: „Szatan nie wie, jakiej namiętności ulegnie dusza [...]. Zasiewa więc ziarna nieczystości, innym razem obmowy, a także pozostałych namiętności. A jeśli zauważy, że dusza do jakiejś się skłania, tę

Ojców Pustyni, w: *W krainie metarefleksji. Księga poświęcona Profesorowi Czesławowi Robotyckiemu*, red. J. Barański – M. Golonka-Czajkowska – A. Niedźwiedz, Kraków 2015; A. Guillaumont, *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 2, tł. S. Wirszanka, Kraków 2006, s. 103-104.

⁷ *Apoftegmaty Ojców Pustyni* (t. 2), 4, 34.

⁸ *Apoftegmaty Ojców Pustyni* (t. 2), 4, 49.

⁹ *Apoftegmaty Ojców Pustyni* (t. 2), 4, 55.

¹⁰ *Apoftegmaty Ojców Pustyni* (t. 2), 23, 10.

jej podsuwa”¹¹. Obmowa zawsze oddala od Boga, nad czym ubolewają Ojcowie w jednym z apoftegmatów:

Kiedy na początku gromadziliśmy się wspólnie i mówiliśmy o sprawach pożytecznych dla dusz naszych, wyzbywaliśmy się tego i owego i wstępowaliśmy do nieba. Teraz zaś gromadzimy się i zajmujemy się obmowami i jeden drugiego ściągamy w dół¹².

Niemniej pragnienie obmowy czy chęć osądzania są ludzkimi przypadłościami i mogą stać się udziałem anachorety, są namiętnościami, którym musi on stawić czoło. Odkrycie ich w sobie jest już pierwszym krokiem w procesie przemiany, kolejnym jest uznanie ich i zmierzenie się z nimi. Proces ten nie jest ostatecznie destrukcyjny, lecz uzdrawiający.

Nie usprawiedliwiamy już bowiem naszych złych czynów, lecz przyjmujemy bez złudzeń do wiadomości, jacy jesteśmy. Wtedy odkrywamy w naszym życiu i świecie nowe możliwości. Dostrzegamy nowe wymiary rzeczywistości: widzimy to samo co przedtem, lecz patrzymy na świat innymi oczami¹³.

Dzięki temu istnieje szansa, jak sądzili Ojcowie Pustyni, na zdobycie się na wyrozumiałość i miłosierdzie wobec tych, którzy źle czynią. Należy pamiętać, że powołaniem mnicha było życie w milczeniu. Ojcowie Pustyni byli „przede wszystkim hezychastami, zaś *hēsychia*, jak określa się ich sposób życia, to zarazem samotność i milczenie, a często także pozostawanie w celi, gdyż był to podstawowy nakaz”¹⁴. Panowanie nad językiem, wypowiedzanym słowem były elementem dyscypliny, wprawiania się w życiu na pustyni. Było to częstym tematem w apoftegmatach. Pewien starzec nauczał: „Jeśli nasz człowiek wewnętrzny jest czujny, może ustrzec także zewnętrznego. Jeśli tak nie jest, całą swoją mocą strzeżmy języka”¹⁵.

¹¹ *Apoftegmata Ojców Pustyni* (t. 2), 10, 35.

¹² *Apoftegmata Ojców Pustyni* (t. 2), 10, 110.

¹³ J. Chryssavgis, *W sercu pustyni. Duchowość Ojców i Matek Pustyni*, tł. M. Chojnacki, Kraków 2007, s. 56.

¹⁴ Guillaumont, *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 2, s. 103. Bardzo interesujące rozważania na temat hezychastów, wprowadzie prawosławnych, lecz z odwołaniami do Ojców Pustyni, przedstawiła: E. Przybył-Sadowska, *Naturalne metody stymulacji. Doświadczenia ekstazy w praktykach prawosławnych hezychastów*, „Studia Religiołoga” 44 (2011) s. 121-133.

¹⁵ *Apoftegmata Ojców Pustyni* (t. 2), 10, 111.

A powściągnąć się przed wypowiedzią należało zwłaszcza wówczas, gdy człowiekiem zawładnęły złe emocje, bo, jak stwierdził abba Hyperechios, „Mnich, który nie panuje nad językiem w czasie gniewu, nie opanuje w swoim czasie namiętności cielesnej”¹⁶.

3. Praca jako sposób na zachowanie milczenia

Komunikacja, wymiana myśli, słów, opinii, porozumiewanie się werbalne są jednymi z najbardziej podstawowych cech człowieka. Mnisi udający się na pustynię musieli pozostawić za sobą wszystko, co dotychczas było ich udziałem, a co wpisywało się w życie społeczne. Porzucali rodziny, pozbywali się majątków, musieli też odrzucić to, co wydaje się podstawą życia społecznego – swobodną i nieograniczoną mowę¹⁷. Wiodąc życie na pustyni, w większości czasu żyjąc w odosobnieniu, zmuszeni byli nauczyć się milczenia, a w krótkich chwilach spotkań z innymi braćmi mowę musieli ograniczać do minimum, zwłaszcza zaś nauczyć się nieoceniania innych. Zadanie to było zapewne dla wielu z nich niezwykle dojmujące. Pozostając w osamotnieniu, sam na sam z własnymi myślami, niejednokrotnie przeżywali rozterki i lęki. Aby się z nimi uporać, starali się możliwie najpełniej zagospodarować swój czas. Miała im w tym pomagać praca, która w ich życiu pełniła niewiarygodnie istotną rolę, była podstawowym wymogiem stawianym przed każdym mnichem, miała dostarczać środków do życia, a także do uprawiania dobroczynności¹⁸. Najczęściej zajmowali się uprawą ogródka, pracowali przy żniwach, niektórzy byli kopistami. Najważniejsza jednak w osiągnięciu wyciszenia, wewnętrznego spokoju była drobna praca rzemieślnicza wykonywana w celi i w samotności: wyplatanie koszy i mat, plectenie lin, tkactwo¹⁹. Ten rodzaj prac wymagał systematyczności i powtarzalności, miał dość

¹⁶ *Apoftegmaty Ojców Pustyni* (t. 2), 4, 54.

¹⁷ Tylko w ten sposób, jak zauważa francuski teolog Louis Bouyer, można pozbyć się absorbujących wrażeń zmysłowych i obudzić w sobie duchową wrażliwość. Zob. L. Bouyer, *Antoni i cenobium*, tł. J. Dembska, w: *Święty Antoni, Żywot. Pisma ascetyczne*, Kraków 2005, s. 383.

¹⁸ A. Guillaumont, *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1, tł. S. Wirpszanka, Kraków 2006, s. 169.

¹⁹ Szerzej na ten temat, zob. E. Wipszycka, *Pustynia i mnisi. Zagrożenia pustynnych wspólnot monastycznych*, „U Schyłku Starożytności – Studia Źródłoznawcze” 7 (2008) s. 199-245; Guillaumont, *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1, s. 215.

mechaniczny charakter i dzięki temu nie przeszkadzał medytacjom oraz modlitwom²⁰. To zaś pozwalało mnichowi skupić się, doznać wewnętrznego uspokojenia i pomóc zbliżyć się do Boga²¹. Dlatego w apoftegmatkach niejednokrotnie odnaleźć można polecenia do wykonywania pracy. Abba Pojmen mówił:

przebywać w celi to znaczy wykonywać rękodzieło, jeść raz dziennie, zachowywać milczenie, medytować. Czynić wewnętrzne postępy w celi, to znaczy, by każdy nosił zawsze i wszędzie poczucie grzeszności, przestrzegał godzin psalmodii, nie zaniedbywał modlitwy wewnętrznej²².

Jan Karzeł wypowiadał się w podobnym duchu:

Dlatego każdego dnia wstając rano zacznij praktykować wszystkie cnoty i przykazań Bożych przestrzegaj bardzo wytrwale. Miłuj Boga z bojaźnią i wielkoduszością. Miej gorliwego ducha i ciało. Bądź bardzo pokorny, cierpliwy, znoszący udręki wewnętrzne, czujny, dużo módl się, błagaj ze łzami. Zachowaj czystość języka, strzeż wzroku, znos krzywdy, nie unos się gniewem, wprowadzaj pokój, złem za zło nie odpłacaj [por. Rz 12,17]. [...] Pracuj swymi rękoma [por. 2Tes 3,12]²³.

Jak widać w powyższych cytatach, praca stanowi najlepsze narzędzie do ćwiczenia się w cnocie milczenia. Zarówno milczenie, jak i praca nabierają głębszego znaczenia, stając się metodą formacji duchowej.

²⁰ E. Wipszycka, *Egipt – ojczyzna mnichów*, w: *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 1: *Gerontikon. Księga starców*, tł. M. Borkowska, Kraków 2007, s. 56. Zob. też: Guillaumont, *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1 (zwłaszcza rozdział *Praca ręczna w starożytnym monastycyzmie. Spór i wartościowanie*, s. 162-176); T. Merton, *Życie w milczeniu* (zwłaszcza rozdział „*In laboribus multis*” (w rozlicznych pracach), s. 45-53).

²¹ Interesujące są na ten temat rozważania Johna Wortley’a, który wprawdzie, jak sugeruje tytuł artykułu, pisze o znaczeniu odpoczynku, niemniej sporą część tekstu poświęca właśnie pracy, m.in. jako koniecznemu warunkowi odpoczywania, ale też jako podstawie życia mniszego pozwalającej na osiągnięcie duchowej doskonałości i zbliżenie się do Boga. Zob. J. Wortley, *The Significance of „Repose” in the Apophthegmata Patrum*, „Greek, Roman, and Byzantine Studies” 51 (2011) s. 323-339.

²² *Apoftegmaty Ojców Pustyni* (t. 2), 10, 64.

²³ *Apoftegmaty Ojców Pustyni* (t. 2), 1, 8.

4. Milczenie w pokorze jako sposób na pokusę obmowy

Prócz wykonywania pracy należało pamiętać o zaleceniu abby Pojmena „Nie gardź nikim, nikogo nie potępiaj, nikogo nie obmawiaj, a Bóg udzieli ci pokoju i twój pobyt w celi nie będzie zakłócony”²⁴. Rezygnacja ze słów, oddanie się mowie wewnętrznej (która mogła być niebezpieczna, bo mnicha mogły nawiedzać złe myśli) były jednak niezwykle ważne i służyły rozwojowi duchowemu, a ostatecznie życiu po śmierci:

Słowa są sposobem na potwierdzenie naszej egzystencji, na usprawiedliwienie naszych czynów. Mówimy, by się usprawiedliwić przed sobą i przed innymi, milczenie zaś to rodzaj śmierci, w której umieramy dla siebie i wobec innych. Jest ono sztuką poddania, powierzenia naszego życia, zawsze w nadziei na nowe życie i zmartwychwstanie²⁵.

Oczerniania innych braci należy się wystrzegać nie tylko poprzez niewypowiadanie się, ale także przez niewysłuchiwanie innych: „Wypada, by mnich ani nie słuchał obmów, ani sam źle o innych nie mówił, ani się nie gorszył”²⁶. Hypecherios mówił: „Waż przez swoje podszepty wypędził Ewę z raju: do niego to podobny jest ten, kto obmawia bliźniego. Bo gubi duszę słuchającego, a własnej też nie ratuje”²⁷.

Doskonałym ćwiczeniem w pokorze okazywało się być nauczenie się odpowiednich reakcji na obelgi, zarzuty, krytykę. Najlepszym rozwiązaniem, zgodnym zresztą z zaleceniami Biblii, jest dobrze czynić tym, którzy wyrządzają nam zło, lecz jeśli to jeszcze przychodzi z trudem, wtedy najlepiej jest zachować milczenie²⁸. Według Pojmena „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy kto życie oddaje za bliźniego swego [por. J 15,13]. Jeśli bowiem ktoś usłyszy przykre słowo i sam mógłby takim odpowiedzieć, a będzie walczył z sobą, powstrzyma się i nie odwzajemni się przykrością [...], to człowiek taki oddaje życie za bliźniego swego”²⁹.

Wydaje się, że doskonale tę umiejętność milczenia opanował abba Mojżesz, którego bracia chcieli wypróbować i podczas spotkania w Sketis zeznali go: „«Jak ten Murzyn znalazł się między nami?». On słuchając

²⁴ *Apoftegmaty Ojców Pustyni* (t. 2), 9, 8.

²⁵ Chryssavgis, *W sercu pustyni*, s. 43.

²⁶ *Apoftegmaty Ojców Pustyni* (t. 2), 10, 104.

²⁷ *Apoftegmaty Ojców Pustyni* (t. 1), 5(922).

²⁸ *Apoftegmaty Ojców Pustyni* (t. 2), 15, 63.

²⁹ *Apoftegmaty Ojców Pustyni* (t. 2), 17, 10.

tego, milczał. Po rozwiązaniu zebrania ci, którzy go tak niewłaściwie potraktowali, rzekli do niego: «Nic cię to nie wzburzyło?». «Wzburzyło», odpowiedział, «ale nic nie powiedziałem» (Ps 77,5)³⁰.

Nie każdy jednak, jak abba Mojżesz, osiągnął taki poziom pokory, opanowując sztukę milczenia w podobnych sytuacjach w takim stopniu. Mając jednak świadomość tego, jak najlepiej postąpić, można zwrócić się o pomoc do Boga. Tak właśnie uczynił abba Achillas, do którego pewnego dnia przybył starzec i ujrzał, że Achillas pluje krwią. Na pytanie, co się stało, padła następująca odpowiedź: „Jeden z braci powiedział mi obraźliwe słowo i starałem się nie odpowiedzieć. Prosiłem Boga, aby wyrwał ze mnie to słowo i zamieniło się ono w moich ustach w krew. Wyplułem ją i doznałem spokoju zapomniawszy o obeldze”³¹.

Podobne zachowanie zalecano, gdy spostrzeżono, że inny brat grzeszy lub zachowuje się niewłaściwie. Czynienie mu wtedy wyrzutów lub pouczenie go, że źle czyni, było niegodne mnicha. Wtrącanie się w sprawy innych i mówienie im, co powinni robić, może być dla niektórych satysfakcjonujące. Nie jest to jednak sposób na znalezienie świętości i doskonałości religijnej, lecz jest oznaką pychy, podczas gdy celem mnicha winno być raczej osiągnięcie jak najwyższego stopnia wyrzeczenia i pokory. Pychy i próżności należało się wystrzegać lub z nimi walczyć. Dlatego lepiej jest zachować milczenie, a słowa złośliwe czy niegodziwe, które chciałoby się wygłosić niewłaściwie postępującemu, należy pozostawić we własnym sercu. Tylko osiągnąwszy taką umiejętność, łagodność, mnich może się stać prawdziwym duchowym przewodnikiem. Do tego zaś dochodzi się poprzez długą ascezę i kontemplację, która oczyszcza duszę przede wszystkim ze złości, dzięki czemu abba może być znacznie bardziej wyrozumiały, może miłosierniej traktować siebie i braci, pokonując tym samym winę i grzech. Łagodny będzie zatem raczej troszczył się o grzesznika i go pokrzepiał, aniżeli osądzał. Tego właśnie nauczał Hypecherios:

Ze wszystkich sił wrywaj bliźniego z grzechów. Nie czyn mu wyrzutów, ponieważ Bóg nie odpycha od siebie tych, którzy się do niego nawracają. Niech nie mieszka w twym sercu słowo niegodziwe lub złośliwe wobec twego brata, abyś mógł powiedzieć: „Odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom”³².

³⁰ *Apoftegmaty Ojców Pustyni* (t. 2), 16, 7/497.

³¹ *Apoftegmaty Ojców Pustyni* (t. 2), 4, 9.

³² *Apoftegmaty Ojców Pustyni* (t. 2), 17, 13.

Postępując zgodnie z tymi zaleceniami, mnich nie tylko ustrzeże się pychy, ale milczeniem może sprawić, że źle postępujący sam ujrzy swoje przewinienia i spróbuje je naprawić. Powstrzymanie się od osądzania drugiego może okazać się dla niego zachętą do pracy nad sobą. Jest też aktem miłosierdzia i troski, co ostatecznie przyniesie znacznie więcej korzyści zarówno grzesznikowi, jak i zachowującemu milczenie. Prawdziwy przewodnik duchowy bowiem winien „zostawić adeptowi przestrzeń, która umożliwi mu osobisty rozwój. To pojęcie «pozostawiania komuś lub dzielenia z nim przestrzeni» współbrzmi z budową greckiego słowa *syn-chore-sis*, oznaczającego przebaczenie”³³.

5. Milczenie jako forma doskonalenia ascezy

Powody milczenia mogły też być inne: dyscyplinowanie siebie, ćwiczenie w pokorze i tym samym przygotowanie się na znacznie gorsze okoliczności i sytuacje, na przyjście dotkliwszych namiętności. Opowiada o tym apoftegmat, w którym pewni bracia przyszli do starca, przed którego celą chłopiec pasł świnię i używał nieprzyzwoitych słów. Bracia zapytali starca, dlaczego on to znosi. Abba odpowiedział:

Wiercie mi, bracia, że chcę mu niekiedy to nakazać, lecz powstrzymuję się mówiąc: „Jeśli tego drobiazgu nie zniosę, to jak będę mógł wytrzymać większą pokusę, jeśli Bóg zechce, by mnie nawiedziła”. Dlatego nic mu nie mówię, by przyzwyczaić się do znoszenia tego, co się zdarzy³⁴.

Brak reakcji na złe uczynki innych traktowano także jako ćwiczenie się w pokorze, podobnie jak wówczas, gdy nakazywano braciom milczenie w odpowiedzi na obelgi. Pewien brat miał dylemat, czy zwracać innym mnichom uwagę, gdy zauważy jakąś rzecz niestosowną, wydawało mu się, że powinien to zrobić, tym bardziej, że milcząc, czuł, że jego duch doznaje niepokoju. Starzec odpowiedział mu na to:

[...] *złóż swą troskę na Pana, a On sam cię pocieszy* (Ps 55,23). Trzeba bowiem, by ten, kto czci Boga, powierzał jemu swe sprawy, wyzbywając się swej własnej woli. Zastanów się jednak, czy twoje zatroskanie jest zgodne

³³ Chryssavgis, *W sercu pustyni*, s. 63.

³⁴ *Apoftegmaty Ojców Pustyni* (t. 2), 16, 14.

z wolą Bożą. Wydaje mi się, że lepiej jest milczeć. Milczenie bowiem w twoim przypadku jest pokorą³⁵.

Połączenie niezwyklej pokory z łagodnością, stałą praktyką ignorowania milczeniem błędów innych, współczuciem dla nich miało sprawić, że mnich zamiast pouczać, skupi się na sobie i swoich uczynkach oraz namiętnościach, pozna własne słabości i ograniczenia, a wtedy jest dużo większe prawdopodobieństwo, że w innym świetle ujrzy uczynki innych, już nie będzie się stawiał ponad nimi. Przewodnik duchowy wejrzy w siebie i dokona wnikliwego oglądu własnego „ja”, własnej osobowości. Każdy przecież, kto napomina, czuje się lepszy od innych, osądzaniem jedynie to zaznacza, podkreślając swą wartość, która nie powinna spoczywać na ludzkiej aprobacie. W postępie duchowym idzie raczej o to, aby pozbyć się pragnienia pochwały i samolubności, znaleźć w sobie jak największe pokłady miłosierdzia i wyrozumiałości oraz doprowadzić do wewnętrznej przemiany i dojrzałości duchowej³⁶. Wszystko, co ludzkie, a więc skłonność do narzucania swoich zachcianek, poglądów, opinii innym braciom, to nic innego, jak traktowanie siebie jako kogoś wyjątkowego i wyższego, uprawnionego do wydawania sądów, a więc posiadającego wiedzę. To zaś musi być z całą stanowczością odrzucone. Jest to działanie w istocie swej fałszywe, nadające wadom pozory cnoty. Nie chodzi wszak o to, aby działać tak, jakby się było doskonałym, lecz będąc świadomym swej grzeszności i ułomności, walcząc z pokusami, należy dążyć do osiągnięcia czystości duszy, a więc do umiłowania innych bez osądzania i niepotrzebnego pouczenia. Zadaniem Ojców Pustyni nie mogło więc być napominanie innych braci, lecz znoszenie udręk w milczeniu. Wierzone przy tym, że to dzięki temu właśnie ten, kto dopuszcza się złych słów i uczynków, prędzej czy później sam się zreflektuje i będzie chciał naprawić swój błąd. Należało pozwolić źle postępującemu, aby sam rozpoznał swoje wady i ułomności, a potem podjął próbę ich opanowania. Kwintesencją tego poglądu jest wypowiedź jednego ze starców: „Jeśli zdarzy się, że powie ci ktoś przykre słowo, a będzie się wypierał i mówił, że nie powiedział, nie sprzeczasz się z nim i nie mów: «Rzekłeś to», skoro ci zaprzecza. A wtedy sam się przyzna”³⁷. Potwierdzeniem tego przekonania jest historia abby Serapiona:

³⁵ *Apoftegmaty Ojców Pustyni* (t. 2), 15, 76.

³⁶ Zob. B.C. Lane, *The desert Christians on apathy. Caring and not caring*, „The Christians Century” 127 (2010) s. 27-28.

³⁷ *Apoftegmaty Ojców Pustyni* (t. 2), 10, 102.

Kiedy byłem młodzieńcem, mieszkałem z abba Teonem. Posilaliśmy się i ja, wstawszy od posiłku, uwiedziony pokusą diabelską zabrałem jedną porcję chleba i zjadłem ją po kryjomu bez wiedzy ojca. Ponieważ czyniłem to przez jakiś czas, grzech ten zaczął panować nade mną. Nie mogłem się powstrzymać. Sumienie robiło mi wprawdzie wyrzuty, lecz wstydziłem się powiedzieć o tym starcowi. Zdarzyło się, że zrządzenia miłosiernego Boga, że przyszli pewni mnisi do starca w sprawach swego postępu duchowego i pytali go o własne myśli. Starzec odpowiedział na to, że nic tak nie szkodzi mnichowi, nie cieszy tak demonów, jak to, że ktoś kryje swe myśli przed ojcem duchownym. Ja po tych słowach, sądząc, że Bóg objawił starcowi o mnie, wzruszony zacząłem płakać. Wyjąłem z zanadru porcję chleba, którą miałem zły zwyczaj zabierać, padłem na podłogę i prosiłem o przebaczenie za grzechy przeszłości i o modlitwę, bym się mógł ich ustrzec w przyszłości. Wtedy starzec rzekł „Synu, choćbym ja milczał, wyznanie twoje wybawiło cię z tej niewoli. A przyznając się teraz odrzuciłeś od siebie wrogiego demona, który, ponieważ milczałeś, zaciemniał twe serce i któremu zezwalałeś panować nad sobą nie sprzeciwiając się w jakikolwiek sposób. Oto bowiem nie będzie on w tobie miał już żadnego miejsca, lecz z serca twego zostanie wypędzony na zewnątrz”. Skoro tylko starzec dokończył te słowa, mowa jego urzeczywistniła się. Coś na kształt płonącej pochodni wyszło z mej piersi i napełniło cały dom cuchnącym odorem tak, iż obecni sądzili, że spaliło się bardzo dużo siarki. Starzec rzekł: „Synu, oto Bóg potwierdził znakiem, którego dokonał, moje słowa i twoje wyzwolenie”³⁸.

Milczenie jest tu przedstawione w sposób ambiwalentny i podobnie jak słowo może być dobre lub złe. Dobre jest wówczas, gdy potwierdza cichość serca, uległość i ostatecznie prowadzi do nawrócenia. Starzec, choć wiedział o uczynkach Serapiona, milczał, bo był przekonany, że przyjdzie czas, w którym ten dostrzeże, iż czyni zło, uświadomi sobie swój grzech i poprosi o przebaczenie. Abba, wiedząc, na czym polega prawdziwe przewodnictwo duchowe, pozostawił prawo decydowania Serapionowi, swym milczeniem oraz nauczaniem innych braci w zupełnie innej sprawie spowodował, że grzesznik sam przed sobą i przed starcem przyznał się do złego postępowania, rozpoznał swoje myśli, uczucia, postęпки. Zapewne dzięki temu znacznie lepiej zrozumiał swoje grzeszne uczynki, mógł się uwolnić od ich panowania, wyjść z tego doświadczenia umocnionym i lepszą dzięki temu wyciągnąć naukę na przyszłość, niż gdyby abba postano-

³⁸ *Apoftegmaty Ojców Pustyni* (t. 2), 4, 25.

wił go napominać. Milczenie Serapiona z kolei było w istocie ukrywaniem grzechu i było złe, nie pozwalało na prawdziwy rozwój duchowy. Przerwanie milczenia³⁹ i przyznanie się do winy było jak uwolnienie się od demona, który opanował jego serce, co zresztą bardzo malowniczo zostało w apoftegmacie zilustrowane: grzech w postaci płonącej i cuchnącej pochodni opuścił ciało grzesznika. Ogień występuje tu jako symbol oczyszczenia⁴⁰, po którym pustelnik będzie mógł doskonalić się duchowo i doświadczyć w sobie pokoju Bożego. Warto jednak pamiętać i podkreślić fakt, że to uwolnienie mogło się dokonać jedynie dzięki milczeniu doświadczonego starca, a nie dzięki reprimendzie. Samo bowiem strofowanie też było postrzegane jako grzech, który należało odpokutować. Uświadomił to sobie pewien brat i rzekł do innego: „Tak, wczoraj widziałem kogoś, kto jadł rano, i powiedziałem: «Jesz w piątek o tej porze?». To jest mój grzech. Pokutuj wraz ze mną przez dwa tygodnie. Będziemy prosić Boga, aby mi darował”⁴¹. Zdanie sobie sprawy z grzechu i skrucha są czymś koniecznym w życiu mnicha, nieodzownym i świadczącym o rozwoju duchowym. Są jednocześnie warunkiem pokuty, naprawienia win, małych czy wielkich, i tym samym kolejnym krokiem do spotkania z Bogiem.

Umiejętność szczerego przyznania się do słabości i ukorzenia się była wysoko ceniona wśród mnichów i utożsamiano ją z postępowaniem na drodze duchowej. Nie dziwi zatem, że tak wielką przywiązywano do niej wagę. Milczenie, które jest zawsze niezwykle trudnym doznaniem, zwłaszcza w sytuacji, gdy zwyczajnie po ludzku chciałoby się zareagować, było doskonałym ćwiczeniem w pokorze i w posłuszeństwie, pełnej zgodzie na to, co dla mnicha przewidział Bóg, czego dla niego chciał. Świetnie ilustruje to apoftegmata, w którym mnich z pokorą, w milczeniu przyjmuje pokarm, o którym wie, że jest trucizną i po którego spożyciu jego śmierć jest nieuchronna:

Chorował pewien starzec, a ponieważ przez wiele dni nie mógł przyjmować pokarmu, jego uczeń prosił go, by mógł mu przyrzadzić coś ku pokrzepieniu. Poszedł więc i zrobił z mąki polewkę i podpłomyki. Wisiało tam naczynie,

³⁹ Młodzi bracia na początku swej drogi, jak Serapion w tym apoftegmacie, mieli z jednej strony uczyć się sztuki milczenia, z drugiej zaś niezwykle istotne było, aby jednak zwracali się do starców po nauki – tylko bowiem uzyskane od nich słowo (zwykle zwracali się z prośbą: „Abba, powiedz słowo”) wcielone w czyn mogło im pomóc w rozwoju duchowym.

⁴⁰ Por. znaczenie ognia w stanie ekstazy: M. Höffner, *Doświadczenia wizji i ekstazy w pismach Ojców Pustyni*, „Studia Religioznawcze” 44 (2011) s. 117.

⁴¹ *Apoftegmata Ojców Pustyni* (t. 2), 9, 12.

w którym było trochę miodu, i drugie, w którym był olej lniany. Śmierdział on i służył tylko do lampy. Brat pomylił się i zamiast miodu nalał do jedzenia tego oleju. Starzec skosztowawszy nic nie rzekł i spożywał w milczeniu. Uczeń przynaglał go, by jadł więcej. Przymuszając się zjadł. Ten dał mu po raz trzeci. Nie chciał jednak już jeść, mówiąc: „Naprawdę, synu, nie mogę więcej”. Uczeń wciąż zachęcał go mówiąc: „Dobre to jest, abba, oto i ja jem z tobą”. Kiedy jednak skosztował i poznał, co zrobił, padł na twarz mówiąc: „Biada mi, ojcze, ponieważ otrułem cię, a ty nie mówiąc dopuściłeś ten grzech na mnie”. Lecz starzec rzekł: „Nie smuć się synu, gdyby Bóg chciał, bym jadł miód, dołożyłbyś miodu do tych podpłomyków”⁴².

Aby osiągnąć taki etap oddania się woli Boga, przyjęcia z pełną pokorą nawet śmierci, trzeba wielu lat ćwiczeń, dyscyplinowania się i nieustannego dążenia do jednego celu – osiągnięcia doskonałości duchowej.

6. Przeszkody w zachowaniu milczenia

Mnisi żywili przekonanie, że na tej drodze, choć często przeszkadza szatan swymi kuszeniami, Bóg jednak wciąż jest obecny, czuwa nad nimi i może im pomóc w dotkliwych nieraz zmaganiach. Wystarczy zwrócić się do Niego z prośbą, „by dał [...] skruczę serca i pokorę”⁴³. Nie trzeba do tego wielkich i wielu słów, na co zwracał uwagę abba Makary: „nie trzeba na modlitwie dużo słów (Mt 6,7), lecz często wyciągać ręce i mówić: «Panie, zgodnie z Twoją wolą, zmiłuj się nade mną». Jeśli w duszy zrodzi się walka, mów: «Wspomóż mnie». A ponieważ on sam wie, co jest pożyteczne, zmiłuje się nad nami”⁴⁴. Zgodnie z przesłaniem Biblii, do której Makary tu się odwołuje, wielomówstwo jest zbyteczne⁴⁵, ponieważ Bóg wcześniej, zanim jeszcze człowiek zdąży sformułować swą prośbę i ją wypowiedzieć, wie, czego mu potrzeba⁴⁶. Wystarczy zastosować się do zaleceń starca:

⁴² *Apoftegmaty Ojców Pustyni* (t. 2), 4, 64.

⁴³ *Apoftegmaty Ojców Pustyni* (t. 1), Antoni 23.

⁴⁴ *Apoftegmaty Ojców Pustyni* (t. 2), 12, 10.

⁴⁵ Wielomówstwo wielokrotnie było krytykowane na kartach apoftegmatów. Było też przedmiotem rozważań św. Antoniego. Zob. Św. Antoni, *Pisma ascetyczne*, tł. Z. Brzostowska, w: Św. Antoni, *Żywot. Pisma ascetyczne*, Kraków 2005, s. 265.

⁴⁶ Por. Mt 6,7-8: „Modląc się, nie bądźcie gadatliwi jak poganie. Oni myślą, że przez wzgląd na swe wielomówstwo będą wysłuchani. Nie bądźcie podobni do nich! Albowiem wie Ojciec wasz, czego wam potrzeba, zanim jeszcze go poprosicie”.

Pamiętaj zawsze o swych grzechach, a nie osądzaj innych. Bądź uległy wszystkim, nie przyjaźnij się z kobietą ani z chłopcem, ni też z heretykami. Nie ufaj sobie, panuj nad swym językiem i poskramiaj swój brzuch, powstrzymuj się od wina. Jeśli ktoś rozmawia z tobą o jakiejś sprawie, nie sprzeczasz się z nim. Jeśli dobrze mówi, zgódź się. Jeśli źle, powiedz mu: „świadom jesteś tego, co powiedziałeś” i nie kłóć się z nim o to, co powiedział. Wtedy zaznasz pokoju ducha⁴⁷.

Mnich nie powinien, jak widać, nie tylko rzucać obelg, oszczerstw i źle mówić o innych, ale nawet w rozmowie, gdy reprezentuje inne stanowisko niż interlokutor, winien zachować milczenie, nie kłócić się, nie sprzeczać. Może w tym pomóc Bóg, do którego kieruje swe prośby, wążąc słowa i starając się być w nich jak najbardziej oszczędnym, do tego powinien przestrzegać postu, unikać spotkań, zwłaszcza z kobietami i heretykami, a także nie zapominać o swoich grzechach. „Ktoś kto wie, że sam jest grzesznikiem, nie osądza bliźniego, nie steruje nim, zachowuje milczenie”⁴⁸. Wielkim zadaniem mnicha, na co zwraca uwagę cytowany o. Vincent Desprez, jest opłakiwanie własnych grzechów i jest to ćwiczenie w pokorze, „forma modlitwy, która chroni od wszelkiego nieuporządkowania (i od rozpacz), zwłaszcza od ryzyka osądzania bliźniego i chęci wywarcia na niego wpływu”⁴⁹.

Ustawiczna pamięć o swoich grzechach powiązana z pełnym zaufaniem Bogu sprawiała, że bracia uznali, iż milczenie należy zachować także wtedy, gdyby chciało się narzekać na innych lub na swój los. Całkowita akceptacja zawsze wiązała się z nagrodą, każdy bunt czy choćby niezadowolone – z dezaprobatą. Są w apoftegmatach opowieści o wyraźnym charakterze dydaktycznym, z których płynie jasne przesłanie, że znoszenie rozmaitych trudów, upokorzeń, znojów cierpliwie, w ciszy, bez narzekania może przynieść ostatecznie nagrodę i ukojenie. Doskonale zostało to zobrazowane w jednym z nich:

Pewien brat mieszkał w Celach i przyszło nań doświadczenie. Jeśli ktoś go zobaczył, nie chciał go pozdrowić, ani przyjąć do celi. Jeśli brakło mu chleba, nikt mu nie chciał pożyczyć. Jeśli wracał od żniwa, nikt go nie prosił, by odpoczął, jak to było we zwyczajach. Wrócił kiedyś ze żniw z powodu upału

⁴⁷ *Apoftegmaty Ojców Pustyni* (t. 2), 1, 23.

⁴⁸ V. Desprez, *Początki monastycyzmu*, t. 1: *Dzieje monastycyzmu chrześcijańskiego do soboru efeskiego (431)*, tł. J. Dembska, red. M. Starowieyski, Kraków 2012, s. 368.

⁴⁹ Desprez, *Początki monastycyzmu*, t. 1, s. 370.

i w swej celi nie miał nawet chleba, a mimo to dziękował Bogu. Bóg widząc jego cierpliwość odjął z niego nawałnice doświadczeń⁵⁰.

W innym apoftegmacie poznajemy pewną mniszkę z żeńskiego klasztoru, która

udawała, że jest niespełna rozumu i opętana przez demona⁵¹. Wszyscy tak dalece źle ją oceniali, że nawet nikt nie chciał z nią spożywać posiłku. Obrała zaś sobie taki rodzaj życia, że nigdy nie opuszczała kuchni, cały czas spędzając tam na posłudze. Była, jak to się mówi, ścierką całego domu [...]. Miała więc ona głowę owiniętą szmatami [...]. Żadna z czterystu dziewic nie zdołała jej nigdy zobaczyć jedzącej [...], żyła zadowolając się jedynie tym, że zbierała okruchy z ich stołów i zmywała garnki. Nigdy nie uczyniła krzywdy. Nikt nie usłyszał jej narzekania. Nikomu nie powiedziała nigdy „za mało” lub „już dosyć”. Wszyscy ją bili, była w nienawiści u wszystkich, znosiła złorzeczenia od wszystkich⁵².

W dalszej części tego dość długiego apoftegmatu jest mowa o tym, że anioł Pana objawił się na pustyni w miejscu zwanym Porfiris świętemu o imieniu Pioteriusz i powiedział mu, że w klasztorze Tabennisi znajduje się wyjątkowa niewiasta, bardziej święta niż on sam. Przybył więc do tego klasztoru, aby ją zobaczyć.

Kiedy mu ją pokazano i gdy ujrzał, że jej czoło jest owinięte szmatą, upadł jej do nóg i rzekł: „Pobłogosław mnie”. A wtedy ona także padła mu do nóg i rzekła: „To Ty, panie, mnie pobłogosław”. Wszystkie siostry stanęły razem jak wryte i powiedziały: „Abba, nie dopuszczaj się takiej swojej zniewagi. Widzisz bowiem, że ona jest głupia”. A wtedy święty Pioteriusz powiedział do nich wszystkich: „To wy jesteście głupie, albowiem ona jest moją i wa-

⁵⁰ *Apoftegmaty Ojców Pustyni* (t. 2), 7, 22.

⁵¹ Udawanie szaleństwa, że się jest niespełna rozumu, było pewną praktyką stosowaną na pustyni. Udawanie, a więc oszukiwanie, może być traktowane jako mało etyczna praktyka, jednak znajdowała ona uzasadnienie w działaniach mnichów. Rachel Wheeler nazywa tego typu zabiegi „świętym udawaniem” i wyjaśnia ich znaczenie, odwołując się do apoftegmatów Ojców Pustyni. Zob. R. Wheeler, *Holy feigning in the Apophthegmata Patrum*, „HTS Theologies Studies/Theological Studies” 72/4 (2016) s.1-6. Por. także: F. Ruggiero, *Szaleństwo chrześcijan. Poganie wobec chrześcijaństwa w pierwszych pięciu wiekach*, tł. E. Łukaszyk, Kraków 2007.

⁵² *Apoftegmaty Ojców Pustyni* (t. 2), 18, 19.

szą amną. [...] I proszę Boga, [...] abym zasłużył, by okazać się godny jej w dniu sądu”. Usłyszawszy to wszystkie razem padły jej do nóg i wyznawały jej swe grzechy⁵³.

Upokorzenia, których doznała mniszka i które znosiła z pokorą i cierpliwością oraz zaufaniem woli Bożej, i tym razem otrzymały zadośćuczynienie.

W innym apoftegmacie pewien starzec miał dar widzenia, jego percepcja obejmowała dwa wymiary rzeczywistości: materialny i duchowy. Dostrzegał prawdę, nawet gdyby ktoś chciał ją przed nim ukryć. Podczas posiłków, choć bracia spożywali to samo, on miał wizję, że jedni jedzą miód, inni – chleb, a jeszcze inni – gnój. Zapytany, dlaczego tak jest, odpowiedział, że ci, którzy w jego wizji jedzą miód, żyją z bojaźnią, drżeniem i w duchu wdzięczności siadają do stołu, wciąż się modlą. Ci, którzy spożywają chleb, też w duchu wdzięczności przyjmują wszystko, czego Bóg udziela. „Posilający się gnojem to tacy, którzy są niezadowoleni i narzekają, że to jest dobre, a tamto złe. Tak nie należy myśleć, lecz raczej wielbić Boga i dzięki Mu składać”⁵⁴.

„Wielbić Boga i dzięki mu składać”, jak sugerował wizjoner, powinno być myślą przewodnią apftegmatów. Stosował się do nich brat z Cel oraz mniszka z klasztoru Tabennisi i słusznie, bo to człowiek miał się udawać na pustynię, porzucając rodzinę i całe swoje dotychczasowe życie, aby odtąd całkowicie oddać się woli Boga oraz z wdzięcznością i pokorą przyjmować wszystko, co go spotka. Nawet przecież nawiedzające go myśli nieczyste, demony zła, wszelkie utrudnienia, własne niedoskonałości, jeśli ciężką pracą fizyczną oraz duchową dyscypliną i ćwiczeniem udawało mu się pokonać, tym samym otrzymywał szansę na zjednoczenie z Bogiem, dla którego tu trafił. Wiedział bowiem, że wystarczy oddawać się milczeniu, gorliwie rozmyślać, w czasie spoczynku i czuwania trwać w bojaźni Bożej, a czyniąc to, nie będzie musiał obawiać się ataków nieprzyjaciela⁵⁵.

7. Podsumowanie i wnioski

Jak staraliśmy się pokazać na wskazanych fragmentach, zachowanie milczenia w celu unikania „złego słowa” było przez Ojców Pustyni rozumiane wielorako. Również współczesny czytelnik nie powinien jedynie

⁵³ *Apoftegmaty Ojców Pustyni* (t. 2), 18, 19.

⁵⁴ *Apoftegmaty Ojców Pustyni* (t. 2), 18, 17/37.

⁵⁵ Por. *Apoftegmaty Ojców Pustyni* (t. 2), 11, 55.

koncentrować się na najbardziej ewidentnym przesłaniu, czyli zachowaniu pokory, cichości serca, umysłu i duszy. Była to niewątpliwie cnota w rozumieniu starców, lecz nie wyczerpuje to głębi przekazu. Milczenie hartuje duszę, znoszenie „przytyków”, nawet za cenę udawania szaleństwa, lepsze jest nad jałowe rozważania czy skargi, podobnie jak bezcelowe rozważania niuansów teologicznych. Piętnowanie obmowy, tak często wspomniane w apoftegmatach, jest również oddaniem się pod osąd Boży. Pod płaszczykiem pouczeń, moralizatorstwa czy nawet zwrócenia uwagi na niewłaściwe zachowanie może narodzić się, z jednej strony, grzech pychy, próżna chęć zwrócenia na siebie uwagi czy wywyższenia się ponad braci, lecz może też pojawić się zagrożenie większe niż tylko przewina jednego brata. Ojcowie Pustyni wiedzą, że Bóg działa tylko w sobie wiadomy sposób, a przedwcześnie wydane pouczenie może zaburzyć proces duchowego rozwoju napominanego. Nie ma on tylko usłyszeć od abba słowa, które go nakieruje bez należytej refleksji, ale przeżyć doświadczenie, które umocni go w wierze i pozwoli zrozumieć błędy wcześniejszego postępowania.

Warto również wspomnieć, że od trzeciej dekady IV wieku, głównie poprzez wkład Pachomiusza Starszego na terenie Górnego Egiptu, rozwinię się ruch cenobitów (gr. *koinobion* – ‘życie we wspólnocie’). Powstaną klasztory poddane konkretnej regule, które skupiać będą setki, czasem nawet tysiące mnichów w jednym miejscu, a okres życia klasztorowego dla wielu stanie się wstępem do prawdziwej anachorezy. W tym kontekście można spojrzeć na „próżną gadaninę” – obmawianie, ploteczki, przytyki czy intryganctwo – jako na „grzech wspólnoty”, którą przecież tworzą ciągle ludzie, a nie święci.

Badmouthing, Judging, Complaining or Staying Silent? Desert Fathers Deliberations

(summary)

The monastic movement was initiated by Saint Anthony at the end of the 3rd century. A new form of asceticism emerged, characterized by a severance from world and society: called anachoresis or hermitism. From that moment, the life of hermits is to be full of sacrifices, which include fasting, sexual abstinence, prayer and work, but also silence. It was believed that only in silence would a brother get a chance to meet God and hear His Word. Only then he or she would be able to lead others, thanks to the power of his or her love and humility. Keeping silence was an extremely important and frequent topic undertaken by the Desert Fathers in their aphophtegmata. The purpose of the paper is to focus on a certain kind of tension between silence and speech, and actually specific cases of spoken words, called by the Desert Fathers “bad words”. They should be avoided above all, and

they were always considered, among others, as slander, judgment and complaint. Various understandings of keeping silence will be indicated in the context of refraining from the above-mentioned abuse which should lead to spiritual growth of a younger generation of monks.

Keywords: Desert Fathers; aphophtegmata; silence; aspersion; asceticism

Obmowa, osądzanie, narzekanie czy milczenie? Rozważania Ojców Pustyni

(streszczenie)

Pod koniec III wieku rozpoczyna się ruch monastyczny zainicjowany przez św. Antoniego. Powstała w ten sposób nowa forma ascezy charakteryzująca się zerwaniem ze światem, społeczeństwem (anachoreza, czyli pustelnictwo). Odtąd życie pustelników ma być pełne wyrzeczeń, na które składają się post, wstrzemięźliwość seksualna, modlitwa i praca, ale też milczenie. Wierząco bowiem, że tylko w ciszy brat otrzyma szansę spotkania z Bogiem, że usłyszy Jego Słowa i tym samym wkroczy w Jego tajemnicę, a potem będzie mógł innych do tej tajemnicy doprowadzić dzięki potędze miłości i pokory. Milczenie, zachowanie ciszy, powstrzymywanie się przed uwolnieniem słów były niezwykle ważnymi i częstymi tematami podejmowanymi przez Ojców Pustyni w ich apoftegmatach. Celem niniejszych rozważań jest zwrócenie uwagi na pewien rodzaj napięcia między milczeniem a mową. Okazuje się to konkretnie w przypadku wypowiedzianych słów, przez Ojców Pustyni nazywanych „złym słowem”, którego należało się wystrzegać nade wszystko, a za które każdorazowo uznawano m.in. obmowę, osądzanie i narzekanie. Zostaną wskazane różne rozumienia zachowania milczenia w kontekście powstrzymania się od wyżej wspomnianych nadużyć oraz w celu zbudowania duchowego młodszego pokolenia mnichów.

Słowa kluczowe: Ojcowie Pustyni; apoftegmata; milczenie; obmowa; asceza

Bibliografia

Źródła

Apoftegmata Ojców Pustyni, t. 1: *Gerontikon*, tł. S.M. Borkowska, opr. M. Starowieyski, Kraków 2007.

Apoftegmata Ojców Pustyni, t. 2: *Kolekcja systematyczna*, tł. M. Kozera, Kraków 2006.
Św. Antoni, *Pisma ascetyczne*, tł. Z. Brzostowska, w: Św. Antoni, *Żywot. Pisma ascetyczne*, Kraków 2005, s. 253-327.

Św. Atanazy Aleksandryjski, *Żywot świętego Antoniego*, w: Św. Atanazy Aleksandryjski, *Żywot św. Antoniego*; św. Antoni Pustelnik, *Pisma*, tł. Z. Brzostowska, Warszawa 1987 s. 31-111.

Opracowania

- Bouyer L., *Antoni i cenobium*, tł. J. Dembska, w: *Święty Antoni, Żywot. Pisma ascetyczne*, Kraków 2005, s. 381-390.
- Chrysavgis J., *W sercu pustyni. Duchowość Ojców i Matek Pustyni*, tł. M. Chojnacki, Kraków 2007.
- Desprez V., *Początki monastycyzmu*, t. 1: *Dzieje monastycyzmu chrześcijańskiego do soboru efeńskiego (431)*, tł. J. Dembska, red. M. Starowieyski, Kraków 2012.
- Gannon Th.M. – Traub G.W., *Pustynia i miasto*, tł. P. Wilczek, Kraków 1999.
- Guillaumont A., *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1-2, tł. S. Wirpszanka, Kraków 2006.
- Höffner M., *Doświadczenia wizji i ekstazy w pismach Ojców Pustyni*, „*Studia Religio- logica*” 44 (2011) s. 109-120.
- Lane B.C., *The desert Christians on apathy. Caring and not caring*, „*The Christians Century*” 127 (2010) s. 26-28.
- Łeńska-Bąk K., „*Diabeł jest miłośnikiem próżnej gadaniny*”. *O przewadze milczenia nad słowem w ujęciu Ojców Pustyni*, w: *W krainie metarefleksji. Księga poświęcona Profesorowi Czesławowi Robotyckiemu*, red. J. Barański – M. Golonka-Czajkowska – A. Niedźwiedz, Kraków 2015, s. 338-349.
- Merton Th., *Życie w milczeniu*, tł. Benedyktyni tynieccy, Kraków 2015.
- Misztal W., *Cisza i milczenie: aktualność propozycji chrześcijańskiej*, „*Analecta Cra- coviensi*” 45 (2013) s. 185-203.
- Przybyłski R., *Pustelnicy i demony*, Kraków 1994.
- Przybył-Sadowska E., *Naturalne metody stymulacji. Doświadczenia ekstazy w prakty- kach prawosławnych hezychastów*, „*Studia Religio- logica*” 44 (2011) s. 121-133.
- Regnault L., *U źródeł apoftegmatów*, w: *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 4: *Zbiór anoni- mowy wydany przez François Nau*, tł. M. Borkowska – E. Dąbrowska – M. Pawlik, red. Sz. Hiżycki, Tyniec 2013.
- Ruggiero F., *Szaleństwo chrześcijan. Paganie wobec chrześcijaństwa w pierwszych pięciu wiekach*, tł. E. Łukaszyk, Kraków 2007.
- Wheeler R., *Holy feigning in the Apophthegmata Patrum*, „*HTS Theologie- se Studies/ Theological Studies*” 72/4 (2016) s. 1-6.
- Wipszycka E., *Egipt – ojczyzna mnichów*, w: *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 1: *Geron- tikon. Księga starców*, tł. M. Borkowska, Kraków 2007, s. 15-62.
- Wipszycka E., *Pustynia i mnisi. Zagrożenia pustynnych wspólnot monastycznych*, „*U Schyłku Starożytności – Studia Źródłoznawcze*” 7 (2008) s. 199-245.
- Wortley J., *The Significance of „Repose” in the Apophthegmata Patrum*, „*Greek, Ro- man, and Byzantine Studies*” 51 (2011) s. 323-339.

Ks. Jacenty Mastej¹

Patrystyczne podstawy personalistyczno-znakowej koncepcji cudu Mariana Ruseckiego

Cud zawsze stanowił przedmiot żywego zainteresowania ze strony człowieka, o czym świadczy m.in. wielość opracowań poświęconych problematyce taumaturgicznej. Na przestrzeni dwudziestu wieków chrześcijaństwa nie brakowało teologów, którzy pasjonowali się tą kwestią. Powstające opracowania warunkowane były prądami umysłowymi danej epoki, jak również opierały się na określonych systemach filozoficznych i teologicznych. Także w twórczości ks. profesora Mariana Ruseckiego (1942-2012), szczególne miejsce zajmuje tematyka taumaturgiczna. Uchodzi on za najwybitniejszego znawcę tej problematyki w polskiej teologii na przełomie XX i XXI wieku².

Celem niniejszego studium jest ukazanie patrystycznych podstaw personalistyczno-znakowej koncepcji cudu profesora Mariana Ruseckiego. Już w tym miejscu trzeba zaznaczyć, że systemowe budowanie holistycznej teologii cudu rozpoczął on od wnikliwej analizy źródeł biblijnych i patrystycznych. W jego twórczości naukowej odnajdujemy trzy główne kwestie z obszaru patrystyki, a mianowicie funkcje cudu w apologii wczesnego Kościoła³, koncep-

¹ Ks. dr hab. Jacenty Mastej, prof. KUL, kierownik Katedry Chrystologii i Eklezjologii Fundamentalnej na Wydziale Teologii KUL; e-mail: jmastej@kul.pl; ORCID: 0000-0001-7888-4078.

² K. Kaucha – J. Mastej, *Rusecki Marian Jan*, w: *Słownik Polskich Teologów Katolickich (2004-2013)*, X 952-968; K. Kaucha, *Doctor Credibilitatis. Śp. ks. prof. dr hab. dr hc Marian Jan Rusecki (22 III 1942 – 15 XII 2012)*, „Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religiologii” 5/60 (2013) s. 5-12.

³ M. Rusecki, *Funkcja argumentacyjna cudów w pierwszych trzech wiekach Kościoła*, RTK 26/2 (1987) s. 34-40; M. Rusecki, *Wierzę moim dziełom. Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX w.*, Katowice 1988, s. 19; M. Rusecki, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, Lublin 1991, s. 24-40; M. Rusecki, *Cud w chrześcijaństwie*, Lublin 1996, s. 24-40; M. Rusecki, *Traktat o cudzie*, Lublin 2006, s. 24-35.

cja cudu św. Augustyna⁴ oraz pedagogiczne funkcje cudu w twórczości św. Grzegorza I Wielkiego⁵. Zagadnienia te zostaną syntetycznie przedstawione w kolejnych punktach. W ostatnim punkcie natomiast – na bazie wcześniejszych rozważań – ukazane zostaną główne elementy personalistyczno-znakowej koncepcji cudu profesora teologii fundamentalnej z Lublina.

1. Funkcje cudu w apologii wczesnego Kościoła

Chrześcijaństwo jako religia objawiona i zbawcza od początku istnienia spotykało się ze sprzeciwem, zarówno ze strony judaizmu, jak również świata pogańskiego. Dlatego od pierwszych wieków trwania Kościoła doniosłe miejsce zajmuje jego obrona, w której przodują apologetyci wczesnochrześcijańscy, czyli pisarze epoki patrystycznej⁶. Istotnym elementem apologii chrześcijańskiej była obrona, która w pierwszym rzędzie polegała na odpieraniu nieprawdziwych zarzutów kierowanych pod adresem nowej religii. Obrona chrześcijaństwa obejmuje także uzasadnianie, racjonalne wyjaśnianie oraz argumentowanie prawd wiary i zasad życia moralnego⁷.

M. Rusecki, badając i prezentując znaczenie cudu w twórczości apologetów i pisarzy wczesnochrześcijańskich, stwierdza, że dominującą jest argumentacja chrystologiczna: cuda Jezusa uzasadniają Jego bóstwo oraz nadprzyrodzony charakter Jego misji i nauki⁸. W argumentacji tej ważne miejsce zajmuje rezurekcja, która uważana jest za największy cud. Profesor z Lublina zwraca uwagę, że Justyn i Tertulian wykazują,

⁴ M. Rusecki, *Świętego Augustyna teologiczne rozumienie cudu i jego funkcji*, RTK 31/2 (1984) s. 107-124; Rusecki, *Wierzęce moim dziełom*, s. 19-20; Rusecki, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, s. 40-62; Rusecki, *Cud w chrześcijaństwie*, s. 41-62; M. Rusecki, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa. Dlaczego wierzyć Chrystusowi?*, Lublin 2010, s. 122; Rusecki, *Traktat o cudzie*, s. 35-50.

⁵ M. Rusecki, *Pedagogiczna funkcja cudu według św. Grzegorza Wielkiego*, RTK 30/2 (1983) s. 33-49; Rusecki, *Grzegorz I Wielki, 3. Myśli apologetyczne*, EK VI 329; Rusecki, *Wierzęce moim dziełom*, s. 20; Rusecki, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, s. 62-84; Rusecki, *Cud w chrześcijaństwie*, s. 62-84; Rusecki, *Traktat o cudzie*, s. 50-65.

⁶ M. Szram, *Apologetyci wczesnochrześcijańscy*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, red. M. Rusecki et al., Lublin – Kraków 2002, s. 71-78; H. Seweryniak, *Apologia i dziennikarstwo*, Warszawa 2018, s. 32-39; L. Misiarczyk, *O co nas pytają starożytni apologetyci? Czego nas uczą wczesnochrześcijańscy apologetyci?*, w: *Nowa apologia. Czego, wobec kogo i jak bronimy?*, red. P. Artemiuk, Płock 2020, s. 27-43.

⁷ Szram, *Apologetyci wczesnochrześcijańscy*, s. 75-76.

⁸ Rusecki, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, s. 24; Rusecki, *Cud w chrześcijaństwie*, s. 24.

iż „Chrystus nie tylko przyniósł objawienie i jest jego pełnią, szczytem historii zbawienia, ale także jest jego wielkim «argumentem» prawdziwości”⁹. Cuda objawiają, kim jest Jezusa, a równocześnie uwiarygadniają Jego boską godność i zbawczy charakter posłannictwa.

Pisarze wczesnego chrześcijaństwa moc argumentacyjną cudu wiążą z prorocत्वami starotestamentalnymi, tym samym wzbogacają uzasadnienie z cudu o elementy argumentacji skryptyrystycznej. Zwrócenie uwagi na wypełnienie się prorocत्व oraz obietnic mesjańskich Starego Testamentu w Chrystusie było szczególnie ważne w przemawianiu do Żydów. Rusecki uwyrażnia myśl apologetów chrześcijańskich pierwszego wieku, że cuda Starego Testamentu są „konkretnym wyrazem planu zbawienia i jego stopniową realizacją, wskazującą na personalne zaangażowanie się w nią Boga, a z drugiej strony – figurą cudów Jezusa i pełni zbawienia mającego w Nim nadejść. Grzegorz z Nyssy powie wręcz, że są one wstępem do wcielenia i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa”¹⁰.

Apologeci wczesnochrześcijańscy oprócz argumentacji chrystologicznej rozwijają także uzasadnienie eklezjologiczne, w którym wykazują boskie pochodzenie i zbawczy charakter misji Kościoła. Zarówno w genezie, jak również w wyjątkowo szybkim rozwoju i skutecznym wypełnianiu zbawczego posłannictwa Kościoła ważne miejsce zajmują cuda. Rusecki zauważa jednocześnie, że „apologeci bardziej łączą cuda z misją Kościoła i głoszeniem ewangelii, niż z samą doktryną”¹¹. Towarzyszące ewangelizacji cuda budzą i umacniają wiarę, a tym samym dynamizują rozwój Kościoła. Teolog z Lublina stwierdza:

Z pewną predylekcją teologowie pierwszych wieków podkreślają moralne owoce cudów. [...]. Dlatego cuda, poza tym, że umacniają wiarę, są wezwaniem do świętego życia, uczciwości, prawości moralnej, praktykowania przykazań Bożych, zerwania z grzechem, złymi upodobaniami. Równocześnie rodzą radość i pokój wewnętrzny, życzliwość wobec innych, aktywizują życie religijne, gdyż w nich uobecnia się Bóg realizujący zbawienie¹².

⁹ Rusecki, *Funkcja argumentacyjna cudów w pierwszych trzech wiekach Kościoła*, s. 35.

¹⁰ Rusecki, *Cud w chrześcijaństwie*, s. 30.

¹¹ Rusecki, *Cud w chrześcijaństwie*, s. 39.

¹² Rusecki, *Funkcja argumentacyjna cudów w pierwszych trzech wiekach Kościoła*, s. 39.

Warto zauważyć, że już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa argumentacja eklezjologiczna zwraca uwagę na nadprzyrodzone owoce cudów dziejących się w Kościele.

Te dwa modele argumentacji obecne we wczesnym okresie Kościoła (chrystologiczny i eklezjologiczny) są ze sobą ściśle powiązane, gdyż ujmują cud w kategoriach teologicznych, widząc go w perspektywie historiozbowczej. Cud nie może bowiem być rozpatrywany jedynie na płaszczyźnie empirycznej, wydarzeniowej, naturalnej, ale trzeba go rozpatrywać także na płaszczyźnie religijnej.

Rusecki, prezentując funkcję argumentacyjną cudów w ujęciu pisarzy starochrześcijańskich, odwołuje się do wielu autorów oraz ich dzieł, a są to m.in. Klemens Rzymski (*List do Koryntian*), Arystydes (*Apologia*), Justyn (*Apologia I*, *Apologia II*, *Dialog z Żydem Tryfonem*), Tacjan Syryjczyk (*Logos pros Hellenas*), Atenagoras (*Presbeia peri christianon*), Teofil Antiocheński (*Do Autolika*), Meliton z Sardes, Tertulian (*Apologetyk*, *Ad nationes*, *Dialog*, *Adversus Praxean*, *Adversus Martionem Ad martyras*), Orygenes (*Przeciw Celsusowi*), Laktancjusz (*Divinae institutiones*), Minuncjusz Feliks (*Oktawian*), Apolinary, Klemens Aleksandryjski (*Paidagogos*), Ignacy Antiocheński (*List do Magnezjan*, *List do Trallan*), Arnobiusz (*Adversus nationes*), Grzegorz z Nyssy, Grzegorz z Nazjanzu (*Mowy*), Ireneusz (*Adversus haereses*) oraz *List do Diogneta*. Teolog z Lublina korzysta także z opracowań tej problematyki¹³.

2. Św. Augustyna koncepcja cudu

W zbudowanej przez Ruseckiego holistycznej teologii cudu odnajdujemy wiele odniesień do teologicznego rozumienia cudu oraz jego funkcji u św. Augustyna¹⁴. Biskup Hippony uchodzi bowiem za twórcę pierwszej chrześcijańskiej koncepcji cudu, „która jest w zasadzie zwarta, spójna

¹³ A. Fridrichsen, *Le problème du miracle dans le christianisme primitif*, Paris 1925; H. Schlingensiepen, *Die Wunder des Neues Testaments. Wege und Abwege ihre Deutung in der alten Kirche bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*, Güterloh 1933; H. Weinel, *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus*, Freiburg 1899; E. Łomnicki, *Kryteria wiarygodności chrześcijaństwa w ujęciu apologetów starochrześcijańskich*, Lublin 1977.

¹⁴ Rusecki (*Traktat o cudzie*, s. 35), zauważa, że „liczni teologowie utrzymywali jakoby św. Augustyn stworzył psychologiczno-religijną koncepcję cudu, a zaniedbał teologię cudu. Tak jednak nie jest”.

i konsekwentna”¹⁵. U postaw jego teologii cudu stoi przekonanie, że cud jest fenomenem nadprzyrodzonym, a jego autorem jest sam Bóg, którego działanie uwidacznia się przez empiryczną i historyczną rzeczywistość. Ponieważ w cudzie i poprzez cud działa Bóg, dlatego ma on teofanijny charakter¹⁶.

Dla Augustyna jest oczywiste, że cuda przynależą do porządku religijnego i teologicznego, dlatego opowiada się za ich historiozbawczym rozumieniem.

Autor *De Trinitate* podkreśla więc, że cuda odgrywają ważną rolę w historii zbawienia. Z jednej strony są wyrazem Bożego planu zbawienia i jego realizacją, a z drugiej – ważkim argumentem uwiarygodnienia tejże historii, zwłaszcza jej Wydarzeń zbawczych, w powiązaniu z którymi zawsze występują oraz w świetle których same nabierają właściwego teologicznego znaczenia¹⁷.

Ponieważ cud jest dziełem Boga, dlatego pozostaje dla człowieka tajemnicą, której wyjaśnienie może się dokonać na płaszczyźnie wiary, co jest możliwe tylko przy udziale Bożej łaski.

Przywołane powyżej kwestie stanowią podstawę dla wyróżnienia przez św. Augustyna elementu znaczenia: „[...] cuda poprzez niezwykłą i niecodzienną sferę empiryczną, prowadzą do poznania boskiej rzeczywistości niewidzialnej”¹⁸. To właśnie kategoria znaczenia, a nie niezwykłość fizykalna, specyfikuje wydarzenia cudowne¹⁹. Wyjaśnienie sensu cudu dokonuje się poprzez słowo Boże. Biskup Hippony widzi wzajemną zależność słowa Bożego od cudu oraz cudu od Bożej nauki. Poprzez słowo Bóg zapowiada swoje działanie, cuda stanowią uwierzytelnienie Bożych zapowiedzi, a ostatecznie to słowo wyjaśnia najgłębszy sens Bożego działania.

¹⁵ Rusecki, *Świętego Augustyna teologiczne rozumienie cudu i jego funkcji*, s. 107.

¹⁶ Rusecki (*Cud w chrześcijaństwie*, s. 46-48), komentując Augustyna, zauważa, że rozróżnia on w naturze dwa rodzaje fenomenów: zjawiska naturalne i nadzwyczajne. Stąd także dwie kategorie cudów: pierwsza wiąże się z całą naturą stworzoną, jest to tzw. totalny cud natury, drugą zaś stanowią cuda fizyczne. O ile w pierwszym przypadku cuda nie budzą w człowieku większego zaciekawienia z powodu ich powszechności, o tyle w drugim przypadku akcent pada na ich niezwykłość i rzadkość, co wywołuje u człowieka zdziwienie i zaskoczenie, a przez to stanowi dla niego źródło inspiracji do właściwego odczytania znaczenia cudu.

¹⁷ Rusecki, *Traktat o cudzie*, s. 42.

¹⁸ Rusecki, *Świętego Augustyna teologiczne rozumienie cudu i jego funkcji*, s. 117.

¹⁹ Rusecki, *Traktat o cudzie*, s. 45.

Augustyn cud rozpatrywał zazwyczaj w perspektywie Objawienia Bożego, którego on stanowi część oraz zarazem motyw, a przede wszystkim w perspektywie Chrystusa, gdyż cud zawsze wskazuje na Niego i doń prowadzi, a równocześnie potwierdza Jego zbawczą misję, a nawet bóstwo. [...] Ponadto moc dowodową cudu widział Augustyn w połączeniu z argumentem biblijnym oraz zmartwychwstaniem²⁰.

Żywe i wieloaspektowe zainteresowanie problematyką cudu przez św. Augustyna zainspirowało wielu teologów, którzy starali się zarówno stworzyć syntezę jego nauki o cudzie, jak również twórczo ją rozwijać i pogłębiać. Z przemyśleń biskupa Hippony oraz z licznych opracowań jego twórczości obficie korzystał także Rusecki, co udokumentował w swoich publikacjach²¹.

3. Pedagogiczne funkcje cudu w twórczości św. Grzegorza I Wielkiego

Kontynuatorem Augustynowej refleksji nad cudem był św. Grzegorz I Wielki²². Nadał on myśli taumaturgicznej „[...] wymiar praktyczny, moralny, pedagogiczny [...]”²³. Rusecki, badając i ukazując obecną w jego twórczości problematykę cudu, skoncentrował się głównie na pedagogicznych funkcjach jakie pełni cud. Badania teologa z Lublina dotyczą podstawowych determinantów Grzegorzowej koncepcji cudu i jego funkcji,

²⁰ Rusecki, *Traktat o cudzie*, s. 50.

²¹ P. de Vooght, *Les miracles dans la vie de saint Augustin*, RTAM 11 (1939) s. 5-16; P. de Vooght, *La Théologie du miracle selon saint Augustin*, RTAM 11 (1939) s. 197-222; J.A. Hardon, *The Concept of Miracle from St. Augustine to modern Apologetics*, ThS 14 (1954) s. 229-257; G. Bardy, *Les miracles contemporains dans l'apologétique de St. Augustin*, BAUG 37 (1960) s. 825-831; F.M. Brazzole, *La Dottrina del miracolo in S. Agostino*, Rome 1964; E. Nourry, *Le miracle d'après saint Augustin*, „Annales des Philosophie Chrétienne” 3 (1903) s. 380-385.

²² Rusecki, omawiając pedagogiczne rozumienie cudu św. Grzegorza I Wielkiego, sięga do istniejących opracowań, m.in. P. Boglioni, *Miracle et merveilleux religieux chez Gregoire le Grand*, Montis Regii 1974; R. Wesselynck, *L'orientation eschatologique de la vie chrétienne d'après S. Gregoire le Grand*, Bruges – Paris 1962; G. Carluccio, *The Seven Steps to Spiritual Perfection: According to St. Gregory the Great*, Ottava 1949; S. Rosik, *Finalizm życia chrześcijańskiego w świetle twórczości papieża Grzegorza Wielkiego*, Lublin 1980.

²³ Rusecki, *Cud w chrześcijaństwie*, s. 63.

przedstawienia pojęcia cudu, zaprezentowania pedagogiczno-moralnej interpretacji funkcji cudu oraz ukazania wpływu jego myśli na rozwój problematyki funkcji cudu²⁴.

Zdaniem Ruseckiego dla św. Grzegorza „cud posiada charakter teofaniczny, jest manifestacją mocy Bożej, wezwaniem do wiary, umocnieniem wiary Kościoła, oznaką i środkiem wzrostu świętości, legitymacją taumaturga, w odniesieniu do cudów Jezusa – dowodem bóstwa Chrystusa”²⁵. Grzegorz Wielki nadał wszystkim tym funkcjom interpretację pedagogiczną: „cuda ostrzegają, upominają, grożą, karzą, prowokują, zachęcają, skłaniają, budują”²⁶. Cud może stanowić karę za złe życie, częściej jednak jest nagrodą za dobre i uczciwe życie oraz zachętą do wysiłku na drodze do świętości. Tym samym cuda, które towarzyszą życiu Kościoła, przyczyniają się do wzrostu wiary i świętości jego członków²⁷. Funkcja pedagogiczna cudu powiązana jest zatem z jego eklezjalnością.

Św. Grzegorz, podobnie jak św. Augustyn, zwracał uwagę na kwestię znaczenia cudu, co niewątpliwie stanowiło inspirację dla teologów XX wieku – w tym także ks. Ruseckiego – do zbudowania personalistyczno-semeiotycznej koncepcji cudu. Co warto zauważyć, papież reformator nie tyle zajmuje się teorią cudu, ile koncentruje się na znaczeniu praktycznym wydarzeń cudownych, tak dla poszczególnych wiernych, jak i całego Kościoła²⁸.

4. Główne elementy personalistyczno-znakowej koncepcji cudu

Zaprezentowana powyżej synteza refleksji Ruseckiego nad ujmowaniem cudu oraz jego funkcji w pierwszych wiekach chrześcijaństwa pozwoliła poznać podstawowe źródło, które, obok biblijnego, stanowiło podstawę dla zbudowania personalistyczno-znakowej koncepcji cudu. W tym miejscu trzeba postawić następujące pytanie: jakie elementy wyróżniają

²⁴ Rusecki, *Pedagogiczna funkcja cudu według św. Grzegorza Wielkiego*, s. 33-49; Rusecki, *Grzegorz I Wielki*, 3. *Myśli apologetyczne*, s. 329; Rusecki, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, s. 62-84; Rusecki, *Cud w chrześcijaństwie*, s. 62-84; Rusecki, *Traktat o cudzie*, s. 50-65.

²⁵ Rusecki, *Pedagogiczna funkcja cudu według św. Grzegorza Wielkiego*, s. 39.

²⁶ Rusecki, *Pedagogiczna funkcja cudu według św. Grzegorza Wielkiego*, s. 38.

²⁷ Rusecki, *Cud w chrześcijaństwie*, s. 72-73; M. Rusecki, *Grzegorz I Wielki*, 3. *Myśli apologetyczne*, EK VI 329; Rusecki, *Traktat o cudzie*, s. 58-59.

²⁸ Rusecki, *Traktat o cudzie*, s. 54.

teologię cudu profesora z Lublina? Odpowiadając, należy stwierdzić, że tę personalistyczno-znakową koncepcję cudu charakteryzują trzy elementy: personalistyczne rozumienie cudu, znakowe jego ujmowanie oraz wyrażenie obok funkcji motywacyjnej, funkcji objawieniowej, chrystologicznej, zbawczej, eklezjotwórczej i pisteologicznej. Poniżej zostają pokrótce omówione te komponenty z przywołaniem najważniejszych odniesień patrystycznych.

W rozumieniu Ruseckiego cud ma charakter personalistyczny. Cuda biblijne pochodzą od Boga. To osobowy Bóg jest autorem cudów starotestamentowych, cuda nowotestamentowe natomiast są dziełem Jezusa Chrystusa, wcielonego Syna Bożego. Personalistyczny charakter cudów biblijnych uwiadacza się zatem w inicjatywie samego Boga, który interweniuje w sposób bezpośredni lub pośredni. Jak to zostało już zauważone, pisarze wczesnochrześcijańscy akcentują, że cuda są dziełem osobowego Boga²⁹.

Warto też zwrócić uwagę na teologiczną dysputę odnośnie do obecności Boga w wydarzeniu cudownym, a mianowicie, czy Bóg jest jedynie sprawcą cudu czy jest także w tym wydarzeniu obecny jako działający „tu i teraz” dla zbawienia człowieka. Rusecki – idąc za apologetami wczesnego chrześcijaństwa, a szczególnie za św. Augustynem i św. Grzegorzem Wielkim – jasno opowiada się za osobową obecnością Boga w wydarzeniu cudownym, zaliczając tym samym cuda do teofanii³⁰. Uwyrażniają to cuda Jezusa, które objawiają Jego boską moc, dobroć Boga względem człowieka oraz osobową bliskość.

Pochodzące od Boga cuda są skierowane do człowieka. Adresatami wydarzeń niezwykłych są w pierwszej kolejności osoby, które w cudzie doświadczają bezpośrednio Bożego działania (np. osoby uzdrowione czy wskrzeszone). Cuda biblijne nakierowane są także na świadków tych wydarzeń, co więcej mają powszechny charakter, gdyż przynależą do Objawienia Bożego³¹. Zauważyć trzeba, że już teologia patrystyczna zwracała uwagę na adresatów wydarzeń cudownych, uwyrażniając m.in. ich predyspozycje wewnątrz.

Personalistyczny charakter cudu łączy się z jego wymiarem dialogicznym. Bóg przez wydarzenia cudowne zaprasza człowieka do wejścia z Nim w osobowy dialog. Wydarzenie cudowne stanowi inspirację

²⁹ Rusecki, *Cud w chrześcijaństwie*, s. 339-343.

³⁰ Rusecki, *Traktat o cudzie*, s. 307-311; Rusecki, *Funkcje cudu*, s. 50-74.

³¹ Rusecki, *Traktat o cudzie*, s. 462-463; T. Dola, *Personalistyczna koncepcja teologii fundamentalnej ks. Mariana Ruseckiego*, w: *Personalizm polski*, red. M. Rusecki, Lublin 2008, s. 419.

do wejścia w osobową relację, która realizuje się na płaszczyźnie wiary. Rusecki podkreśla, że w cudzie nie chodzi tylko o zdziwienie, zaskoczenie, ale o osobowe spotkanie Boga z człowiekiem. Temu spotkaniu towarzyszy Boża łaska, co uwyrażniał m.in. św. Augustyn. Tym samym cud staje się wydarzeniem międzyosobowym – dochodzi do spotkania Boga z człowiekiem oraz obdarowania go zbawczymi dobrami³².

Cud jest szczególnym uobecnieniem się osobowego Boga w historii, które należy odróżnić od Jego naturalno-stwórczej obecności³³. W cudzie objawia się Bóg, który manifestuje swoje osobowe istnienie i obecność, objawia wolę nawiązania dialogu z człowiekiem oraz obdarza go zbawczymi dobrami. Przez cudowne działanie Bóg realizuje swoją ekonomię Objawienia i zbawienia, a jednocześnie staje się dla człowieka godny zaufania i wiary.

Personalistyczne rozumienie cudu zostało przez Ruseckiego dopełnione przez ujmowanie go w kategoriach znakowych³⁴. Trzeba zauważyć, że te dwa ujęcia wzajemnie się dopełniają i korelują ze sobą. Charakterystyczne dla Ruseckiego pojmowanie cudu jako znaku Bożego działania nie jest zagadnieniem zupełnie nowym, gdyż jego początki odnajdujemy w Biblii oraz w nauczaniu Ojców Kościoła. Genezę semiotycznego rozumienia cudu Rusecki dostrzega u Ojców Apostolskich i Ojców Kościoła, a szczególnie u św. Augustyna, który eksponuje w cudzie zarówno element widzialny, jak również nadane mu przez Boga znaczenie i sens³⁵. To Bóg – autor cudu – decyduje zarówno o empirycznej stronie cudu, jak również o jego treści. Element empiryczny cudu jest dostrzegalny i wyróżnia się spośród innych zjawisk swoją niezwykłością. Jednak nie w tym tkwi oryginalność cudu

³² M. Rusecki, *Bonatywny wymiar cudu*, w: *Z zagadnień dobra i zła według Biblii*, red. J. Flis, Zamość 1990, s. 65-88.

³³ Rusecki, *Funkcje cudu*, s. 50-57.

³⁴ M. Rusecki, *Funkcje cudu jako znaku*, RTK 27/2 (1980) s. 51-70; M. Rusecki, *Cud jako znak i symbol*, RTK 28/2 (1981) s. 79-95; Rusecki, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, s. 337-371; Rusecki, *Cud w chrześcijaństwie*, s. 335-371; Rusecki, *Traktat o cudzie*, s. 211-290; Zob. A. Anderwald, *Znakowe ujęcie cudu we współczesnej teologii fundamentalnej. Koncepcja Księdza Mariana Ruseckiego*, w: *Scio Cui credidi. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin*, red. I.S. Ledwoń et al., Lublin 2007, s. 105-108; Cz.S. Bartnik, *Metoda znakowo-personalistyczna w ujęciu Profesora Mariana Ruseckiego*, w: *Scio Cui credidi. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin*, red. I.S. Ledwoń et al., Lublin 2007, s. 69-73; J. Mastej, *Znakowa koncepcja Objawienia ks. profesora Mariana Ruseckiego*, „*Studia Theologiae Fundamentalis*” 1 (2010) s. 77-86.

³⁵ Rusecki, *Cud w chrześcijaństwie*, s. 342-343.

jako Bożego znaku. Rusecki często podkreśla, że cud jako znak nie może być zacieśniany jedynie do elementu widzialnego (materialnego, empirycznego). Zjawiskowa strona cudu winna jednak odbiegać od zwykłego biegu rzeczy, aby przyciągnąć uwagę świadków, wzbudzić zainteresowanie. Strona empiryczna cudu, choć niezwykła, jest poważna, dyskretna, gdyż jest wynikiem Bożego działania³⁶. Element widzialny cudu jest nośnikiem Bożej obecności oraz treści nadprzyrodzonej. Cud-znak nie może jednak koncentrować odbiorcy jedynie na elemencie widzialnym, gdyż ma on go wprowadzić w rzeczywistość nadprzyrodzoną.

Znaczenie cudu-znaku nie jest kwestią umowy czy dowolnej interpretacji, ale wynika z Bożego nadania. Widać to na przykładzie taumaturgicznej działalności Jezusa, który własną mocą dokonuje cudów oraz objaśnia ich zbawczy sens oraz znaczenie³⁷. Warunkiem koniecznym do odczytania znaczenia cudu jest Boża łaska, gdyż jedynie perspektywa wiary pozwala przyjąć właściwe znaczenie Bożego znaku. Bez wiary cudowne działanie Boga pozostaje jedynie wydarzeniem, które odbiega od znanych praw natury.

[...] wielu pisarzy wczesnochrześcijańskich i Ojców Kościoła (Justyn, Atenagoras, Minucjusz Feliks, Grzegorz z Nyssy, Augustyn, Grzegorz z Tours, Grzegorz Wielki) – podkreśla, że cuda z racji swej niezwykłości empirycznej są łatwo dostrzegalne i dostosowane do możliwości percepcyjnych wszystkich ludzi. Ze względu na wielką siłę ekspresji są one znakami bardzo sugestywnymi i komunikatywnymi³⁸.

Pełne odczytanie cudu-znaku może dokonać się poprzez odniesienie go do kodu, którym jest Objawienie Boże. Cuda przynależą do struktury Objawienia i dlatego tylko w jego perspektywie mogą być właściwie zrozumiane oraz zinterpretowane. Ponieważ pełnia Bożego Objawienia dokonała się w Jezusie Chrystusie, dlatego On jest osobowym „kodem” potrzebnym do właściwego odczytania znaczenia wydarzeń cudownych³⁹. Bez odniesienia konkretnego cudu do osoby Jezusa i Jego dzieła, a szczególnie wydarzeń paschalnych, nie można w pełni pojąć jego znaczenia i zbawczego sensu, co uwidaczniają już pisarze wczesnego chrześcijaństwa⁴⁰.

³⁶ Rusecki, *Traktat o cudzie*, s. 267.

³⁷ Rusecki, s. 267; Mastej, *Znakowa koncepcja Objawienia ks. profesora Mariana Ruseckiego*, s. 80.

³⁸ Rusecki, *Funkcje cudu*, s. 270.

³⁹ Rusecki, *Traktat o cudzie*, s. 271-272.

⁴⁰ Rusecki, *Cud w chrześcijaństwie*, s. 370-371.

Novum teologii cudu opracowanej przez Ruseckiego stanowi także uwyrażnienie funkcji cudu⁴¹. W publikacjach teologa z Lublina widać, że ich określenie i opisanie jest zakorzenione w nauce ojców Kościoła. Prezentując poszczególne funkcje cudu, odnosi je do nauczania Ojców Apostolskich i ojców wczesnego Kościoła, szczególnie św. Augustyna i św. Grzegorza I Wielkiego.

Omawianie funkcji cudu Rusecki rozpoczyna od stwierdzenia, że nie można mówić o funkcji dowodowej cudu, a jedynie o funkcji motywacyjnej, która łączy się ściśle z innymi funkcjami cudu: objawieniową, chrystologiczną, soteriologiczną, eklezjotwórczą, pisteologiczną⁴². Funkcję motywacyjną cudu należy widzieć jako drugi aspekt każdej innej (jak awers i rewers monety)⁴³. Przykładowo cud pełni funkcję objawieniową i zarazem uzasadnia wiarygodność rewelacji dokonanej w osobie Jezusa Chrystusa. Tym samym uzasadnienie nie jest oderwane od treści Objawienia, ale ściśle się z nią łączy. Podobnie jest w przypadku pozostałych funkcji cudu⁴⁴.

Funkcja objawieniowa⁴⁵ uwyrażnia przynależność cudów, tak Starego, jak i Nowego Testamentu, do Objawienia Bożego. Cuda odsłaniają Boże działanie i potwierdzają jego istnienie – są zatem teofaniami. Rusecki, ukazując objawieniową funkcję cudu, zwraca uwagę na jego głęboki i strukturalny związek ze słowem Bożym. Na potwierdzenie tego związku przywołuje porównanie św. Augustyna: „Cud jest ciałem słowa, a słowo jest duszą cudu. Cud jest więc jakby słowem widzianym z zewnątrz, a słowo

⁴¹ R. Tomczak, *Ewolucja interpretacji funkcji cudów Jezusa w teologii XX wieku w ujęciu M. Ruseckiego*, w: *Scio Cui credidi. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin*, red. I.S. Ledwoń et al., Lublin 2007, s. 111-122.

⁴² Rusecki, *Funkcje cudu*, s. 47-300; Rusecki, *Traktat o cudzie*, s. 306-443; Rusecki, *Cud w chrześcijaństwie*, s. 372-468; M. Rusecki, *Cud*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki et al., Lublin – Kraków 2002, s. 280-282; por. Tomczak, *Ewolucja interpretacji cudów Jezusa w teologii XX wieku w ujęciu M. Ruseckiego*, s. 111-122.

⁴³ Rusecki, *Cud*, s. 282; M. Rusecki, *Wiarygodność posłannictwa Jezusa Chrystusa*, w: *Jezus Chrystus jedyny i uniwersalny Zbawiciel*, „Symposium” 5/1 (2001) s. 29.

⁴⁴ M. Rusecki, *Modele uzasadniania wiarygodności chrześcijaństwa*, w: *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej, Lublin 18-21 września 2001*, red. M. Rusecki et al., Lublin 2001, s. 383; Anderwald, *Znakowe ujęcie cudu we współczesnej teologii fundamentalnej*, s. 109.

⁴⁵ Rusecki, *Funkcje cudu*, s. 47-100; Rusecki, *Traktat o cudzie*, s. 306-330; Rusecki, *Cud w chrześcijaństwie*, s. 375-408; Tomczak, *Ewolucja interpretacji cudów Jezusa w teologii XX wieku w ujęciu M. Ruseckiego*, s. 112-114.

zaś cudem widzianym od wewnątrz. Słowo i cud są jakby dwoma aspektami tego samego wydarzenia⁴⁶. Ten organiczny związek Bożego słowa i wydarzenia najlepiej uwidocznił się w cudzie wcielenia:

Logos, jako odwieczne Słowo Boże, wcielając się, stał się sam wielkim Cudem, a równocześnie podstawą i racją wszystkich innych, także ich zrozumienia. Słowo Wcielone, będąc szczytem i pełnią Objawienia, stało się objawieniem-aktem. Jest ona efektem najdoskonalszego połączenia Słowa z czynem Boga. Dlatego też – jak mówi św. Augustyn – każde Jego słowo staje się czynem, a każdy czyn jest słowem przemawiającym do nas⁴⁷.

Rusecki, omawiając funkcję chrystologiczną⁴⁸, zwraca uwagę na związek cudów z osobą Jezusa Chrystusa. Cuda Starego Testamentu zapowiadają Mesjasza, cudowne znaki dokonywane przez Jezusa z Nazaretu natomiast stanowią uwiarygodnienie Jego boskiego posłannictwa. Ich wiarygodność wzrasta, gdy są odczytywane w świetle Starego Testamentu (w Chrystusie Bóg w sposób absolutny wypełnił zapowiedzi dane przez proroków) oraz całego zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa, a szczególnie wydarzeń paschalnych. Jak łatwo zauważyć, wyeksponowanie przez Ruseckiego funkcji mesjańskiej cudu było inspirowane twórczością apologetów wczesnochrześcijańskich oraz św. Augustyna i Grzegorza I Wielkiego.

Zbawcze⁴⁹ znacznie cudów należy wiązać z osobą Jezusa Chrystusa, w którym dokonało się definitywnie odkupienie człowieka. Jednak już cuda Starego Testamentu nie tylko zapowiadały zbawienie, ale będąc aktami Bożej mocy, także je realizowały, odnawiając zniszczone przez grzech dzieło stworzenia. Taki też sens mają cuda Jezusa. W tym kontekście Rusecki stwierdza: „Już św. Ireneusz zwrócił uwagę, że w cudzie objawia się stwórcza moc Boga”⁵⁰. Cuda Jezusa stanowią w sposób wyraźny realizację zbawienia, które finalnie zostało dopełnione w wydarzeniach

⁴⁶ Rusecki, *Funkcje cudu*, s. 93.

⁴⁷ Rusecki, *Funkcje cudu*, s. 96.

⁴⁸ Rusecki, *Funkcje cudu*, s. 101-149; Rusecki, *Traktat o cudzie*, s. 330-359; Tomczak, *Ewolucja interpretacji cudów Jezusa w teologii XX wieku w ujęciu M. Ruseckiego*, s. 114-116.

⁴⁹ Rusecki, *Funkcje cudu*, s. 151-202; Rusecki, *Traktat o cudzie*, s. 359-390; Rusecki, *Cud w chrześcijaństwie*, s. 408-426; Tomczak, *Ewolucja interpretacji cudów Jezusa w teologii XX wieku w ujęciu M. Ruseckiego*, s. 116-117.

⁵⁰ Rusecki, *Funkcje cudu*, s. 191.

paschalnych. Podobnie jak cuda Jezusa, tak również cuda dziejące się permanentnie w Kościele przynależą do porządku soteriologicznego.

Cuda łączą się także z Kościołem, który jest pochodzącą od Chrystusa wspólnotą zbawienia⁵¹. Już starotestamentalne cuda przyczyniają się do wiary i budowania jedności ludu Bożego, który był obrazem i zapowiedzią nowotestamentowego Kościoła. Cuda Jezusa natomiast stanowią ważny element w genezie Kościoła oraz jego naturze i misji, co ma kolosalne znaczenie w wykazaniu jego tożsamości oraz wiarygodności.

Już w okresie apologetów starochrześcijańskich podkreślano, że liczne cuda dziejące się w pierwotnym Kościele przyczyniły się do jego dynamicznego rozwoju (Atenagoras, Justyn, Tertulian, Minucjusz Feliks, Augustyn, Leon Wielki, Grzegorz Wielki, itd.). Wtedy zostały położone zręby do interpretacji Kościoła w kategoriach cudu moralnego, co znalazło swój wyraz w nauce Soborów Watykańskich: cudowne szerzenie się chrześcijaństwa, przedziwna jedność, niewzruszona trwałość, niezwykły fenomen świętości: Kościół interpretowany w tych kategoriach miał być sam dla siebie motywem wiarygodności⁵².

Rusecki zwraca także uwagę na związek cudu z wiarą⁵³. Widzi go w dwu aspektach, które obustronnie się implikują. Po pierwsze, cud może stanowić źródło wiary oraz jej uzasadnienie. Po drugie, dla rozpoznania cudu konieczna jest wiara. Tę wzajemną zależność eksplikują biblijne opisy cudów, a wśród ojców Kościoła uwyraźnia je szczególnie biskup z Hippony⁵⁴. Ukazanie wzajemnej relacji między cudem i wiarą stanowi dla Ruseckiego doskonałą okazję, aby zwrócić uwagę na personalistyczny charakter cudu.

Celem studium było patrystyczne ukazanie podstawy teologii cudu ks. profesora Mariana Ruseckiego. Podsumowując zaprezentowane badania,

⁵¹ Rusecki, *Funkcje cudu*, s. 203-248; Rusecki, *Traktat o cudzie*, s. 390-417; Rusecki, *Cud w chrześcijaństwie*, s. 372-468; Tomczak, *Ewolucja interpretacji cudów Jezusa w teologii XX wieku w ujęciu M. Ruseckiego*, s. 117-120.

⁵² Rusecki, *Funkcje cudu*, s. 204-205.

⁵³ Rusecki, *Funkcje cudu*, s. 249-300; Rusecki, *Traktat o cudzie*, s. 417-443; Rusecki, *Cud w chrześcijaństwie*, s. 427-468; M. Rusecki, *Ewolucja funkcji motywacyjnej cudu w genezie aktu wiary*, RTK 33/2 (1986) s. 95-120; Tomczak, *Ewolucja interpretacji cudów Jezusa w teologii XX wieku w ujęciu M. Ruseckiego*, s. 120-122.

⁵⁴ Rusecki, *Cud w chrześcijaństwie*, s. 55-60; Rusecki, *Traktat o cudzie*, s. 45-47.

można wyciągnąć kilka wniosków natury ogólnej. Holistyczna teologia cudu Ruseckiego charakteryzuje się personalistycznym oraz znakowym jego ujmowaniem. Niewątpliwie nowością stanowi ukazanie szeregu funkcji cudu, a mianowicie objawieniowej, chrystologicznej, zbawczej, eklezjotwórczej i pisteologicznej z równoczesnym uwyrażnieniem w przypadku każdej z nich funkcji motywacyjnej. Powyższe badania pozwalają stwierdzić, że Rusecki profesjonalnie rozwija i pogłębia teologiczną refleksję nad problematyką cudu, którą na bazie biblijnej zapoczątkowali pisarze pierwszych wieków chrześcijaństwa. Ze szczególną estymą korzysta z refleksji nad cudem św. Augustyna.

Patristic Foundations of Marian Rusecki's Personalistic and Sign-Based Miracle Concept

(summary)

The aim of the study is to show the patristic foundations of the personalistic-sign concept of the miracle of Fr. Professor Marian Rusecki (1942-2012), the most prominent expert on this subject in Poland at the turn of the 20th and 21st centuries. The theologian from Lublin began building a holistic theology of miracles with a thorough analysis of biblical and patristic sources. The article presents a synthesis of three main patristic issues raised by Rusecki, namely: the miracle function in the apology of the early Church, the miracle concept of St. Augustine and the pedagogical functions of the miracle indicated by St. Gregory I the Great. The last point, however, presents the main elements of the personalistic-sign concept of the miracle of the professor from Lublin: a personalistic understanding of a miracle, understanding it as a sign and exposing it, apart from the motivational function, also the revelatory, Christological, salvific, ecclesiological and pisteological function. The conducted research allows us to conclude that Rusecki professionally develops and deepens the theological reflection on the issue of miracles, initiated by the writers of the first centuries of Christianity. Especially uses the works of St. Augustine.

Keywords: Early Christian apologists; St. Augustine; St. Grzegorz I the Great; Marian Rusecki; miracle; Jesus Christ; Church; sign; personalism; faith; God's revelation; salvation

Patrystyczne podstawy personalistyczno-znakowej koncepcji cudu Mariana Ruseckiego

(streszczenie)

Celem studium jest ukazanie patrystycznych podstaw personalistyczno-znakowej koncepcji cudu ks. profesora Mariana Ruseckiego (1942-2012), najwybitniejszego znawcy tej problematyki w Polsce na przełomie XX i XXI wieku. Teolog z Lublina budowanie holi-

stycznej teologii cudu rozpoczął od wnikliwej analizy źródeł biblijnych oraz patrystycznych. W artykule przedstawiono syntezę trzech głównych kwestii patrystycznych podejmowanych przez Ruseckiego, a mianowicie funkcji cudu w apologii wczesnego Kościoła, koncepcji cudu św. Augustyna oraz pedagogicznych funkcji cudu wskazanych przez św. Grzegorza I Wielkiego. W ostatnim punkcie natomiast zaprezentowano główne elementy personalistyczno-znakowej koncepcji cudu profesora z Lublina: personalistyczne rozumienie cudu, znakowe jego ujmowanie oraz wyeksponowanie obok funkcji motywacyjnej także funkcji objawieniowej, chrystologicznej, zbawczej, eklezjotwórczej i piteologicznej. Przeprowadzone badania pozwalają stwierdzić, że Rusecki profesjonalnie rozwija oraz pogłębia teologiczną refleksję nad problematyką cudu, którą na bazie biblijnej zapoczątkowali pisarze pierwszych wieków chrześcijaństwa. Ze szczególną estymą korzysta on z twórczości św. Augustyna.

Słowa kluczowe: apologetyci wczesnochrześcijańscy; św. Augustyn; św. Grzegorz I Wielki; Marian Rusecki; cud; Jezus Chrystus; Kościół; znak; personalizm; wiara; Objawienie Boże; zbawienie

Bibliografia

- Anderwald A., *Znakowe ujęcie cudu we współczesnej teologii fundamentalnej. Koncepcja Księdza Mariana Ruseckiego*, w: *Scio Cui credidi. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin*, red. I.S. Ledwoń et al., Lublin 2007, s. 99-109.
- Bardy G., *Les miracles contemporains dans l'apologétique de St. Augustin*, „Bibliothèque Augustiniénne” 37 (1960) s. 825-831.
- Bartnik, Cz.S., *Metoda znakowo-personalistyczna w ujęciu Profesora Mariana Ruseckiego*, w: *Scio Cui credidi. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin*, red. I.S. Ledwoń et al., Lublin 2007, s. 69-73.
- Bogliosi P., *Miracle et merveilleux religieux chez Gregoire le Grand*, Montis Regii 1974.
- Brazzole F.M., *La Dottrina del miracolo in S. Agostino*, Rome 1964.
- Carluccio G., *The Seven Steps to Spiritual Perfection: According to St. Gregory the Great*, Ottava 1949.
- Dola T., *Personalistyczna koncepcja teologii fundamentalnej ks. Mariana Ruseckiego*, w: *Personalizm polski*, red. M. Rusecki, Lublin 2008, s. 415-427.
- Fridrichsen A., *Le problème du miracle dans le christianisme primitif*, Paris 1925.
- Hardon J.A., *The Concept of Miracle from St. Augustine to modern Apologetics*, „Theological Studies” 14 (1954) s. 229-257.
- Kaucha K., *Doctor Credibilitatis. Śp. ks. prof. dr hab. dr hc Marian Jan Rusecki (22 III 1942 – 15 XII 2012)*, „Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religiologii” 5/60 (2013) s. 5-12.
- Kaucha K. – Mastěj J., *Rusecki Marian Jan*, w: *Słownik Polskich Teologów Katolickich (2004-2013)*, X 952-968.

- Łomnicki E., *Kryteria wiarygodności chrześcijaństwa w ujęciu apologetów starożytnych*, Lublin 1977.
- Mastej J., *Znakowa koncepcja Objawienia ks. profesora Mariana Ruseckiego*, „*Studia Theologiae Fundamentalis*” 1 (2010) s. 77-86.
- Misiarczyk L., *O co nas pytają starożytni apologety? Czego nas uczą wczesnochrześcijańscy apologety?*, w: *Nowa apologia. Czego, wobec kogo i jak bronimy?*, red. P. Artemiuk, Płock 2020, s. 27-43.
- Nourry E., *Le miracle d'après saint Augustin*, „*Annales des Philosophie Chrétienne*” 3 (1903) s. 380-385.
- Rosik S., *Finalizm życia chrześcijańskiego w świetle twórczości papieża Grzegorza Wielkiego*, Lublin 1980.
- Rusecki M., *Bonatywny wymiar cudu*, w: *Z zagadnień dobra i zła według Biblii*, red. J. Flis, Zamość 1990, s. 65-88.
- Rusecki M., *Cud jako znak i symbol*, „*Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*” 28/2 (1981) s. 79-95.
- Rusecki M., *Cud w chrześcijaństwie*, Lublin 1996.
- Rusecki M., *Cud w myśli chrześcijańskiej*, Lublin 1991.
- Rusecki M., *Cud*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki et al., Lublin – Kraków 2002, s. 271-283.
- Rusecki M., *Ewolucja funkcji motywacyjnej cudu w genezie aktu wiary*, „*Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*” 33/2 (1986) s. 95-120.
- Rusecki M., *Funkcja argumentacyjna cudów w pierwszych trzech wiekach Kościoła*, „*Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*” 26/2 (1987) s. 29-40.
- Rusecki M., *Funkcje cudu jako znaku*, „*Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*” 27/2 (1980) s. 51-70.
- Rusecki M., *Funkcje cudu*, Sandomierz – Lublin 1997.
- Rusecki M., *Grzegorz I Wielki, 3. Myśli apologetyczne*, EK VI 329.
- Rusecki M., *Modele uzasadniania wiarygodności chrześcijaństwa*, w: *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej, Lublin 18-21 września 2001*, red. M. Rusecki et al., Lublin 2001, s. 355-402.
- Rusecki M., *Pedagogiczna funkcja cudu według św. Grzegorza Wielkiego*, „*Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*” 30/2 (1983) s. 33-49.
- Rusecki M., *Świętego Augustyna teologiczne rozumienie cudu i jego funkcji*, „*Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*” 31/2 (1984) s. 107-124.
- Rusecki M., *Traktat o cudzie*, Lublin 2006.
- Rusecki M., *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa. Dlaczego wierzyć Chrystusowi?*, Lublin 2010.
- Rusecki M., *Wiarygodność posłannictwa Jezusa Chrystusa*, w: *Jezus Chrystus jedyny i uniwersalny Zbawiciel*, „*Symposium*” 5/1 (2001) s. 19-35.
- Rusecki M., *Wierście moim dziełom. Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX w.*, Katowice 1988.

- Schlingensiepen H., *Die Wunder des Neues Testaments. Wege und Abwege ihre Deutung in der alten Kirche bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*, Güterloh 1933.
- Seweryniak H., *Apologia i dziennikarstwo*, Warszawa 2018.
- Szram M., *Apologeci wczesnochrześcijańscy*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, red. M. Rusecki et al., Lublin – Kraków 2002, s. 71-78.
- Tomczak R., *Ewolucja interpretacji funkcji cudów Jezusa w teologii XX wieku w ujęciu M. Ruseckiego*, w: *Scio Cui credidi. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin*, red. I.S. Ledwoń et al., Lublin 2007, s. 111-122.
- Vooght P. de, *La Théologie du miracle selon saint Augustin*, „Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale” 11 (1939) s. 197-222.
- Vooght P. de, *Les miracles dans la vie de saint Augustin*, „Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale” 11 (1939) s. 5-16.
- Weinel H., *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus*, Freiburg 1899.
- Wesselynck R., *L'orientation eschatologique de la vie chrétienne d'après S. Gregoire le Grand*, Bruges – Paris 1962.

Ks. Mirosław Mejzner¹

Interpretacja Przemienienia Jezusa w epoce patrystycznej. Część 1: okres przednicejski

Przemienienie Jezusa na „wysokiej górze” było wydarzeniem tak znaczącym, że przekaz o nim znalazł miejsce we wszystkich ewangeliach synoptycznych (Mt 17,1-8; Mk 9,2-9; Łk 9,28-36), a ponadto wyraźne odniesienie jest zawarte w 1P 1,16-19. Perykopy ewangeliczne bardzo szybko doczekały się parafraz i komentarzy, zarówno w apokryfach i pismach gnostycznych, jak i w licznych oraz obszernych interpretacjach Ojców Kościoła.

Celem niniejszego studium jest przebadanie wpływu środowiska i problemów teologicznych na sposób interpretacji tekstu biblijnego w okresie przednicejskim. Dodatkowym owocem analiz będzie syntetyczne przedstawienie ewolucji interpretacji perykop o przemienieniu Jezusa w starożytności chrześcijańskiej². Zarysowane zostaną pierwsze próby egzegezy będące odpowiedzią na niebezpieczeństwo gnostycyzmu, następnie przedmiotem badań stanie się alegoryczny komentarz Orygenesusa, a na koniec przeanalizowane zostaną dogmatyczne odniesienia do przemienienia u Metodogo z Olimpu w kontekście polemiki rezurekcyjnej. W artykule zostaną wypuklone założenia ideowe autorów, stosowane przez nich metody egzegetyczne oraz główne motywy treściowe ich interpretacji.

¹ Ks. dr hab. Mirosław Mejzner, adiunkt w Katedrze Teologii Patrystycznej w Instytucie Nauk Teologicznych na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie; e-mail: m.mejzner@uksw.edu.pl; ORCID: 0000-0003-4865-4620.

² Szerzej na temat patrystycznej interpretacji Przemienienia, por. G. Habra, *La transfiguration selon les Pères grecs*, Paris 1973; J.A. McGuckin, *The Patristic Exegesis of the Transfiguration*, *Studia Patristica* 18/1, ed. E. A. Livingstone, Michigan 1985, s. 335-341; J.A. McGuckin, *The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition*, New York: 1987; M. Coune, *Joie de la transfiguration d'après les Pères d'Orient*, Abbaye de Bellafontaine 1985; M. Simonetti, *Alcune antiche interpretazioni della trasfigurazione (Mc 9,2-9)*, „Studi e materiali di Storia delle religioni” 62 (1996) s. 599-608; C. Cerami, *La Trasfigurazione del Signore nei Padri della Chiesa*, Roma 2010.

1. Ogólna charakterystyka wątków biblijnych i patrystycznych

Synoptycy, przedstawiając przemienienie Jezusa jako realne wydarzenie, tak skonstruowali swoje perykopy, by równocześnie ukazać jego głębszy sens. Współcześni bibliści podkreślają, że konstrukcja tych passusów odznacza się precyzyjnym planem służącym wyrażeniu określonych treści oraz ukazaniu licznych aspektów przemienienia Jezusa. Kluczowe wątki są tożsame, a różnice dotyczą jedynie mniej znaczących szczegółów. Wybór i sposób prezentacji tych ostatnich był najprawdopodobniej uwarunkowany założeniami ideowymi i środowiskowymi poszczególnych ewangelistów³.

Synoptycy starali się przedstawić przemienienie nade wszystko jako epifanijne wydarzenie Syna Bożego, preludium jego zmartwychwstania i paruzji. Odniesienia do postaci, takich jak Mojżesz i Eliasz, oraz do opisów znanych ze Starego Testamentu (np. do wizji Syna Człowieczego z Dn 7,13-14) posłużyły im do wyrażenia idei, że w mesjańskiej misji Jezusa zbiegają się główne wątki oczekiwań królewskich, prorockich i apokaliptycznych. W perykopach o przemienieniu występuje wiele elementów znanych z wcześniejszych objawień Boga, zwłaszcza na Synaju, np. jaśniejące oblicze Mojżesza (Wj 33,29.35) czy jego trzej pomocnicy w drodze na górę (Wj 24,1.9).

Perykopy o przemienieniu już w I wieku znalazły się w optyce zainteresowania komentatorów, zarówno tych kościelnych, jak i heterodoksyjnych. W rozważaniach każdego odzwierciedlają się zainteresowania teologiczne epoki i założenia ideowe określonego środowiska.

2. Pierwotna egzegeza antygnostycka

Pierwsze pozakanoniczne odniesienia do przemienienia Jezusa znajdują się w literaturze apokryficznej, w znacznej mierze w pismach gnostyków. Autorzy kościelni, tacy jak Ireneusz z Lyonu i Klemens Aleksandryjski, podjęli z nimi polemikę, starając się wyjaśnić znaczenie tego wydarzenia zgodnie z doktrynalnymi kanonami ortodoksji. Każdy z nich uczynił to we właściwy sobie sposób, jednak kontekst antygnostycki w pismach obu autorów jest podobny.

³ Por. J.P. Heil, *The Transfiguration of Jesus*, Analecta Biblica 144, Roma 2000; A. Malina, *Przemienienie Jezusa: studium narracji i teologii tekstów Nowego Testamentu*, Tarnów 2016.

2.1. Interpretacja przemienienia Jezusa w pismach gnostyckich

Przykładem gnostyckiej interpretacji jest znaleziona w Nag Hammadi *Ewangelia Filipa*. Jej głównym tematem jest wielopostaciowość (polimorfia) Chrystusa. Idea ta oparta jest na założeniu, że jedyna Prawda objawiała się pod różnymi imionami, tak aby ludzie mogli pojąć coś z boskości. Jest to odmiana teorii gnostyckiej o istnieniu pierwotnej, absolutnej i akosmicznej jedni, z której przez emanację powstała wielokształtna pleroma. Jednym z eonów tej pleromy miałyby być Chrystus, człowiek doskonały, który przyniósł ludziom gnozę, czyli prawdziwe poznanie, dzięki któremu mogą osiągnąć zbawienie. Dla potwierdzenia tej idei autor *Ewangelii Filipa* przywołał scenę przemienienia.

Uwypuklił w niej fakt, że Jezus objawił swoją wielkość tylko tym uczniom, których uczynił wielkimi i zdolnymi do poznania Go:

Dlatego, kim jest w swej istocie, ukrył przed każdym. Niektórzy wprowadzili go zobaczyli, myśląc, że oglądaliby (w ten sposób) siebie samych, jednak, gdy objawił się swoim uczniom we chwale, na górze, nie był kimś małym. Był wielki, i to raczej uczniów uczynił także wielkimi, aby mogli go zobaczyć, że jest wielki⁴.

Nie wdając się w analizę szczegółów gnostyckiego systemu, należy podkreślić występującą w *Ewangelii Filipa* ideę wewnętrznej przemiany uczniów, świadków przemienienia Jezusa. To ona jest uznana za sedno tego wydarzenia. Oświecenie uczniów stanowi preludium do ich zjednoczenia z aniołami i przywdziania duchowego ciała w zmartwychwstaniu duchowym. Pewne elementy tej myśli zostaną wykorzystane przez autorów kościelnych, zwłaszcza przez Orygenesesa, jednak po ich oczyszczeniu ze znaczenia gnostyckiego.

W *Liście do Rheginosa* perykopa o przemienieniu jest wykorzystana do przedstawienia gnostyckiej (walentyniańskiej) koncepcji zmartwychwstania duchowego. Według autora tego pisma następuje ono w momencie uświadomienia sobie swej prawdziwej istoty, czyli zdobycia gnozy. Nowy, świadomy sposób bycia gnostyka zostanie ostatecznie ujawniony w momencie śmierci ciała. Interpretując scenę pojawienia się Mojżesza i Eliasza z Jezusem na górze przemienienia, autor *Listu do Rheginosa* uwypuklił

⁴ *Evangelium Philippi* 26a, tł. W. Myszor, *Ewangelia Filipa*, w: *Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeksy I i II*, Katowice 2008, s. 236.

realny i indywidualny charakter dokonanego już w czasie ziemskiego życia „zmartwychwstania”. Obie postaci ze Starego Testamentu uznał za rzeczywiście zmartwychwstałe, choć w formie pozaziemskiej. Dlatego jego zdaniem nie należy spodziewać się zmartwychwstania ziemskiego ciała, gdyż taka nadzieja jest iluzją, a nie rzeczywistością⁵.

Analogiczne zestawienie przemienienia Jezusa z kwestią zmartwychwstania znajduje się ponadto w *Apokalipsie Piotra*, piśmie z pierwszej połowy II wieku cieszącym się dużym autorytetem kościelnym jeszcze w kolejnym stuleciu (uznawano je w pewnych środowiskach chrześcijańskich nawet za pismo kanoniczne)⁶. W rozdziałach 15-17 zawarta jest obszerna parafraza opisu przemienienia z Mt 17,1-9 ujęta w formę opowieści Piotra⁷. Warto podkreślić, że wiele elementów tej wersji, np. silne eksponowanie elementu światłości, krytyka wypowiedzi Piotra o trzech namiotach, lęk apostołów, zostało przejętych przez późniejszych kościelnych komentatorów perykop ewangelicznych. Specyfiką *Apokalipsy Piotra* jest połączenie przemienienia z wniebowstąpieniem. Dzięki takiemu zabiegowi autor wprowadził opisy nieba, którego wygląd został objawiony Piotrowi oglądającemu wstępowanie do niego Jezusa, Mojżesza i Eliasza. Zostali oni przywitani radośnie przez aniołów i świętych obleczonych już we własne ciała, co miało podkreślić ich wcześniejsze zmartwychwstanie. Samo niebo jako jedyne miejsce przebywania zbawionych zostało przeciwstawione chęci wzniesienia trzech namiotów na górze.

Parafrazy opisów przemienienia Jezusa znajdują się ponadto w apokryficznych *Dziejach Jana*⁸ i *Dziejach Piotra*⁹. Są to teksty zawierające wiele elementów gnostyckich, pośród których naczelną jest idea wielopostaciowości Jezusa. Przemienienie jest ukazane jako wydarzenie, które

⁵ Por. *Epistula ad Rheginus* 8, tł. W. Myszor, *Wypowiedź o zmartwychwstaniu [List do Rheginosa]*, w: *Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeksy I i II*, Katowice 2008, s. 82.

⁶ *Apokalipsę Piotra* wzmiankuje *Kanon Muratoriego* (ok. 180 rok) i *Codex Claromontanus* (IV-VI wiek), a trzy razy cytuje ją Klemens Aleksandryjski (+215) w *Eclogae Propheticae*. Por. *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 3: *Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, red. M. Starowieyski, Kraków 2005, s. 226.

⁷ Por. *Apocalypsis Petri* 15-17, tł. M. Starowieyski – S. Kur, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 3: *Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, red. M. Starowieyski, Kraków 2005, s. 239-241. Istnieją dwie wersje tego tekstu: etiopska i grecka.

⁸ Por. *Acta Iohannis* 90-91, tł. M. Starowieyski, *Dzieje Jana*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 2/1: *Apostołowie*, red. M. Starowieyski, Kraków 2007, s. 304.

⁹ Por. *Acta Petri* 20, tł. Z. Izdorczyk – M. Bielewicz – W. Myszor, *Dzieje Piotra*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 2/1: *Apostołowie*, red. M. Starowieyski, Kraków 2007, s. 506-507.

poucza Apostołów o prawdziwej naturze Chrystusa, a dzięki temu o naturze całej rzeczywistości. Ponadto bardzo mocno uwypuklona jest idea duchowej przemiany człowieka uzdalniającej do widzenia inaczej niż tylko oczyma ciała.

Interpretacja opisów przemienienia w apokryfach ma zasadniczo charakter alegoryczny. Dzięki takiej interpretacji sens tego wydarzenia mógł być łatwo dostosowywany do określonych założeń doktrynalnych, w tym przypadku do teorii gnostyckich¹⁰.

2.2. Ireneusz z Lyonu (+202)

Adversus haereses w pięciu księgach to monumentalne i najważniejsze dzieło Ireneusza z Lyonu¹¹. Autor nie tylko dokonał gruntownej i wieloaspektowej krytyki różnorodnych herezji i systemów gnostyckich, ale ponadto ukazał jedność całej ekonomii Bożej, której punktem kulminacyjnym i ostatecznym spełnieniem jest Chrystus, odwieczny Logos posłany przez Ojca dla zbawienia ludzi i rekapitulacji całego stworzenia. W Nim niewidzialny Bóg stał się widzialny. Ireneusz kilkakrotnie przywołał cytaty biblijne (np. Wj 33,22; J 1,18) o niemożności bezpośredniego oglądania Boga¹². Podkreślał, że poznawanie Ojca dokonywało się w całej ekonomii zbawienia za pośrednictwem Słowa, które objawiało się w różnych formach i na wiele sposobów w zależności od sytuacji i okoliczności¹³. Logos nadaje jedność całemu Pismu Świętemu i sukcesywnie prowadzi do poznania Ojca. To zasadnicze prawo Ireneuszowej teologii znalazło swe zastosowanie m.in. w interpretacji passusów o przemienieniu.

Pierwsze odniesienie do tego wydarzenia pojawia się w trakcie polemiki z gnostyckimi poglądami Markosa Maga, zwłaszcza z jego symboliką liczbową. Ireneusz przytoczył jego rozważania na temat znaczenia liczby „sześć”. Mowa jest tam m.in. o stworzeniu człowieka w szóstym dniu i jego odkupieniu przez śmierć Chrystusa tego samego dnia tygodnia,

¹⁰ M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, tł. T. Skibiński, Kraków 2000, s. 31.

¹¹ Irenaeus, *Adversus haereses*, tł. A. Rousseau – L. Doutreleau, Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, t. 1, SCh 263-264; t. 2, SCh 293-294; t. 3, SCh 210-211; t. 4, SCh 100; t. 5, SCh 152-153, Paris 1965-1982, tł. J. Brylowski, Św. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, Pelplin 2018.

¹² Por. Irenaeus, *Adversus haereses* IV 20, 9 (Wj 33,22); I 9, 3; III 11, 6; III 16, 2; III 16, 6; IV 6, 3; IV 20, 11; V 1, 1 (J 1,18).

¹³ Por. Irenaeus, *Adversus haereses* IV 20, 9-11.

a nawet o szóstej godzinie. Wielkie znaczenie tej liczby miałby potwierdzać ponadto szczegół wejścia na górę przemienienia „po sześciu dniach” (Mk 9,2) i fakt, że Jezus, który wstępował jako czwarty, na szczycie stał się szóstym (obok trzech apostołów i dwóch postaci ze Starego Testamentu)¹⁴.

Ireneusz, choć zainteresowany symboliką liczb, to jednak z opisów przemienienia starał się wydobyć zupełnie inne treści mające unaocznic kluczowe tezy doktrynalne. Podkreślał mianowicie, że wydarzenie to było spełnieniem zapowiedzi o wcieleniu pozwalającym na oglądanie Boga przez ludzi.

W *Adversus haereses* IV 20, 9 biskup Lyonu dokonał oryginalnego zestawienia Mt 17,1-8 z Wj 33,20-23. Elementami wspólnymi w obu passusach są postać Mojżesza, szczyt góry, objawienie. Według Wj 33,23, patriarcha mógł zobaczyć Boga jedynie z tyłu, bez możliwości oglądania Jego oblicza. Ireneusz twierdził, że wypełnieniem tego starotestamentalnego wydarzenia jest przemienienie Jezusa. Dlatego właśnie Mojżesz otrzymał polecenie wstąpienia na górę, gdyż Bóg wiedział, że w czasach ostatnich Słowo, które przyjęło ludzkie ciało, objawi swe bóstwo in *altitudine montis*. Objawienie udzielone Mojżeszowi jawi się więc w interpretacji Ireneusza jako dzieło tego samego Boga, który, choć niedostępny ludzkiemu wzrokowi, stał się widzialny w Chrystusie. Powyższa egzegeza jest przykładem aplikacji zasadniczej tezy chrystologicznej Ireneusza, a mianowicie, że poprzez wcielenie, będące centralnym momentem ekonomii zbawienia, Słowo dokonało rekapitulacji całego świata stworzonego. Doświadczenie, które stało się udziałem trzech Apostołów, stanowi w ujęciu biskupa Lyonu paradygmat duchowej drogi chrześcijanina. Bóg, choć pozostaje niewidzialny, to jednak wzywa człowieka do coraz pełniejszej kontemplacji swego chwalebego oblicza w Chrystusie. *Gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei* („Chwałą bowiem Boga jest żyjący człowiek, zaś życiem człowieka jest oglądanie Boga”)¹⁵.

W *Adversus haereses* IV 20, 10 Ireneusz przywołał doświadczenie Eliasza na górze (1Krl 19,11-13). Prorok rozpoznał obecność Boga nie w trzęsieniu ziemi, wicherze czy ogniu, ale w szmerze łagodnego powiewu. Zdaniem Ireneusza było to znakiem wcielenia Chrystusa, który jest cichy i pokornego serca, „trzciny zgniecionej nie łamie i nie gasi tlejącego się knota” (Mt 12,20), oraz zapowiedzią czasów Ducha, który z całą łagodnością pomaga wzrastać człowiekowi.

¹⁴ Por. Irenaeus, *Adversus haereses* I 14, 6.

¹⁵ Irenaeus, *Adversus haereses* IV 20, 7, tł. J. Bryłowski, s. 354.

2.3. Klemens Aleksandryjski (+215)

Kościelne środowisko w Aleksandrii rozwijało się w specyficznym klimacie kulturowym naznaczonym silnym komponentem intelektualnym. Filozoficzne i religijne zainteresowania przybierały formy synkretyczne i znajdowały wyraz w rozlicznych szkołach gnostyckich, które prześcigały się prezentowaniu swych pomysłów jako dróg wyższego poznania. Pod koniec II wieku Klemens jako jeden z pierwszych autorów kościelnych podjął udaną polemikę z gnostykami. Ukazywał jedność obu Testamentów i zaproponował koncepcję objawienia progresywnego, według której przyście Pana było przygotowane od założenia świata, zapowiedziane przez słowa i działania Prawa oraz proroków. W interpretacji tekstu biblijnego preferował metodę alegoryczną pozwalającą mu na dotarcie do sensu ukrytego, choć nie pomijał również znaczenia dosłownego i historycznego. Odniesienia do przemienienia występują w zachowanych pismach Klemensa kilka razy, zwykle w kontekście polemiki z gnostykami.

W *Wypisach z Theodota*¹⁶ uznał on przemienienie za realizację zapowiedzi z Mt 16,28, a więc z wersetu bezpośrednio poprzedzającego to wydarzenie. Mowa w nim o ujrzeniu przez niektórych uczniów Syna Człowieczego przychodzącego w swym królestwie. Dalej Klemens wskazał na pewne podobieństwa przemienienia i chrztu Jezusa w Jordanie (np. głos Ojca). Zwrócił uwagę na postawę pokory u Chrystusa, który nie objawił się w anielskiej formie, ale przyjął mizerną kondycję ludzką. Od razu wyjaśnił jednak, że Jezus jako Syn Boży nie utracił nic ze swego bycia mocą (*dynamis*) Ojca. Cel antygnostycki jest w tym wyrażeniu bardzo wyraźny¹⁷. Klemens starał się wykazać, że blask ukazany apostołom na górze przemienienia jest wewnętrznym światłem odwiecznego Słowa, a jego ukazanie stanowi dar dla wierzących, by pojęli prawdziwą naturę Zbawiciela. Autor *Wypisów* uważał, że Apostołowie otrzymali specjalny dar kontemplacji nadnaturalnego Bożego światła w Zbawicielu. W tym sensie uznał ich za wybranych „gnostyków”, którzy potrafią rozpoznać światłość, w przeciwieństwie do zwykłych ludzi („psychików”), którzy

¹⁶ Clemens Alexandrinus, *Excerpta ex Theodoto* IV 1-V 5, ed. F. Sagnard, SCh 23, Paris 1970, s. 58-63, tł. P. Siejkowski, Klemens Aleksandryjski, *Wypisy z Theodota*, ŻMT 22, Kraków 2001, s. 27-28.

¹⁷ Por. C. Scholten, *Ein unerkannter quaestioneskommentar (Exc. Theod. 4F) und die deutung der verklrung Christi in Frühchristlichen texten*, „Vigiliae Christianae” 57/4 (2003) s. 398-410.

z powodu różnorodnych obaw nie wnikają w pozacielesne rzeczywistości, które objawia Duch Święty.

Klemens zaproponował ponadto interesujące wyjaśnienie faktu pojawienia się lęku u Apostołów na górze. Zwrócił uwagę, że pojawił się on nie podczas samej wizji, ale dopiero, gdy usłyszeli głos dochodzący z obłoku. Zdaniem Klemensa odpowiada to naturze słuchu, gdyż „uszy są trudniejsze do przekonania niż oczy, i niespodziewany głos zadziwia jeszcze bardziej (niż nagła wizja)”¹⁸.

W *Wypisach z Theodota* 10, 1 Klemens wprowadził kolejny element interpretacyjny. Stwierdził mianowicie, że kontemplacja przemienionego oblicza Jezusa i Jego lśniący białych szat nie byłaby możliwa bez uprzedniego oczyszczenia serca, które jest owocem udziału w naturze Syna. W innym miejscu podkreślił, że ta partycypacja jest darem Chrystusa – chleba żywego, który zstąpił z nieba¹⁹.

W *Stromatach*²⁰ odniesienie do przemienienia występuje w kontekście symboliki liczb, zwłaszcza cyfr 6, 7, 8. Celem tej egzegezy było zarówno ukazanie boskiej tożsamości Jezusa (symbol *ósemki*), jak i drogi prowadzącej do jej oglądania. Klemens połączył z Jezusem na górze liczbę sześć (Zbawiciel jako szósta postać), a głosowi z nieba przypisał liczbę siedem. Podkreślił, że Apostołowie zostali uzdolnieni do oglądania prawdziwej chwały Syna i rozpoznania Jego tożsamości, które zostało w pełni ukazane i potwierdzone w zmartwychwstaniu²¹.

Głównym celem Klemensowej interpretacji przemienienia była próba wyjaśnienia boskiej tożsamości Chrystusa i ukazanie wewnętrznej drogi prawdziwego chrześcijanina (w jego terminologii gnostyka) do poznania Boga poprzez zwleczenie starego człowieka i przyjęcie prawdy objawionej.

3. Chrystologiczno-duchowy komentarz Orygenesa do Mt 17,1-9

Jednym z najwybitniejszych chrześcijańskich egzegetów starożytności był Orygenes, przedstawiciel szkoły aleksandryjskiej. Jego dokonania na polu interpretacji Pisma Świętego są wyjątkowo znaczące. Niemniej jego

¹⁸ Clemens Alexandrinus, *Excerpta ex Theodoto* V 1, tł. P. Siejkowski, *ŻMT* 22, s. 27.

¹⁹ Por. Clemens Alexandrinus, *Excerpta ex Theodoto* XIII 2-3.

²⁰ Clemens Alexandrinus, *Stromata*, ed. O. Stählin, GCS 2-3, Berlin 1960-1970, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, Warszawa 1994.

²¹ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 140, 3.

pewne hipotezy teologiczne wzbudziły w Kościele wiele kontrowersji, a nawet zostały uznane za nieortodoksyjne i potępione²².

Kluczowy pogląd teologiczny Aleksandryjczyka dotyczył rozumienia Logosu, który w zależności od spełnianego posłannictwa miałby przybierać różne formy i występować w rozlicznych kondycjach (*epinoiai*). Orygenes uważał, że ta różnorodność aktualizuje się najbardziej podczas kontaktu Logosu z poszczególnymi duszami. Ich stan moralny warunkuje możliwość, rodzaj i intensywność poznawania Boga²³. Powyższy pogląd teologiczny znalazł wyraz m.in. w interpretacji przemienienia. Co więcej, opisy tego wydarzenia stanowiły dla Orygenesusa uprzywilejowany punkt wyjścia do prezentowania swych poglądów chrystologicznych, duchowo-ascetycznych i egzegetycznych.

Interpretację perykop o przemienieniu Jezusa podjął w trzech komentarzach Ewangelii (Mateusza, Łukasza i Jana), a ponadto w swej polemice z Celsusem. Uważał, że wydarzenie przemienienia należy odczytywać w teologicznym kontekście tajemnicy paschalnej i paruzji jako jeden z kluczowych momentów, w których Chrystus objawiał swe bóstwo ukryte przez fakt wcielenia. Przechodząc z kolei na teren duchowości, bardzo wyraźnie podkreślał, że oglądanie boskiej chwały Logosu było łaską, której dostąpili jedynie wybrani i uzdolnieni do tego uczniowie. Powszechne poznanie mądrości nastąpi bowiem dopiero na końcu czasów.

Najbardziej pogłębioną i szczegółową egzegezę przemienienia Orygenes zaprezentował w *Komentarzu do Ewangelii Mateusza* (XII 36-43)²⁴. Autor już we wprowadzeniu uznał to wydarzenie za rzeczywiste i to „tak jak zostało opisane”²⁵. To stwierdzenie podkreślające sens historyczny przemienienia jest o tyle znaczące, że dalsza część jego rozważań to próba wydobywania sensu duchowego i moralnego ewangelicznej perykopy przy użyciu metody alegorycznej.

Orygenes, zanim podjął egzegezę Mt 17,1-9, stwierdził, że wersety bezpośrednio poprzedzające ten opis wskazują na dwa przyjscia (paruzje) Chrystusa: pierwsze w słabości ciała, a drugie w chwale Ojca i w towarzystwie aniołów (Mt 16,27). Przemienienie zatem to antycypacja dru-

²² Por. E.A. Clark, *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton 1992.

²³ Por. M. Szram, *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenesusa*, Lublin 1997.

²⁴ Origenes, *Commentarium in evangelium Matthaei*, ed. G. Bordinelli, *Commento a Matteo*, w: *Origene, Opere di Origene* 11/1-2, Roma 2008-2012, tł. K. Augustyniak, Orygenes, *Komentarz do Ewangelii Mateusza*, ŻMT 10, Kraków 1998, s. 147-150.

²⁵ Origenes, *Commentarium in evangelium Matthaei* XII 36, ŻMT 10, s. 147.

giego przyjścia Chrystusa w chwale. Konsekwentnie doświadczenie trzech Apostołów na górze to dla niego wypełnienie słów „niektórzy z tych, co tu stoją, nie zaznają śmierci, aż ujrzą Syna Człowieczego przychodzącego w królestwie swoim” (Mt 16,28)²⁶.

Wędrówka wybranych uczniów z Jezusem na górę stanowiła dla Orygenesesa archetyp wznoszenia się chrześcijanina na górę mądrości, tzn. przechodzenia od widzenia jedynie oczyma ciała, właściwego prostym ludziom, ku kontemplacji rzeczywistości duchowych, właściwej doskonałym. Jak odkrywanie tajemnicy wcielonego Logosu prowadzi do coraz pełniejszego poznawania Jego boskości, a dalej do kontemplacji Ojca, tak też doskonalenie duchowe prowadzi od dosłownego rozumienia Pisma Świętego ku coraz głębszemu sensowi duchowemu.

Zdaniem Orygenesesa ten sens duchowy zawarty jest już w pierwszych słowach Mateuszowej i Markowej perykopy o przemienieniu. Wspomniane w Mt 17,1 i Mk 9,2 „sześć dni”, które były potrzebne do wejścia na górę przemienienia, Aleksandryjczyk zestawiał z sześcioma dniami stworzenia z Rdz 1. Stosując alegoryczną interpretację liczb, stwierdził, że słowa „po sześciu dniach” „wskazują na tego, kto wznosi się nad wszystkie sprawy świata”²⁷. W dalszych rozważaniach podkreślał, że wchodzenie na górę jest dla każdego chrześcijanina symbolem duchowego rozwoju, który polega na odrywaniu się od rzeczywistości zmysłowych i doczesnych, np. żądzy cielesnej, bogactwa, sławy, a przechodzeniu ku kontemplacji Boga możliwej dzięki wcieleniu Słowa. „Różne bowiem ma Słowo Boże postaci i każdemu ukazuje się tak, jak to jest korzystne dla patrzącego i nikomu nie objawia się w wyższej postaci od tej, jaką patrzący może pojąć”²⁸.

Orygenes mocno uwypuklił fakt wybrania przez Jezusa jedynie trzech Apostołów, „przed którymi się przemienił”, podczas gdy inni pozostali na dole, u stóp góry. Jego zdaniem podział ten ilustruje zróżnicowany poziom duchowego zaawansowania ludzi. Większość jest zdolna do widzenia Logosu jedynie w ludzkiej formie. Tylko nieliczni potrafią Go rozpoznać według Jego boskiej natury. Ci mianowicie, którzy wstępują na „wysoką górę” mądrości przez wzniosłe słowa i czyny, którzy odrzucili *uczynki ciemności*, a przyoblekli się w *zbroję światła* (Rz 13,12) i są *synami dnia*

²⁶ Por. Origenes, *Commentarium in evangelium Matthaei* XII 31-35. Orygenes ze-stawił jako paralelne i uznał za tożsame słowa z Mt 16,28 z tymi z Mk 9,1: „niektórzy z tych, co tu stoją, nie zaznają śmierci, aż ujrzą królestwo Boże przychodzące w mocy”.

²⁷ Origenes, *Commentarium in evangelium Matthaei* XII 36, ŻMT 10, s. 147.

²⁸ Origenes, *Commentarium in evangelium Matthaei* XII 36, ŻMT 10, s. 148.

(1Tes 5,5): „to wobec tych przemienia się Jezus i przed żadnym z tych, co są na dole [i żyją na sposób ziemski]”²⁹.

Orygenes zestawił dwa sposoby życia z dwoma sposobami interpretacji Pisma Świętego. Utrzymał, że wielu chrześcijan jest zdolnych jedynie do prostej (dosłownej) interpretacji Pisma, a zaledwie nieliczni poznają i kontemplują jego duchowy sens. Dla wyrażenia tej idei dokonał alegorycznej interpretacji szat Jezusa, które stały się „jasne jak światło”. Uznał je mianowicie za symbol Nowego Testamentu³⁰. Fakt, że stały się one lśniąco białe jedynie wobec trzech Apostołów, oznacza, że tylko ten, kto wytrwale i przenikliwie wnika w ich znaczenie, może rozpoznać ich prawdziwy blask. Szaty tego rodzaju oznaczają bowiem najwyższy rodzaj objawienia Logosu w całym Piśmie Świętym. „Jeśli zatem zobaczysz, że ktoś nie tylko dokładnie bada sprawę Bóstwa Jezusa, ale również objaśnia cały sposób wystąpienia *Ewangelii*, nie wahaj się powiedzieć, że dla takiego człowieka *odzienie* Jezusa stało się *jasne jak słońce*”³¹. W Mk 9,2 nadprzyrodzonemu źródłu przemiany tego „odzienia” przeciwstawione zostały możliwości pracy folusznika. Według Orygenesza folusznicy symbolizują ziemskich mędrców, którzy sposobem przedstawiania swoich nauk potrafią upiększać nawet fałszywe doktryny. Nie są oni jednak w stanie osiągnąć blasku i piękna słów Pisma Świętego³².

Orygenes, interpretując scenę przemienienia, poświęcił wiele uwagi wykazaniu jedności Starego i Nowego Testamentu. Stwierdził, że uczestniczenie Mojżesza i Eliasza w chwale Chrystusa objawia duchowe znaczenie prawa i mądrość ukrytą w przesłaniu proroków. Celem takiej interpretacji, uznającej, że kluczem do rozumienia Starego Testamentu jest nauka Chrystusa³³, była w głównej mierze polemika z ideami gnostyckimi.

Ewangeliczne opisy przemienienia zawierają wzmiankę o pomysle Piotra, który zaproponował, by na górze rozbić trzy namioty. Wydaje się, że już synoptycy (Mt 17,4; Mk 9,5-6; Łk 9,33) nadali tej idei negatywny wydźwięk. Interpretując ten epizod, Orygenes wskazał na możliwość wpływu ducha kłamstwa (szatana) na Apostoła, podobnie jak to miało miejsce w Cezarei, kiedy to Piotr starał się odwieść Jezusa od męki i krzyża (Mt 16,23). W scenie przemienienia pokusa miałyby polegać na

²⁹ Origenes, *Commentarium in evangelium Matthaei* XII 37, *ŻMT* 10, s. 149.

³⁰ Por. C. Noce, *Vestis varia. L'immagine della veste nell'opera di Origene*, SEA 79, Roma 2002, s. 303-306.

³¹ Origenes, *Commentarium in evangelium Matthaei* XII 38, *ŻMT* 10, s. 149.

³² Por. Origenes, *Commentarium in evangelium Matthaei* XII 39.

³³ Por. Origenes, *Commentarium in evangelium Matthaei* XII 38.

próbie zatrzymania Jezusa na górze, aby odwieść Go od „zbawiennej dla ludzi ekonomii, [...] aby jeszcze nie schodził do ludzi, nie szedł do nich i nie przyjmował za nich śmierci”³⁴. Aleksandryczyk uwypuklił też w propozycji Piotra ryzyko rozbicia jedności i niebezpieczeństwo oddzielenia Chrystusa od Starego Testamentu, co było właściwe dla poglądów gnostycznych. Z wielu więc względów uznał za niemożliwe przyjęcie przez Jezusa niestosownej propozycji Apostoła.

To nie mogło nastąpić. Bo jeśli Chrystus, Prawo i Prorocy są w jedności, ta jedność dowodzi, że Chrystus jest Synem Bożym i że prawdziwe są przepowiednie Prawa i Proroków: Prawo i Prorocy dali świadectwo o Chrystusie, przepowiadając o Nim rzeczy przyszłe, a Chrystus dał świadectwo o Prawie i Prorokach, że przepowiedzieli prawdę, gdy ich prorocтво wypełniał przez swe czyny. Jeśli natomiast zostają od siebie oddzieleni, okazuje się, że ani Chrystus, ani Prorocy nie powiedzieli prawdy, a tego chciała zła pokusa Piotra³⁵.

Po przedstawieniu takiej egzegezy Orygenes zaprezentował też inną możliwość interpretacyjną, w której starał się nieco usprawiedliwić Piotra. Według tej drugiej alegorycznej interpretacji trzej Apostołowie, którzy „wzniesli się już do wyżyn nauk Prawdy i ujrzeli przemienienie Jezusa, i Mojżesza i Eliasza wraz z Nim zobaczyli w chwale, chcieli może w sobie samych postawić *namioty* dla Słowa Bożego, aby w nich zamieszkało, a także dla Jego Prawa, które oglądali w chwale, dla Proroctwa mówiącego o *odejściu* Jezusa, *którego miał dokonać*”³⁶. W tej interpretacji Orygenes zasugerował, że pragnienie Piotra, by pozostać na górze, było wyrazem jego umiłowania życia kontemplacyjnego. Konieczność zejścia w codzienność i przebywania wśród ludzi jawiła mu się jako strapienie duchowe, którego chciał uniknąć. Orygenes w swej interpretacji podkreślił jednak wyraźnie, że urok kontemplacji nie może stać na przeszkodzie dziełu zbawienia. W postawie Piotra widział więc działanie dwóch przeciwstawnych sił, czego sam Apostoł miał nie być do końca świadomy. Zdaniem Aleksandryczyka świadczy o tym zdanie zawarte w wersji Łukaszej: „nie wiedział bowiem, co mówi” (Łk 9,33).

W opisach wszystkich synoptyków niefortunna propozycja Piotra spotkała się z odpowiedzią w postaci głosu wychodzącego z obłoku. Orygenes

³⁴ Origenes, *Commentarium in evangelium Matthaei* XII 40, *ŻMT* 10, s. 151.

³⁵ Origenes, *Commentarium in evangelium Matthaei* XII 40, *ŻMT* 10, s. 151-152.

³⁶ Origenes, *Commentarium in evangelium Matthaei* XII 41, *ŻMT* 10, s. 153.

przeciwwstawił ciemność cienia związanego z namiotem z doświadczeniem światłości obłoku będącego jakby namiotem światła. Podał też wiele możliwych znaczeń tego ostatniego symbolu. „Świetlany obłok” to znak mocy Ojca, który chroni sprawiedliwych w swym cieniu, a jednocześnie Duch Święty, „co osłania sprawiedliwych i przepowiada”, a także sam Zbawiciel. Jasność obłoku, która ogarnęła zarówno Jezusa, jak i Mojżesza oraz Eliasza, oznacza ponadto pełne poznanie obu Testamentów. Według takiej interpretacji słowa Piotra o „trzech namiotach” nabierają pozytywnego znaczenia. „Gdy zatem Piotr mówi: *Postawmy tu trzy namioty*, jeden dla Boga Ojca, jeden dla Syna i Ducha Świętego [zawsze] osłania prawdziwych uczniów Jezusa; bądź też Ewangelię, Prawo i Proroków osłania *obłok świetlany* dla tego, kto potrafi ujrzeć jego światło w Ewangelii, w Prawie i u Proroków”³⁷.

Kulminacją perykop synoptycznych o przemienieniu jest określenie Jezusa jako „umiłowanego Syna Bożego”. Orygenes wskazał na możliwość podwójnego adresata słów wychodzących z obłoku. Mogły być one skierowane do Mojżesza i Eliasza, którzy oczekiwali na ujrzenie chwały wcielonego Chrystusa, ale także i do Apostołów, którym objawiona została w ten sposób Jego boska natura³⁸.

Lęk Apostołów, którzy słysząc głos z obłoku, „upadli na twarz”, wyjaśniał Orygenes poprzez zestawienie tego szczegółu z werselem Wj 33,20, tj. zapowiedzią, że nikt nie może ujrzeć Boga i pozostać przy życiu. Dlatego właśnie w obliczu blasku, „jakim promieniowało Słowo, upokorzyli się *pod mocną ręką Boga* (1P 5,6)”³⁹. Komentując z kolei końcową scenę przemienienia, kiedy to Apostołowie nie widzieli już postaci starotestamentalnych, a jedynie samego Jezusa, Orygenes raz jeszcze podkreślił jedność obu Testamentów. „Mojżesz bowiem – czyli Prawo, Eliasz – czyli Prorocy, stali się jednym i tym samym z Jezusem, to jest z Ewangelią i nie pozostali już tym, czym byli przedtem, lecz trzej stali się jednym”⁴⁰. Kończąc interpretację opisu przemienienia, Aleksandryjczyk zestawił je z „uwielbieniem [Jezusa] przez zmartwychwstanie”. Dzięki temu starał się wyjaśnić nakaz zachowania sekretu o tym wydarzeniu, „aż Syn Człowieczy zmartwychwstanie” (Mt 17,9). „Jezus nie chce, aby mówiono o Jego chwale, zanim stanie się ona Jego udziałem po męce; albowiem ci, którzy by o niej usły-

³⁷ Origenes, *Commentarium in evangelium Matthaei* XII 42, *ŻMT* 10, s. 154.

³⁸ Por. Origenes, *Commentarium in evangelium Matthaei* XII 42, *ŻMT* 10, s. 154.

³⁹ Origenes, *Commentarium in evangelium Matthaei* XII 43, *ŻMT* 10, s. 154.

⁴⁰ Origenes, *Commentarium in evangelium Matthaei* XII 43, *ŻMT* 10, s. 155.

Motyw ten został później podjęty przez Hieronima.

szeli, a szczególnie rzesze, zgorszyliby się patrząc na ukrzyżowanie Tego, który tak bardzo został uwielbiony”⁴¹.

Orygenes powrócił do niektórych przedstawionych wyżej idei w dziele *Przeciw Celsusowi* (VI 77)⁴². Odpowiadając na zarzut pogańskiego filozofa, jakoby ciało Jezusa nie miało w sobie nic z boskiego piękna, przywołał koncepcję polimorficzności Logosu i wyjaśnił jej istotę oraz przyczyny. Odwołując się do różnych passusów Biblii ukazujących Jezusa raz to „bez piękna i bez blasku, niepodobającego się ludziom” (Iz 53,2-3), a innym razem tak wspaniałego, że od Jego majestatu Apostołowie na górze padli na twarz (Mt 17,6), Orygenes podkreślał, że na górę weszli tylko wybrani. Jedynie trzech Apostołowie byli przygotowani, by ujrzyć chwałę boskości Jezusa, podczas gdy pozostali u podnóża góry nie osiągnęli jeszcze takiej doskonałości. „Jakaś tajemnica tkwi w nauce, która głosi, że różne postaci Jezusa należy rozumieć jako istotę Słowa Bożego, które nie objawia się jednakowo szerokiemu ogółowi i tym, którzy mogą wstąpić wraz ze Słowem na wysoką górę [...]”⁴³. Sensem takiej interpretacji była chęć wykazania stałej tożsamości Logosu i zmienności poznawczej ludzi. Jezus nie przeobraził się, przybierając jakąś inną formę, ale to oczy jego uczniów stały się zdolne do poznania czegoś o wiele głębszego. Chrystus jest poznawany w różnym stopniu przez ludzi, w zależności od ich możliwości i osiągniętego poziomu duchowego⁴⁴. Jedynie ci, którzy wstępują na wysoką górę, są zdolni do poznania boskości Słowa.

Orygenes, podobnie jak w analizowanym wyżej komentarzu, przyrównał „szaty Jezusa” do warstwy tekstualnej Pisma Świętego. Tekst biblijny był dla niego rodzajem wcielenia Logosu, „albowiem zawsze w Piśmie *Słowo staje się ciałem* (J 1,14)”⁴⁵. Aleksandryczyk podkreślał, że szaty Jezusa, które miały różny wygląd dla różnych kategorii ludzi (zwyczajny dla tych, którzy pozostali na dole, a „lśniący biały” dla tych, którzy weszli na górę), oznaczają różne rodzaje poznania (egzegezy) Pisma, tj. dosłowną i mistyczną.

⁴¹ Origenes, *Commentarium in evangelium Matthaei* XII 43, ŻMT 10, s. 155.

⁴² Origenes, *Contra Celsum*, ed. M. Borret, SCh 147, Paris 1969, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986.

⁴³ Origenes, *Contra Celsum* VI 77, tł. S. Kalinkowski, s. 336. Por. także: Origenes, *Contra Celsum* II 64; IV 16. Szerzej por. B. Zorzi, *Desiderio di bellezza. Da Platone a Gregorio di Nissa: Tracce di una rifrazione teologico-semantică*, Studia Anselmiana 145, Roma 2007, s. 302-319.

⁴⁴ Por. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, s. 94.

⁴⁵ Origenes, *Contra Celsum* VI 77, tł. S. Kalinkowski, s. 337.

Według innej, wznioślejszej interpretacji ci, którzy potrafią iść za Jezusem wstępującym na górę i przemieniającym się, ujrzą Jego przemienienie w każdym tekście Pisma: Jezus bowiem objawił się szerokiej rzeszy w zwyczajnym tekście, natomiast jako najwyższy i najwznioślejszy Rozum, zawierający słowa odkrywanej w sekrecie mądrości, którą Bóg przeznaczył przed wiekami ku chwale (1Kor 2,7) sprawiedliwych swoich, wstąpiwszy na górę wysoką przemienił się wobec kilku tylko uczniów, którzy potrafili wejść wraz z Nim na sam szczyt⁴⁶.

Reasumując Orygenesową interpretację perykop o przemienieniu Jezusa, można stwierdzić, że ogniskują się w niej zarówno jego poglądy teologiczne i ascetyczno-duchowe, jak i preferencje do egzegezy alegorycznej. Szczególną uwagę Aleksandryczyk poświęcił ukazaniu tego wydarzenia jako archetypu duchowej drogi człowieka polegającej na wznoszeniu się ku rzeczywistościom niewidzialnym. Przebóstwienie wierzących jest owocem ich wstępowania na duchową górę przemienienia. Ten proces wznoszenia się polega na progresywnym i rzeczywistym uczestnictwie w chwale Chrystusa. Drogą do przebóstwienia jest poznawanie duchowego sensu Pisma. Ono bowiem stanowi jedną z form objawienia się Logosu, który choć jedyny i Jednorodzony, jest jednak obecny w swoich stworzeniach w różnej formie i z różną intensywnością⁴⁷. Polemizując z gnostykami, wykazywał ponadto jedność obu Testamentów, czego dowodem miało być pojawienie się Mojżesza i Eliasza u boku przemienionego Jezusa.

4. Przemienienie jako figura zmartwychwstania u Metodego z Olimpu

W dziele *O zmartwychwstaniu Metodego z Olimpu*⁴⁸ odniesienia do przemienienia Jezusa pojawiają się epizodycznie, jednak w bardzo określonym celu i w specyficznym kontekście teologicznym. Autorowi chodziło mianowicie o wyjaśnienie natury ciała zmartwychwstałego, tak by ode-

⁴⁶ Origenes, *Contra Celsum* VI 77, tł. S. Kalinkowski, s. 337.

⁴⁷ Por. Origenes, *De principiis* IV 4, 2-4, tł. S. Kalinkowski, Origenes, *O zasadach*, ŻMT 1, Kraków 1996, s. 380-384. Szerzej, por. J.E. Ménard, *Transfiguration et polymorphie chez Origène*, w: *Epektasis. Mélanges patristiques offerts à J. Daniélou*, red. C. Kannengiesser – J. Fontaine, Paris 1972, s. 367-383.

⁴⁸ Methodius, *De resurrectione*, ed. G.N. Bonwetsch, GCS 27, Leipzig 1917, s. 217-424, tł. M. Mejzner – B.S. Zorzi, *Metodio di Olimpo, La risurrezione*, TP 216, Roma 2010.

przeć argumentację nie tylko gnostyckiego dualizmu, ale także pewnych koncepcji Orygenesusa na ten temat. Aleksandryjczyk bowiem, prawdopodobnie w zaginionym dziele poświęconym zmartwychwstaniu, porównał mającą nastąpić przemianę ludzkiego ciała do chwalebnej przemiany ciała Jezusa na górze. „Nie zniknie jednak pierwotny *eidōs* [pryncypium tożsamości/forma], nawet jeżeli przejdzie on w stan większej chwały, podobnie jak podczas przemienienia *eidōs* Jezusa, Mojżesza i Eliasza nie były inne od tych, które mieli wcześniej”⁴⁹.

W swojej argumentacji Orygenes podkreślał nieporównywalność splendoru, a zatem odmienność ciała ziemskiego od tego, jakim stanie się ono w zmartwychwstaniu. Jedyнным elementem cielesności w świecie zmartwychwstałych miały być bliżej nieokreślony i dwuznaczny termin εἶδος σωματικόν (*eidōs somatikon*). Dosłownie można to przetłumaczyć jako „forma cielesna”, lecz w argumentacji Orygenesusa ma on raczej znaczenie „pryncypium tożsamości cielesnej”⁵⁰.

Tę właśnie, skądinąd nieznaną, argumentację Orygenesusa Metody zacytował w swym dialogu *O zmartwychwstaniu*. Broniąc tradycyjnego (antygnostyckiego) rozumienia tej prawdy wiary ujętej w formule „zmartwychwstanie ciała” (ἐνάστασις τῆς σαρκός), biskup Olimpu przeprowadził wieloaspektową krytykę koncepcji rezurekcyjnej εἶδος σωματικόν. Podkreślił nade wszystko, że Chrystus jest „pierworodnym spośród umarłych” (Kol 1,18). W związku z tym Mojżesz i Eliaż, obecni podczas przemienienia, nie mogli ukazać się w zmartwychwstałym ciele. Były to zatem ich dusze mające formę ludzką⁵¹.

⁴⁹ Methodius, *De resurrectione* I 22, 5, ed. G.N. Bonwetsch, *Methodius*, GCS 27, Leipzig 1917, s. 246 (tł. własne).

⁵⁰ Szersze wyjaśnienie tej koncepcji, por. H. Crouzel, *Les critiques adressées par Méthode d'Olympe et ses contemporains à la doctrine origénienne du corps ressuscité*, „Gregorianum” 53 (1972) s. 679-716; G. Dorival, *Origène et la résurrection de la chair*, ed. L. Lies, Innsbruck – Wien 1987, s. 291-321; E. Prinzivalli, *Magister Ecclesiae. Il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, SEA 82, Roma 2002, s. 95-121; M. Mejzner, *L'escatologia di Metodio di Olimpo*, SEA 124, Roma 2011, s. 25-30; M. Mejzner, *Duszpasterskie motywacje „De resurrectione” Metodego z Olimpu*, w: *Problemy duszpasterskie starożytnego Kościoła*, red. P. Szczur, Lublin 2009, s. 27-30; M. Szram, *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010, s. 516-536.

⁵¹ Por. Methodius, *De resurrectione* III 5, 1-7. Jeśli chodzi o kazus Eliasza, to Metody dopuszczał możliwość, że mógł on ukazać się w ciele, w którym – podobnie jak Henoch – został przez Boga przeniesiony w zaświaty. Świadczyłoby to zdaniem Metodego jedynie o zdolności materialnego ciała do trwania w długowiecznej nie-

W dalszej części swojej argumentacji Metody starał się jeszcze mocniej uwypuklić różnice pomiędzy zmartwychwstaniem a przemianieniem Jezusa. To pierwsze uznawał za wydarzenie eschatologiczne i zbawcze, to drugie – za znak ukazujący m.in. cechy ciała chwalebnie przemienionego. Jedną z tych cech podkreślanych przez Metodego to zgodność formy ciała chwalebne i ziemskiego. Apostołowie oglądali przemienionego Jezusa wraz z Mojżeszem oraz Eliaszem i rozpoznali ich jako takich, gdyż posiadali oni twarze, ręce, nogi i wszystkie inne części tworzące ludzkie ciało⁵². Zdolność Apostołów do oglądania chwalebne stanu patriarchów i przemienionego ciała Jezusa jeszcze przed wydarzeniami paschalnymi świadczy ponadto o prawdziwości zmartwychwstania ciała, w którym Jezus ukazał się uczniom⁵³. Metody podkreślał, że zmartwychwstałe ciało będzie tożsame z materialnym ziemskim ciałem, które stanie się chwalebne i niezniszczalne dzięki działaniu Ducha Świętego, przez co może być nazywane „ciałem duchowym”⁵⁴.

5. Zakończenie

Perykopy o przemianieniu Jezusa cieszyły się już w okresie przedniejskim dużym zainteresowaniem. Ich interpretacja pozwalała Ojcom Kościoła na rozwinięcie wielu wątków tematycznych (dogmatycznych, moralnych i duchowych). Służyły one nie tylko wyjaśnieniu nauki chrześcijańskiej, ale także odparciu argumentacji heretyckich. Początkowo autorzy kościelni (Klemens Aleksandryjski, Ireneusz) przeciwstawiali się wyjaśnieniom gnostyckim, wykazując zwłaszcza boskość Jezusa i jedność objawienia. Orygenes, promując pogląd o wielorakich postaciach (*epinoiai*) Logosu, podkreślał, że Chrystus nie przestaje się objawiać ludziom, ale w takim stopniu, jaki odpowiada ich możliwościom poznania. Spór o rozumienie natury ciała zmartwychwstałego zaowocował z kolei u Metodego z Olimpu taką interpretacją przemianienia, która uznawała to wydarzenie za zapowiedź chwalebne przemiany materialne ciała w zmartwychwstaniu.

Reasumując merytoryczną stronę patrystycznej egzegezy perykop o przemianieniu w okresie przedniejskim, można wskazać na kilka najważniejszych wątków.

zniszczalności. Z pewnością nie było to jeszcze ciało zmartwychwstałe, gdyż przeżyłoby to pierwszeństwo Chrystusa. Por. Methodius, *De resurrectione* III 5, 8-10.

⁵² Por. Methodius, *De resurrectione* III 7, 9-12; III 14, 6-7.

⁵³ Por. Methodius, *De resurrectione* III 13, 1-6.

⁵⁴ Por. Methodius, *De resurrectione* III 16, 9.

(1) Jedność Starego i Nowego Testamentu. Dla wykazania tej prawdy, podważanej przez grupy gnostyckie, Ojcowie Kościoła przywoływali nade wszystko moment pojawienia się wraz z Jezusem na górze Mojżesza i Eliasza. Podkreślali, że wizja ta unaocznia jedyność objawienia i ekonomii zbawczej Boga znajdującej swój szczyt w Chrystusie. Wskazywali, że nauczanie Prawa i proroków nie tylko przygotowuje do nadejścia Jezusa, ale że w Ewangelii znajduje swoje najgłębsze znaczenie i ostateczne spełnienie. Taka interpretacja służyła do wykazania wyższości Jezusa w stosunku do postaci starotestamentalnych, a ostatecznie do wykazania Jego boskości.

(2) Niezmiennność natury Jezusa. W rozważaniach Ojców Kościoła, zwłaszcza tych polemizujących z gnostykami, zwracano baczną uwagę, by przemienienia Jezusa nie interpretować jako jakiejś istotowej zmiany jego osoby czy natury, a jedynie ukazanie oczom wybranych uczniów tego, kim jest odwiecznie. Z rosnącą precyzją stwierdzano, że w przemienieniu nie nastąpiła jakaś istotowa zmiana ciała Chrystusa, ale manifestacja tego, czym ono było od momentu wcielenia. Duże znaczenie w takiej interpretacji odgrywało podkreślanie odpowiedniej duchowej dyspozycji uczniów koniecznej do oglądania chwały Bożej.

(3) Archetyp duchowej drogi człowieka. Obok interpretacji natury dogmatycznej Ojcowie Kościoła poświęcili dużo uwagi zagadnieniom duchowo-moralnym. Wstępowanie na górę i potrzebny do tego czas interpretowali jako dynamikę duchowego wzrostu chrześcijanina polegającego na odchodzeniu od codziennych i przyziemnych pragnień, by dojść ostatecznie do mistycznego widzenia Chrystusa. Ten rodzaj interpretacji stał się z czasem dominujący, zwłaszcza w tradycji chrześcijańskiego Wschodu ukazującego ideał przebóstwienia człowieka⁵⁵.

Interpretation of the Transfiguration of Jesus in the patristic era. Part 1: Pre-Nicene period

(summary)

The aim of the article is an analysis of the reflections on the Transfiguration of Jesus from the pre-Nicene period. The subjects of the research are not only the textual elements of evangelical pericopes from selected authors (gnostic and apocryphal authors, Irenaeus, Clement of Alexandria, Origen, Methodius of Olympus), but also the close connection between the theological problems of specific ideological circles and the interpretation of biblical texts. The following need to be included in the most important issues emanat-

⁵⁵ Por. R. Cantalamessa, *Tajemnica Przemienienia*, tł. J. Merecki, Kraków 2002.

ing from the exegesis of evangelical pericopes in the context of the polemic against the Gnostics: the unity of the Old and New Testament, the resurrection of the flesh, the immutability of the Christ's nature.

Keywords: Transfiguration of Jesus; unity of the Holy Scriptures; the resurrection of the flesh; Christ's Divinity; ascension of the mountain

Interpretacja Przemienienia Jezusa w epoce patrystycznej. Część 1: okres przednicejski

(streszczenie)

Celem artykułu jest analiza rozważań z okresu przednicejskiego o przemienieniu Jezusa. Przedmiotem badań są nie tylko elementy treściowe ewangelicznych perykop u wybranych autorów (teksty gnostyckie i apokryficzne, Ireneusz, Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Metody z Olimpu), ale również wykazanie ścisłego związku pomiędzy problemami teologicznymi poszczególnych środowisk a sposobami interpretacji tekstu biblijnego. Do najważniejszych kwestii teologicznych wyprowadzanych z egzegezy perykop ewangelicznych w kontekście polemiki z gnostycyzmem zaliczyć należy jedność Starego i Nowego Testamentu, zmartwychwstanie ciała, niezmiennosc natury Chrystusa.

Słowa kluczowe: przemienienie Jezusa; jedność Pisma Świętego; zmartwychwstanie ciała; bóstwo Chrystusa; wstępowanie na górę

Bibliografia

Źródła

- Acta Iohannis*, CCSA 1, ed. E. Junod – J.-D. Kaestli, Turnhout 1983, s. 160-315, tł. M. Starowieyski, *Dzieje Jana*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 2/1: *Apostołowie*, red. M. Starowieyski, Kraków 2007, s. 293-338.
- Acta Petri*, TU 171, ed. M. Döhler, Berlin 2018, tł. Z. Izydorzycyk – M. Bielewicz – W. Myszor, *Dzieje Piotra*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 2/1: *Apostołowie*, red. M. Starowieyski, Kraków 2007, s. 482-524.
- Apocalypsis Petri*, tł. M. Starowieyski – S. Kur, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 3: *Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, red. M. Starowieyski, Kraków 2005, s. 225-241.
- Clemens Alexandrinus, *Excerpta ex Theodoto*, ed. F. Sagnard, SCh 23, Paris 1970, tł. P. Siejkowski, Klemens Aleksandryjski, *Wypisy z Theodota*, ŻMT 22, Kraków 2001.
- Clemens Alexandrinus, *Stromata*, ed. O. Stählin, GCS 2-3, Berlin 1960-1970, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, Warszawa 1994.

- Epistula ad Rheginus*, Nag Hammadi Codex I 4, 43-50, tł. W. Myszor, *Wypowiedź o zmartwychwstaniu [List do Rheginosa]*, w: *Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeksy I i II*, Katowice 2008, s. 80-82.
- Evangelium Philippi*, Nag Hammadi Codex II 3, 51-89, tł. W. Myszor, *Ewangelia Filipa*, w: *Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeksy I i II*, Katowice 2008, s. 231-257.
- Irenaeus, *Adversus haereses*, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, t. 1, SCh 263-264; t. 2, SCh 293-294; t. 3, SCh 210-211; t. 4, SCh 100; t. 5, SCh 152-153, Paris 1965-1982, tł. J. Brylowski, Św. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, Pelplin 2018.
- Methodius, *De resurrectione*, ed. G.N. Bonwetsch, GCS 27, Leipzig 1917, s. 217-424, tł. M. Mejzner – B.S. Zorzi, Metodiodi di Olimpo, *La risurrezione*, TP 216, Roma 2010.
- Origenes, *Commentarium in evangelium Matthaei*, ed. G. Bendinelli, *Opere di Origene XI/1-2*, Roma 2008-2012, tł. K. Augustyniak, Orygenes, *Komentarz do Ewangelii Mateusza*, ŻMT 10, Kraków 1998.
- Origenes, *Contra Celsum*, ed. M. Borret, SCh 147, Paris 1969, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986.
- Origenes, *De principiis*, ed. H. Crouzel – M. Simonetti, SCh 252-253, 268-269, Paris 1978-1980, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *O zasadach*, ŻMT 1, Kraków 1996.

Literatura

- Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 2/1: *Apostołowie*, red. M. Starowieyski, Kraków 2007.
- Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 3: *Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, red. M. Starowieyski, Kraków 2005.
- Cantalamesa R., *Tajemnica Przemienienia*, Kraków 2002.
- Cerami C., *La Trasfigurazione del Signore nei Padri della Chiesa*, Roma 2010.
- Clark E.A., *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton 1992.
- Coune M., *Joie de la transfiguration d'après les Pères d'Orient*, Abbaye de Bellafontaine 1985.
- Crouzel H., *Les critiques adressées par Méthode d'Olympe et ses contemporains à la doctrine origénienne du corps ressuscité*, „Gregorianum” 53 (1972) s. 679-716.
- Dorival G., *Origène et la résurrection de la chair*, *Origeniana quarta*, ed. L. Lies, Innsbruck – Wien 1987, s. 291-321.
- Habra G., *La transfiguration selon les Pères grecs*, Paris 1973.
- Heil J.P., *The Transfiguration of Jesus*, *Analecta Biblica* 144, Roma 2000.
- Malina A., *Przemienienie Jezusa: studium narracji i teologii tekstów Nowego Testamentu*, Tarnów 2016.
- McGuckin J.A., *The Patristic Exegesis of the Transfiguration*, *Studia Patristica* 18/1, red. E.A. Livingstone, Michigan 1985, s. 335-341.
- McGuckin J.A., *The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition*, New York 1987.

- Mejzner M., *Duszpasterskie motywacje „De resurrectione” Metodiego z Olimpu*, w: *Problemy duszpasterskie starożytnego Kościoła*, red. P. Szczur, Lublin 2009, s. 25-47.
- Mejzner M., *L’escatologia di Metodio di Olimpo*, SEA 124, Roma 2011.
- Ménard J.E., *Transfiguration et polymorphie chez Origène*, w: *Epektasis. Mélanges patristiques offerts à J. Daniélou*, red. C. Kannengiesser – J. Fontaine, Paris 1972, s. 367-383.
- Noce C., *Vestis varia. L’immagine della veste nell’opera di Origene*, SEA 79, Roma 2002.
- Prinzivalli E., *Magister Ecclesiae. Il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, SEA 82, Roma 2002.
- Scholten C., *Ein unerkannter quaestioneskommentar (Exc. Theod. 4F) und die deutung der verklärung Christi in Frühchristlichen texten*, „Vigiliae Christianae” 57/4 (2003) s. 398-410.
- Simonetti M., *Alcune antiche interpretazioni della trasfigurazione (Mc 9,2-9)*, „Studi e materiali di Storia delle religioni” 62 (1996) s. 599-608.
- Simonetti M., *Między dosłownością a alegorią*, tł. T. Skibiński, Kraków 2000.
- Szram M., *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenesza*, Lublin 1997.
- Szram M., *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010.
- Zorzi B., *Desiderio di bellezza. Da Platone a Gregorio di Nissa: Tracce di una rifrazione teologico-semantica*, Studia Anselmiana 145, Roma 2007.

Ks. Arkadiusz Nocoń¹

Św. Józef w apokryfach Nowego Testamentu (cz. 1: do narodzenia Jezusa w Betlejem)

8 grudnia 2020 roku, dla uczczenia 150. rocznicy ustanowienia św. Józefa patronem Kościoła katolickiego, papież Franciszek ogłosił „Rok św. Józefa”. W opublikowanym z tej samej okazji Liście apostolskim *Patris corde*², mającym na celu „wzbudzenie większej miłości dla tego wielkiego Świętego”, zachęcenie do modlitwy o jego wstawiennictwo oraz do naśladowania jego cnót i jego zaangażowania, papież przywołał powieść polskiego pisarza Jana Dobraczyńskiego pt. *Cień Ojca*³, poświęconą św. Józefowi⁴. Powieść ta, zaliczana do tzw. współczesnych apokryfów, zachęca, aby przy okazji „Roku św. Józefa” zapytać również o obraz opiekuna Jezusa w apokryfach Nowego Testamentu. Po pierwsze dlatego, że wiedza o tych tekstach wciąż „pozostaje dość nikła, nawet w kręgach teologów, filologów, historyków”⁵. Po drugie, minął już na szczęście czas, gdy literaturę tę lekceważono z racji na to, że powstawała niejako na boku pism kanonicznych i oscylowała na granicy historii, hagiografii i legendy⁶. Dzisiaj coraz większe grono badaczy uważa, że owszem, zaspakajała ona zwykłą ludzką ciekawość w stosunku do najważ-

¹ Ks. dr Arkadiusz Nocoń, pracownik watykańskiej Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów; e-mail: narcadio@yahoo.it; ORCID: 0000-0002-7513-6071.

² Por. Franciszek, *List apostolski „Patris corde” z okazji 150. rocznicy ogłoszenia św. Józefa patronem Kościoła Powszechnego*, w: http://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_letters/documents/papa-francesco-lettera-ap_20201208_patris-corde.html#_ftn24 (dostęp: 17.04.2021).

³ Por. J. Dobraczyński, *Cień Ojca*, Warszawa 1977.

⁴ Por. Franciszek, *List apostolski „Patris corde” z okazji 150. rocznicy ogłoszenia św. Józefa patronem Kościoła Powszechnego*, n. 7.

⁵ M. Starowieyski, *Barwny świat apokryfów*, Poznań 2015, s. 5.

⁶ Por. M. Starowieyski, *Wstęp*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 31.

niejszych postaci historii zbawienia, ale dzięki temu stanowi nieocenione źródło poznania mentalności ówczesnych chrześcijan⁷. Dodatkowo wywarła ona duży wpływ na literaturę i sztukę⁸, przez co jest jednym z kluczy do zrozumienia kultury⁹. Co jednak najważniejsze, oddziaływała również na teologię i liturgię¹⁰, przez co apokryfów nie można uważać za utwory „gorsze” w stosunku do innych pism epoki patrystycznej, a „usuwanie ich z pola widzenia teologa [...] stanowi pogwałcenie najbardziej elementarnych zasad metodologii nauk historycznych”¹¹.

Zasadność sięgnięcia do literatury apokryficznej wydaje się nam szczególnie uzasadniona w przypadku postaci ważnych, a przedstawionych jedynie epizodycznie w Nowym Testamencie. Postacią taką jest niewątpliwie św. Józef, któremu Ewangelie poświęcają zaledwie 26 wierszy, a jego imię wymieniają tylko 14 razy¹². Nie przytaczają też ani jednego słowa wypowiedzianego przez tę postać. Celem niniejszego opracowania jest więc, w oparciu o swego rodzaju synopsę apokryfów, „uzupełnienie” biografii św. Józefa i ukazanie jego obrazu w różnych kręgach chrześcijan pierwszych wieków. Cały czas należy bowiem pamiętać, że literatura apokryficzna nie jest jednorodna i reprezentuje różne epoki, środowiska, mentalność. Z dużą ostrożnością należy też podchodzić do przedstawionej w apokryfach chronologii i topografii, ponieważ głównym celem tych pism były idee, a nie fakty. Z tego względu porównywane są one niekiedy do średniowiecznych misterii odgrywanych w przedsionkach katedr, w czasie których również „poświęcano” nieraz historyczne fakty na rzecz wiecznych prawd¹³. Nie oznacza to oczywiście, że wszystko, co zawierają apokryfy, należy uznać za fałszywe, gdyż powtarzają one często nauczanie ksiąg kanonicznych i tradycji¹⁴.

W kolejnych rozdziałach naszej pracy zajmiemy się więc „biografią” św. Józefa, jego cechami osobowościowymi oraz relacją z Maryją

⁷ Por. Starowieyski, *Wstęp*, s. 49.

⁸ Por. Starowieyski, *Wstęp*, s. 47.

⁹ Por. Starowieyski, *Wstęp*, s. 49.

¹⁰ Por. Starowieyski, *Wstęp*, s. 50.

¹¹ Starowieyski, *Wstęp*, s. 53.

¹² Por. W. Zaleski, *Rok kościelny*, Warszawa 1989, s. 170.

¹³ Por. B. Martelet, *Józef z Nazaretu, mąż ufności*, tł. Siostry karmelitanki bose z Zakopanego, w: Aa. Vv., *Józef z Nazaretu*, t. 1, Kraków 1979, s. 142.

¹⁴ Por. J. M. Canal Sánchez, *San José en los apócrifos del Nuevo Testamento*, w: Aa. Vv., *San Giuseppe nei primi quindici secoli della Chiesa. Atti del primo simposio internazionale celebrato nel centenario della proclamazione di s. Giuseppe a patrono della Chiesa universale*, Studi e ricerche su san Giuseppe 1, Roma 1971, s. 123.

i Jezusem. Poszczególne punkty naszego opracowania rozpoczynać będziemy (tam, gdzie to możliwe) cytatami z Pisma Świętego, zgodnie z sugestią znawców tematu, że pierwszym zadaniem komentatora apokryfów jest odszukanie fragmentów Biblii, do których się odnoszą¹⁵.

1. Biografia

Imię i pierwsze lata życia

W przeciwieństwie do oblubienicy Józefa – Maryi, apokryfy nie zajmują się ani jego dzieciństwem ani wczesną młodością. Nie analizują również znaczenia jego imienia. W Księdze o narodzeniu Zbawiciela, i o Maryi, i o położnej (V/VI wiek)¹⁶ zostało jedynie powiedziane, że Józef nazywał się wcześniej Moab¹⁷. Księga nie wyjaśnia jednak powodu zmiany imienia. Jest to o tyle dziwne, że imię w Biblii nie było przypadkowe i wyrażało charakter człowieka lub wyznaczoną mu przez Boga misję. Kwestia imienia Józefa nie budzi jednak zainteresowania apokryfów. Dodajmy więc przy tej okazji, że imię Józef pochodzi z języka hebrajskiego, gdzie oznacza „niech Bóg doda (dobra lub błogosławieństwa)”¹⁸.

Pochodzenie Józefa

Mt 1,20: „Józefie, synu Dawida”. Zgodnie z zapowiedziami proroków Zbawiciel miał pochodzić z rodu Dawida: zarówno Ewangelie i apokryfy wykazują więc to pochodzenie Jezusa zarówno fizycznie (poprzez Maryję), jak i prawnie (poprzez Józefa). Mówi o tym wyraźnie Księga o narodzeniu Zbawiciela, i o Maryi, i o położnej (V/VI wiek): „Józef i Maryja pochodzili z plemienia Judy i z ojczyzny Dawida”¹⁹, ale i inne apokryfy. Bezpośrednim

¹⁵ Por. M. Starowieyski, *Ewangelie apokryficzne*, „Znak” 275 (1977) s. 526.

¹⁶ Badacze apokryfów bardzo często nie są w stanie podać dokładnego czasu ich powstania, dlatego wiek podany w nawiasach należy traktować jako prawdopodobny. W naszym przypadku kierowaliśmy się ustaleniami C. Focant’a (*Les évangiles apocryphes*, Namur 2001) oraz redaktora polskiego wydania *Apokryfów Nowego Testamentu*, M. Starowieyskiego.

¹⁷ Por. *Liber de infantia Salvatoris* 2(60), tł. K. Obrycki – M. Starowieyski, *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 318.

¹⁸ Por. H. Frois – F. Sowa, *Twoje imię. Przewodnik onomastyczno-hagiograficzny*, Kraków 1975, s. 263.

¹⁹ *Liber de infantia Salvatoris* 2(60), w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 319.

ojcem Józefa natomiast miał być Jakub (por. Mt 1,16 oraz *Legenda o św. Józefie Cieśli*, IV wiek²⁰).

Miejsce zamieszkania

Bibliści wydają się być niemal zgodni, że przed poślubieniem Maryi Józef mieszkał w Nazarecie. Opinię biblistów potwierdzałyby także takie apokryfy, jak *Ewangelia Dzieciństwa Ormiańska* (VII wiek)²¹ czy *Ewangelia Barnaby* (XIV wiek)²². W innych apokryfach natomiast mowa jest o tym, że Józef mieszkał w Betlejem. Taką informację znajdziemy np. w *Legendzie o św. Józefie Cieśli* (IV wiek)²³ czy w *Księdze o narodzeniu świętej Maryi* (IX/X wiek)²⁴. Nie wiadomo, czy wskazywanie na Betlejem, odległe od Jerozolimy zaledwie o ok. 7 kilometrów, nie wiązało się z tym, że łatwiej w tym wypadku było Józefowi stawiać się do świątyni na wezwanie arcykapłana (wybór męża dla Maryi, „próba gorzkiej wody”), niż gdyby miał przychodzić z odległego o ok. 150 km Nazaretu. A może po prostu ta rozbieżność brała się stąd, że apokryfy nie przywiązywały zbytnej wagi do faktografii?

Zawód

Mt 13,55: „Czyż nie jest On [Jezus] synem cieśli?”. W Ewangelii według św. Mateusza zawód Józefa określony został greckim słowem τέκτων, które Hieronim przełożył na *faber*, a Biblia Tysiąclecia oddała jako „cieśla”. Ewangelista Marek dopowie, że ten sam zawód wykonywał również Jezus przed swoim publicznym wystąpieniem (por. Mk 6,3). Jako cieśle ukazują też Józefa

²⁰ Por. *Historia Iosephi fabri lignarii* 29, 2, tł. T. Hergesel, *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/2, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 575.

²¹ Por. *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 4, 7, tł. E. Nowak, *Apokryfy Nowego Testamentu*: ANT, t. 11/1, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 452.

²² Por. *Evangelium Barnabae italicum* 3, tł. M. Starowieyski, *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 251: „Józef, pochodzący z Nazaretu, miasta w Galilei, wyruszył z Maryją, swoją brzemenną małżonką, aby udać się do Betlejem, swojego miasta, jako że był z pokolenia Dawida, aby zostać zapisany, jak tego wymagał dekret cesarski”.

²³ Por. *Historia Iosephi fabri lignarii* 2, 1, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/2, s. 561: „Był pewien człowiek imieniem Józef w mieście Betlejem, należącym do Żydów i będącym miastem króla Dawida”.

²⁴ Por. *Libellus de nativitate sanctae Mariae* 8, 5-6, tł. K. Obrycki, *Apokryfy Nowego Testamentu*, w: ANT, t. 11/1, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 339: „Zgodnie więc z przyjętym zwyczajem zaręczynowym udał się Józef do miasta Betlejem, by przygotować swój dom [...]. Dziewica zaś Pańska, Maryja, [...] powróciła do Galilei, do domu rodziców”.

niektóre apokryfy, np. *Wniebowstąpienie Izajasza* (II wiek)²⁵ czy *Ewangelia Pseudo-Mateusza* (VI wiek), w której pracuje on przy budowie w nadmorskim mieście Kafarnaum²⁶. W *Protoewangelii Jakuba*²⁷ (II wiek) widzimy go, jak buduje domy²⁸, a w *Ewangeliu Dzieciństwa Ormiańskiej* (VII wiek) – gdy wznosi wspaniały pałac pewnemu królowi²⁹. W tej samej Ewangeliu słyszymy również, że potrafi dobrze robić „jarzma dla wołów i pługi”³⁰. *Ewangelia arabska Jana* (II/III wiek) z kolei nazywa Józefa rzemieślnikiem³¹, podobnie jak *Księga o narodzeniu Zbawiciela, i o Maryi, i o położnej* (V/VI wiek)³². W *Dzieciństwie Pana [Ewangeliu Tomasza (Dzieciństwa)]* (II/III wiek) natomiast słyszymy, że Józef jest stolarzem, który „nie robił niczego innego jak jarzma, grządziele [do pługu] i pługi”³³. *Ewangelia Dzieciństwa Arabska* przedstawia nam go z kolei jako tego, który robi „drzwi, skopki, łóżka i skrzynie”³⁴. Jest rzeczą ciekawą, że w jednych apokryfach ukazywany jest jako biegły w swym rzemiośle (pewien król zadowolony z jego mniejszych prac poleca mu zbudować wspaniały pałac)³⁵, w innych natomiast zdarzają się Józefowi tak oczywiste błędy w sztuce ciesielskiej, że musi je korygować mały Jezus³⁶.

²⁵ Por. *Ascensio Isaiae* 11, 2, tł. S. Kur, *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 148.

²⁶ Por. *Pseudo-Matthaei Evangelium* 10, 1, tł. K. Obrycki, *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 305.

²⁷ Choć zdaniem M. Starowieyskiego tytuł tego apokryfu (*Protoewangelia Jakuba*) jest niesłuszny i powinno się używać tytułu „Narodziny Maryi” (por. Starowieyski, *Wstęp*, s. 31). Pozostajemy przy tradycyjnym określeniu jako najczęściej spotykanym w literaturze.

²⁸ Por. *Protoevangelium Iacobi* 9, 3, tł. M. Starowieyski, *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 276.

²⁹ Por. *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 20, 11, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 511.

³⁰ Por. *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 21, 2, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 513.

³¹ Por. *Ioannis Evangelium apocryphum (arabice)* 8, 1, tł. M. Starowieyski, *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 236.

³² Por. *Liber de infantia Salvatoris* 2[(60)], w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, ANT, t. 11/1, s. 318.

³³ *Evangelium Thomae de infantia Salvatoris* 13, 1, tł. M. Starowieyski, *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 394.

³⁴ *Evangelium infantiae (arabice)* 38, 1, tł. W. Dembski, *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 424.

³⁵ Por. *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 20, 10-11, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 511.

³⁶ Por. *Evangelium Thomae de infantia Salvatoris* 11, 1-2, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 404 oraz *Evangelium infantiae (arabice)* 38, 2, i 39, 1-2, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 424.

Stan cywilny Józefa przed poślubieniem Maryi

Łk 1,26-27: „Posłał Bóg anioła Gabriela [...] do Dziewicy poślubionej mężowi, imieniem Józef”. W jednych apokryfach, podobnie jak w Ewangelii, opiekun Maryi nazywany jest ogólnie „mężem, któremu na imię było Józef”³⁷, bez podawania jego stanu cywilnego. Można więc domniemywać, że Józef postrzegany był jako kawaler. W innych natomiast bywa on przedstawiany jako wdowiec. *Legenda o św. Józefie Cieśli* (IV wiek) mówi na przykład, że mając lat czterdzieści, pojął żonę, z którą przeżył czterdzieści dziewięć lat i która urodziła mu czterech synów (Judasza, Jozetosa, Jakuba i Szymona) oraz dwie córki (Lizję i Lidię)³⁸. Gdy żona zmarła, Józef pozostał w domu z małym Jakubem, pozostałe dzieci założyły już rodziny³⁹. O dzieciach Józefa mowa jest również w *Ewangelii Dzieciństwa Ormiańskiej* (VII wiek), gdzie Józef wzbrania się przed przyjęciem do siebie Maryi, tłumacząc: „Ja mam liczną rodzinę, synów i córki”⁴⁰ (najmłodszy z jego synów nazywa się w tej Ewangelii Ozeaszem)⁴¹. W *Księdze o narodzeniu Zbawiciela, i o Maryi, i o położnej* (V/VI wiek) syn Józefa nosi z kolei imię Symeon⁴². Widzimy więc, że nie ma tutaj jakiegokolwiek powszechnej zgody ani co do stanu cywilnego Józefa, ani co do liczby i imion jego dzieci. Ich posiadanie wyjaśniałoby jednak w jakiś sposób kwestię „braci i sióstr” Jezusa, o których mowa w Ewangelii (por. np. Mt 13,55-56) zwłaszcza tym, którzy nie wiedzieli, że słowem „brat” i „siostra” nazywano na Wschodzie również bliższych i dalszych krewnych.

Wiek Józefa w momencie poślubienia Maryi

W Ewangeliiach nie ma na ten temat mowy, zgodnie z ówczesnym zwyczajem natomiast mężczyzna zawierał związek małżeński pomiędzy osiemnastym a dwudziestym czwartym rokiem życia⁴³. *Ewangelia*

³⁷ Por. *Ascensio Isaiaae* 11, 2, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 148.

³⁸ Por. *Historia Iosephi fabri lignarii* 2, 3-4; 14, 4, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/2, s. 561-562; 566.

³⁹ Por. *Historia Iosephi fabri lignarii* 2, 4; 11, 1, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/2, s. 562; 564.

⁴⁰ *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 4 ,5, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 450.

⁴¹ *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 8, 1, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 469.

⁴² Por. *Liber de infantia Salvatoris* 4(62), w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 319.

⁴³ Por. P. Barbagli, *Święty Józef w Ewangelii*, tł. E. Hebda, w: Aa. Vv., *Józef z Nazaretu*, t. 2, Kraków 1979, s. 23.

Pseudo-Mateusza (VI wiek) podaje tymczasem, że Józef był „starszy wiekiem”⁴⁴, a w *Protoewangelii Jakuba* (II wiek) występuje już jako starzec: „Mam synów, jestem starcem”⁴⁵. *Legenda o św. Józefie Cieśli* (IV wiek) poda precyzyjnie, że w chwili przyjęcia Maryi pod swój dach Józef miał 90 lat⁴⁶.

Przydając Józefowi lat, apokryfy chciały bronić dziewictwa Maryi, „podważając” przy okazji nie tylko zdolność Józefa do zachowania cnoty, ale i zasady zdrowego rozsądku. Podeszły wiek Józefa nie pozwoliłby mu wypełnić zadań, jakie Bóg mu wyznaczył, a i Maryi nikt nie dałby wiary, że poczęła syna z takiego związku. Z całą pewnością uznano by ją za cudzołożnicę, a Jezus, jako pochodzący z nieprawego łoża, nie zostałby przyjęty jako Mesjasz⁴⁷. Apokryfy, jak widzimy, kierowały się głównie sercem („chciały dobrze”), a nie logiką.

Wybór Józefa na męża Maryi

Pierwszym wydarzeniem związanym ze św. Józefem i opisanym przez Ewangelię (poza wspomnieniem jego imienia w genealogiach, por. Mt 1,16 i Łk 3,23) były jego zaślubiny z Maryją, opisane lakonicznie w Mt 1,18: „Po zaślubinach Matki Jego, Maryi, z Józefem, wpieryw nim zamieszkali razem, znalazła się brzemienną za sprawą Ducha Świętego”. O tym, jak doszło do momentu zaślubin, Ewangelię milczą, w przeciwieństwie do apokryfów, które wyborowi Józefa na męża Maryi poświęcają sporo uwagi, poczynawszy od jednego z najstarszych apokryfów (i najbardziej mariologicznych), jakim jest *Protoewangelia Jakuba* (II wiek). Czytam tam m.in. że po osiągnięciu dwunastu lat, czyli wieku, w którym Maryja powinna była opuścić Świątynię Jerozolimską ze względu na niebezpieczeństwo splamienia przybytku krwawieniem miesięcznym, w świątyni odbyła się narada kapłanów odnośnie do jej dalszych losów. Podczas modlitwy przy ołtarzu Pańskim arcykapłan Zachariasz otrzymał od anioła polecenie, aby z całej judzkiej krainy zwołać do świątyni wdowców. Każdy z nich miał też przynieść różdżkę, a Maryja miała zostać żoną tego, któremu Bóg oka-

⁴⁴ Por. *Pseudo-Matthaei Evangelium* 8, 2, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 303.

⁴⁵ *Protoevangelium Iacobi* 9, 2, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 275.

⁴⁶ Por. *Historia Iosephi fabri lignarii* 14, 3-6, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/2, s. 566.

⁴⁷ Por. F. Gołębiowski, *Nauka Justyna Zapartowicza (Miechowity) o św. Józefie jako mężu Maryi i przybranym ojcu Syna Bożego*, w: Aa. Vv., *Józef z Nazaretu*, t. 2, Kraków 1979, s. 141-142.

że znak⁴⁸. W Izraelu nie istniała bowiem wtedy instytucja dziewictwa, nie było zgromadzeń dziewic, a i sam ideał dziewiczego poświęcenia się Bogu nie był ani ceniony, ani praktykowany⁴⁹. Gdy wdowcy przybyli więc do świątyni, arcykapłan wziął ich różdżki i wszedł z nimi do sanktuarium. Po skończonej modlitwie oddał każdemu różdżkę, ale żadnej z nich nie towarzyszył Boży znak. Gdy ostatnią wziął Józef, wyleciała z niej gołąbka i usiadła na głowie Józefa. Arcykapłan uznał to za wyraz Bożej woli i zachęcał Józefa, aby „wziął dziewicę Pańską i strzegł jej dla Niego”⁵⁰. Józef wzbraniał się, tłumacząc, że jest starcem i ma synów, Maryja zaś jest młoda. Bał się zostać pośmiewiskiem ludzi. Arcykapłan przestrzegał go przed sprzeciwianiem się woli Boga, przypominając mu tragiczny los tych, którzy w ten sposób postąpili. Zdjęty lękiem wziął wtedy Maryję pod swoją opiekę⁵¹.

W późniejszej chronologicznie *Legendzie o św. Józefie Cieśli* (IV wiek) Józef należał do dwunastu mężów wybranych z pokolenia Judy i to na niego „padł los”, aby został mężem Maryi⁵².

W *Ewangeliu Dzieciństwa Ormiańskiej* (VII wiek) Maryja w chwili poszukiwania dla niej męża miała piętnaście lat, a jej rodzice już nie żyli. Zachariasz otrzymał od anioła polecenie, aby przywołać Maryję i jedenaście innych dziewcząt ze świątyni oraz wszystkich niezonatych mężczyzn z miasta. Każdy z nich miał przynieść ze sobą tabliczkę, na której Zachariasz napisał imię mężczyzny i wniósł ją do świątyni. Po modlitwie arcykapłana każda z dziewic miała poślubić tego mężczyznę, którego Bóg jej przeznaczył, wypisując jej imię na tabliczce mężczyzny⁵³. Gdy arcykapłan wręczył tabliczkę Józefowi, widniało na niej imię Maryi, a z samej tabliczki wyleciała gołąbica i spoczęła na głowie Józefa⁵⁴. Józef opierał się przyjęciu Maryi, tłumacząc się liczną rodziną i podeszłym wiekiem. Obawiał się również drwin – Maryja jego zdaniem była jeszcze dzieckiem.

⁴⁸ Por. *Protoevangelium Iacobi* 8, 2-3, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 275.

⁴⁹ Por. J. Galot, *Święty Józef*, tł. Siostry karmelitanki bose z Zakopanego, w: Aa. Vv., *Józef z Nazaretu*, t. 1, Kraków 1979, s. 195.

⁵⁰ *Protoevangelium Iacobi* 9, 1, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 275.

⁵¹ Por. *Protoevangelium Iacobi* 9, 2-3, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 275-276.

⁵² Por. *Historia Iosephi fabri lignarii* 4, 1-2, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/2, s. 562.

⁵³ Por. *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 4, 1-2, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 449-450.

⁵⁴ Por. *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 4, 4, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 450.

Arcykapłan starał się go przekonać, że Maryja jest sierotą i potrzebuje opieki, a wybór męża dla niej odbył się zgodnie z prawem⁵⁵. Józef nie ustępował. Arcykapłan zapewnia go, że do przyjęcia Maryi nikt go nie zmusi, dziwi się jednak, że Józef przybył do świątyni z tabliczką. Józef tłumaczy to nieświadomością wypływającą z podeszłego wieku. Arcykapłan przypomina mu na koniec, jaka kara spotykała tych, którzy nie byli Bogu posłuszni⁵⁶. Usłyszawszy te słowa, Józef upadł przed kapłanem i ludem, po czym wziął Maryję i zaprowadził ją do swego domu w Nazarecie⁵⁷.

W pochodzącej mniej więcej z tego samego czasu *Ewangelii Pseudo-Mateusza* (VI wiek) Maryja przebywa w świątyni do czternastego roku życia, a sprawę opuszczenia przez nią świątyni podnoszą faryzeusze⁵⁸. Gdy z żadnej różdżki nie wzlataje gołębicą, anioł objawia arcykapłanowi, że pominął w przybytku małą różdżkę, należącą do Józefa (on sam, będąc starcem, nie szukał jej, aby nie musieć opiekować się Maryją). Gdy Józef w końcu odebrał swoją różdżkę, wyleciała z niej gołębicą. Długo krążyła pod sklepieniem świątyni i uleciała do nieba. Lud gratulował Józefowi wyboru na męża, ale ten wzbraniał się, tłumacząc, że Maryja mogłaby być jego wnuczką. Pod wpływem przestróg arcykapłana postanowił jednak wziąć ją do siebie i oddać później za żonę któremuś z synów. Arcykapłan przypomniał mu wtedy, że nikt inny nie może jej poślubić⁵⁹.

W późniejszej czasowo *Księdze o narodzeniu świętej Maryi* (IX/X wiek), powstałej w środowisku monastycyzmu galijskiego, autor podkreśla znaczenie ślubu czystości złożonego przez Maryję. Gdy więc arcykapłan ogłosił, że dziewice przebywające w świątyni z chwilą osiągnięcia dojrzałości powrócą do domów i wyjdą za mąż, wszystkie przyjęły to ochoczo poza Maryją, która złożyła Bogu dożgonny ślub czystości. Arcykapłan był w rozterce: nie mógł unieważnić ślubowania Maryi ani też pozostawić jej w świątyni. Po zwołaniu narady postanowiono, aby to Bóg dał znak i powołując się na proroctwo Izajasza (11,1-2), nakazano, aby wszyscy niezo-

⁵⁵ Por. *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 4, 5, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 450-451.

⁵⁶ Por. *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 4, 6, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 451.

⁵⁷ Por. *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 4, 7, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 452.

⁵⁸ Por. *Pseudo-Matthaei Evangelium* 8, 1, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 302.

⁵⁹ Por. *Pseudo-Matthaei Evangelium* 8, 1-4, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 302-304.

naci mężczyźni z domu i rodu Dawida, odpowiedni do małżeństwa, złożyli na ołtarzu swoje różdżki. Gdy któraś z nich zakwitnie, a na jej końcu ukaże się Duch Pański w postaci gołębic, właściciel owej różdżki będzie mężem Maryi⁶⁰. Wśród przybyłych był też podeszły w latach Józef. Nie złożył on jednak na ołtarzu swej różdżki. Arcykapłan, radząc się Boga, odkrył jego postępek i nakazał mu złożyć różdżkę na ołtarzu. Chwilę później na jej końcu usiadła przybywająca z nieba gołębica i dla wszystkich stało się wiadome, że to Józef powinien poślubić Maryję⁶¹.

Jak łatwo zauważyć, w prawie wszystkich apokryfach opowiadających o wyborze Józefa na męża Maryi pojawia się motyw różdżki (zastąpiony tabliczką w *Ewangelii Dzieciństwa Ormiańskiej*). Z różdżki wylatuje lub siada na niej gołębica, potwierdzając w ten sposób wybór Józefa. Mamy więc tutaj wyraźne nawiązanie zarówno do chrztu Chrystusa w Jordanie (por. Mk 1,9-10), jak i do różdżki Aarona (por. Lb 17,16-26) i do prorocstwa Izajasza (por. Iz 11,1-2). Co jednak ciekawe, tylko w jednym apokryfie, tzn. w *Księdze o narodzeniu świętej Maryi*, mowa jest o zakwitnięciu różdżki, przy czym ostatecznie nie dowiadujemy się, czy ona zakwitła czy też nie. Wspominamy o tym dlatego, że w ikonografii św. Józefa znacznie częściej występuje motyw zakwitniętej różdżki niż motyw wylatującej z niej gołębic, choć to właśnie ten drugi wątek (gołębic) występuje w apokryfach częściej (być może pod wpływem gołębic znad Jordanu, znaku wybrania Jezusa i ojcowskiego w Nim upodobania, por. Mt 3,13-17)⁶².

Inny pojawiający się tutaj wątek to opór Józefa przed poślubieniem Maryi oraz nieustanne podkreślanie jego podeszłego wieku, co miało zapewne uwiarygodnić dziewictwo Maryi *post partu*, odbierając zarazem zasługę jego cnotom.

Zwiastowanie Maryi

Łk 1,31: „Oto poczniesz i porodzisz Syna, któremu nadasz imię Jezus”. Jest rzeczą charakterystyczną, że w niektórych apokryfach zwiastowanie Maryi następuje w chwili, gdy Józef od dłuższego czasu przebywał poza domem, pracując na budowach⁶³. Maryi w tym czasie, przynaj-

⁶⁰ Por. *Libellus de nativitate sanctae Mariae* 6, 4-9, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 337-338.

⁶¹ Por. *Libellus de nativitate sanctae Mariae* 8, 1-4, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 338-339.

⁶² Por. Barbagli, *Święty Józef w Ewangelii*, s. 35.

⁶³ Por. np. *Protoevangelium Iacobi* 9, 3; 13, 1, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 276; 278; *Historia Iosephi fabri lignarii* 5, 2, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*,

mniej według niektórych apokryfów, towarzyszyły dziewczęta-dziewice ze Świątyni Jerozolimskiej⁶⁴. Wydaje się, że chciano w ten sposób dodatkowo uwiarygodnić dziewicze poczęcie Jezusa.

Rozterka Józefa

Mt 1,19: „Mąż Jej, Józef, który był człowiekiem sprawiedliwym i nie chciał narazić Jej na zniesławienie, zamierzał oddalić Ją potajemnie”. Brzemienność Maryi stała się dla Józefa powodem rozterki do tego stopnia, że zamierzał ją potajemnie oddalić. Dopiero interwencja anioła sprawiła, że wziął ją do siebie (por. Mt 1,18-24). We *Wniebowstąpieniu Izajasza* (II wiek) opis wątpliwości Józefa jest jeszcze lakoniczny i pokrywający się z tekstem Ewangelii⁶⁵, ale już w *Protoewangelii Jakuba* (II wiek) dramaturgia tego wydarzenia jest rozbudowana. Wracając do domu, po długiej nieobecności, Józef zastaje brzemienną Maryję i podejrzewa, że ktoś ją uwiódł. Wpada więc w rozpacz, „uderza się w twarz”, osuwa na ziemię i gorzko płacze:

„Jakim obliczem spojrzę ku Panu Bogu? Jakąż mam za nią zanosić modlitwę? Bo przecież dziewicę wziąłem ze świątyni Pana Boga i nie ustrzegłem jej! Któż mnie zwiódł? Któż jest tym, kto uczynił zło w mym domu? Kto porwał ode mnie dziewicę i skalał ją? Czyżby u mnie powtórzyły się dzieje Adama? Gdy bowiem Adam oddawał się [...] modlitwie dziękczynnej, wszedł wąż i znalazł Ewę samotną, i uwiódł ją, i skalał; to samo przydarzyło się i [u] mnie”. I powstał Józef [...] i rzekł do niej: „Dlaczegoś to uczyniła ty, którą Bóg miał w szczególnej opiece? Czyż zapomniałaś o Panu, twoim Bogu? Dlaczego ty, która wychowana byłaś w Świętym Świętych, i otrzymywałaś pokarm z ręki anioła, tak upodliłaś swoją duszę?”⁶⁶.

W cytowanym fragmencie warto zwrócić uwagę na porównanie Maryi z Ewą, podstawową paralelę rodzącą się mariologii, oraz na fakt, że Józef

t. 1/2, s. 563; *Pseudo-Matthaei Evangelium* 10, 1, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 305; *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 4, 7, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 452.

⁶⁴ Por. *Pseudo-Matthaei Evangelium* 8, 5, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 304; *Libellus de nativitate sanctae Mariae* 8, 6, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 339.

⁶⁵ Por. *Ascensio Isaiae* 11, 3-4, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 148.

⁶⁶ *Protoevangelium Iacobi* 13, 1-2, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 278-279.

zwraca się tutaj do małżonki jak Bóg do niewiasty w raju (por. Rdz 3,13)⁶⁷. Wracając do treści apokryfu, czytamy, że słowa Józefa tak mocno zabolaly Maryję, iż „gorzko zapłakała”. Broni się ona jednak przed niesłusznym oskarżeniem, zapewniając o swojej czystości: „Skąd więc jest to, [co znajduje się] w twoim łonie?” dopytuje Józef. „Na Boga żywego, nie wiem, skąd jest to, co znajduje się w moim łonie”⁶⁸ słyszy w odpowiedzi i słowa te wywołują w nim lęk. Nie zadaje już kolejnych pytań, zastanawiając się, co dalej uczynić: „Jeśli ukryję jej grzech, zostanę uznany za winnego, gdyż sprzeciwiłem się prawu Pana⁶⁹; jeśli natomiast okażę ją synom Izraela, lękam się: bo jeśli to, co znajduje się [w jej łonie], pochodzi od anioła, będę winny wydania niewinnej krwi na wyrok śmierci. Cóż więc z nią uczynię? Potajemnie oddalę ją od siebie”⁷⁰. Ciąg dalszy znamy już z Ewangelii: anioł, który ukazał się Józefowi we śnie, wyjaśnił mu, by nie lękał się o Maryję, ponieważ poczęła za sprawą Ducha Świętego. Po powstaniu ze snu Józef oddał chwałę Bogu, który „dał mu swą łaskę” i nie oddalił od siebie Maryi⁷¹.

O dramacie Józefa wspomina też *Legenda o św. Józefie Cieśli* (IV wiek), która powie, że „z boleści serca nie jadł [on], ani nie pił”⁷².

W *Ewangelii Dzieciństwa Ormiańskiej* (VII wiek) natomiast rozbudowano moment, gdy Józef po powrocie do domu odkrywa powoli brzemienność Maryi:

„Moja córko, powiedz mi: wydaje mi się, że nie masz już swojego dziecięcego wdzięku, gdyż jesteś trochę zmieniona”. Maryja odpowiedziała: „Co chciałeś mi powiedzieć, pytając i badając mnie w ten sposób?”. Józef odrzekł: „Dziwię się twoim słowom i twojej wymówce. Dlaczego usiadłaś bezczynnie i smutno ze zmienioną twarzą? Czy ktoś z tobą rozmawiał? Byłbym z tego niezadowolony. Może niedomagasz lub zmogła cię słabość ciała? Spotkała cię przykreść od ludzi lub intryga?”. Maryja odpowiedziała: „Nic mi nie jest”. Józef rzekł: „Dlaczego nie odpowiadasz mi szczerze?”. Maryja

⁶⁷ Por. *Protoevangelium Iacobi*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 279, przyp. 150.

⁶⁸ *Protoevangelium Iacobi* 13, 3, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 279.

⁶⁹ W Księdze Powtórzonego Prawa nakazywano kamienować upadłe dziewice zaślubione mężowi i ich uwodziciela. Por. Pwt 22,23-24.

⁷⁰ *Protoevangelium Iacobi* 14, 1, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 279-280.

⁷¹ Por. *Protoevangelium Iacobi* 14, 2, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 280.

⁷² Por. *Historia Iosephi fabri lignarii* 5, 2, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/2, s. 563.

odrzekła: „Co chciałbyś więcej, abym ci powiedziała?”. Józef powiedział: „Nie uwierzę twoim słowom, zanim cię nie zobaczę. Opowiedz mi więc wszystko szczerze, jeżeli wszystko jest w porządku, jak mnie zapewniasz”. A Maryja, bardzo zmieszana, nie wiedziała co czynić. Józef usiadłszy, objął Maryję uważnym spojrzeniem i zobaczył, że była brzemienną. Wydał okrzyk i powiedział: „O, jak mogłaś popełnić takie przestępstwo!”⁷³.

W dalszej części apokryf opowiada o rozpacz Józefa, który padł na ziemię, „bił się dłonią w czoło; rwał sobie brodę i swe siwe włosy, tarzał twarz w prochu wołając: «Biada mi! Przekleństwo na moją smutną starość!»⁷⁴. Po tym akcie desperacji, Józef zaczął oskarżać Maryję: „O duszo godna płaczu i zawodzenia, bardzo zbłądziłaś [...]. Odtąd będziesz w pogardzie u wszystkich: mężczyzn i kobiet, i całego rodzaju ludzkiego”⁷⁵. Maryja, słysząc te słowa, płacze, broni zarazem swej niewinności. Nie tłumaczy jednak Józefowi, co zaszło. Ten za wszelką cenę stara się dociec przyczyny jej brzemienności. Rozmowa między nimi stała się trudna. „Nie sądz mnie lekkomyślnie i nie rzucaj krzywdzących podejrzeń na moje dziewictwo, gdyż jestem czysta od wszelkiego grzechu i zupełnie nie znam żadnego człowieka” broni się Maryja⁷⁶. Józef zaraz jednak ją pyta: „Kto widział kiedykolwiek lub słyszał, aby kobieta poczęła i stała się matką bez udziału mężczyzny? Ja w taką mowę nie wierzę”⁷⁷. „Ponieważ chcesz ode mnie pełnej szczerości – odpowiada Maryja – więc z mojej strony oświadczam, że jestem bez grzechu i że nie znam żadnego człowieka. A jeżeli lekkomyślnie mnie sądzisz, będziesz odpowiadał za mnie przed Bogiem”⁷⁸. Józef, jak na człowieka bogobojnego przystało, nie chce popełnić grzechu swą podejrzliwością, sytuacja jednak go przerasta. Jest wewnętrznie rozdarty, żałuje, że zgodził się zostać opiekunem Maryi, wśród jego łez pojawia się jednak zaufanie do Boga: „jeśli przychodzi próba, przychodzi

⁷³ *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 6, 2, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 461.

⁷⁴ *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 6, 3, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 461.

⁷⁵ *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 6, 4, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 462.

⁷⁶ *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 6, 5, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 462.

⁷⁷ *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 6, 5, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 463.

⁷⁸ *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 6, 5, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 462-463.

ona od Boga dla mojego dobra, a jeśli tę udrękę spowodował nieprzyjaciel, Bóg mnie z niej uwolni⁷⁹. Ostatecznie postanawia wyprowadzić w nocy Maryję i pozwolić jej odejść, dokąd zechce⁸⁰. Gdy powiadamia ją o tym, Maryja płacze, pada na twarz i modli się do Boga, by nie wydał jej na wstyd i pogardę pospółstwa. W czasie modlitwy otrzymuje od anioła obietnicę, że zostanie wybawiona z wszystkich udręczeń⁸¹. Tej samej nocy podczas snu anioł przemawia do Józefa, by nie oddalał Maryi. Powstawszy ze snu, Józef modli się: „Panie, Boże ojców moich, Boże Izraela, składam Ci dzięki Panie i wysławiam Twoje święte imię, bo [Ty] wysłuchałeś głosu mego błagania i nie opuściłeś mnie w mojej starości, lecz pozwoliłeś mi na nadzieję zbawienia i pociechy, rozproszyłeś smutek i żalobę mojego serca i ustrzegłeś Dziewicę świętą, czystą od wszelkiej ziemskiej skazy⁷⁸²”.

W *Ewangeliu Pseudo-Mateusza* (VI wiek) Józef, odkrywając brzemienność Maryi, błaga Boga o śmierć, wówczas jednak dziewczęta towarzyszące Maryi zapewniają go o wierności i dziewictwie małżonki, wyjawiając mu, że stała się brzemienną za sprawą anioła. Józef uważa, że dziewczęta go oszukują: „Dlaczego zwodzicie mnie, bym uwierzył, iż za sprawą anioła Bożego stała się ona brzemienną? Być może ktoś przybrał postać anioła i zwiódł ją?”. Józef rozpacza, że okryty wstydem nie będzie mógł wejść do świątyni i pokazać się kapłanom. Postanawia opuścić Maryję i ukryć się⁸³. W nocnym widzeniu anioł wyjaśnia mu, że Maryja poczęła z Ducha Świętego. Wstając ze snu, Józef dziękuje Bogu, Maryi i dziewczętom, opowiada o widzeniu i uznaje swój błąd, przepraszając Maryję⁸⁴.

W *Księdze o narodzeniu świętej Maryi* (IX/X wiek), odkrywając, że jest Ona brzemienna, Józef „jako mąż sprawiedliwy nie zamierzał jej odprawić, ani też jako mąż bogobożny nie chciał jej podejrzewać o wiarołomstwo. Postanowił więc rozwiązać potajemnie małżeństwo i skrycie ją opu-

⁷⁹ *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 6, 7, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 463.

⁸⁰ *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 6, 7, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 463.

⁸¹ Por. *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 6, 9, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 464.

⁸² *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 6, 11, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 464.

⁸³ Por. *Pseudo-Matthaei Evangelium* 10, 1-2, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 305-306.

⁸⁴ Por. *Pseudo-Matthaei Evangelium* 11, 1, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 306.

ścić”⁸⁵. Gdy anioł objawił mu prawdę, Józef „wziął Dziewicę za małżonkę, jednak nie poznał jej [por. Mt 1,25], lecz dochowując czystości opiekował się troskliwie”⁸⁶.

W *Ewangeliu Gruzjińskiej* (XI wiek) Józef, obawiając się wstydu i nie chcąc być przyczyną plotek, zamierza wywieźć Maryję do obcego kraju i tam ją zostawić. Maryja, słysząc to, płacze. Gdy Józef zasypia, archanioł Gabriel z mieczem ognistym i groźną twarzą karci go, że zamiast służyć z pokorą Matce Króla, dokucza jej. Wstając ze snu, Józef oddaje Maryi pokłon, obiecując, że odtąd będzie jej sługą⁸⁷.

Przegląd literatury apokryficznej poświęconej rozterce św. Józefa ukazuje nam przy okazji „przepaść” między tekstem ewangelicznym (natchnionym), a nienatchnionymi apokryfami. W Ewangeliach Józef, „mąż sprawiedliwy”, milczy, nie wypowiada się, nie ocenia czegoś, czego nie rozumie. W apokryfach Józef posadza, oskarża, feruje wyroki.

Prawdomówność Józefa i Maryi zostaje poddana próbie

Ewangelie nie zawierają na ten temat informacji, apokryfy natomiast poświęcają temu wydarzeniu sporo miejsca. W *Protoewangelii Jakuba* (II wiek) gdy Annasz, jeden z uczonych w Piśmie, zauważył brzemienność Maryi, doniósł o tym arcykapłanowi. Ten nakazał sprowadzić Maryję i postawił ją przed sądem⁸⁸. Po przesłuchaniu Maryi, która broniła swej niewinności, arcykapłan wezwał Józefa, oskarżając go, że podstępnie wymusił na Maryi dopełnienie małżeństwa. Gdy również Józef zapewniał, że nie dopuścił się grzechu, arcykapłan poddał oboje „próbie gorzkiej wody”⁸⁹. Polegała ona na tym, że gdy mąż podejrzewał żonę o zdradę, a nie miał na to świadków, odwoływano się do sądu Bożego opisanego w Księdze Liczb (por. 5,12-31). Podejrzaną kobietę przyprowadzano do kapłana, który napełniał gliniany dzban poświęconą wodą i dodawał do niej prochu z podłogi przybytku. Po odmówieniu zapisanych w Księdze Liczb słów przekleństwa (gdyby kobieta zdradziła i kłamała), dawał jej do wypicia „gorzką

⁸⁵ *Libellus de nativitate sanctae Mariae* 10, 3, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 341.

⁸⁶ *Libellus de nativitate sanctae Mariae* 10, 6, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 341.

⁸⁷ Por. *Evangelium ibericum* 5, tł. G. Peradze, *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, red. M. Starowiejski, Kraków 2003, s. 208.

⁸⁸ Por. *Protoevangelium Iacobi* 15, 1-2, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 280.

⁸⁹ Por. *Protoevangelium Iacobi* 15-16, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 280-281.

wodę”. Jeśli nic się z nią nie działo, uznawano ją za niewinną. Zdaniem niektórych autorów sprawdzano w ten sposób prawie wyłącznie kobiety⁹⁰. Poddanie Józefa próbie „gorzkiej wody” byłoby więc ewenementem. W omawianej *Protoewangelii Jakuba*, zaraz po wypiciu wody, najpierw Józef, a potem Maryja zostali wysłani na pustynię, skąd wrócili zdrowi, potwierdzając w tę sposób swoją niewinność. Zabierając Maryję ze świątyni, Józef „odszedł do domu swego weseląc się i wysławiając Boga”⁹¹.

W *Ewangelii Pseudo-Mateusza* (VI wiek) poddanie Maryi i Józefa „próbie wody” ma charakter o wiele bardziej dramatyczny. Ledwo bowiem rozeszła się pogłoska, że Maryja jest brzemienna, służba świątynna pochwyciła Józefa i zaprowadziła do arcykapłana. Ten surowo skarcił go i poddał „próbie wody”, nakazując siedmiokrotnie obejść ołtarz⁹². Według apokryfu ewentualne kłamstwo Józefa powinno zostać potwierdzone jakimś znakiem na jego twarzy. Gdy po obejściu ołtarza twarz Józefa pozostała niezmieniona, uznano jego niewinność⁹³. Zaraz potem poddano próbę Maryję. Kapłani, rodzice (według tego apokryfu jeszcze żyli) oraz krewni prosili ją ze łzami, by wyznała imię tego, kto ją uwiódł, skoro Józef był niewinny. Maryja spokojnie, lecz stanowczo zapewniała ich o swej czystości i poddała się próbie wody. Gdy żaden znak nie pojawił się na jej obliczu, tłum różnie to komentował: jedni bronili jej świętości, inni dalej oskarżali. Maryja, przysięgając na Boga, raz jeszcze zaświadczyła o swej czystości, a poruszony jej świadectwem lud poprosił ją o wybaczenie⁹⁴.

W *Ewangelii Dzieciństwa Ormiańskiej* (VII wiek) brzemiennosc Maryi odkrywa pisarz w służbie świątyni imieniem Annasz podczas posiłku w domu Józefa⁹⁵. Donosi on o tym kapłanom, ale ci, znając Józefa jako męża sprawiedliwego, nie mogą w to uwierzyć. Przestrzegają nawet

⁹⁰ Por. T. Kołosowski, *Święty Józef z Nazaretu w piśmiennictwie Kościoła starożytnego*, w: „*Lux ex Silesia*”. *Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. Józefowi Mandziukowi w 70. rocznicę urodzin*, red. W. Gliński, Warszawa 2013, s. 344, przyp. 54.

⁹¹ *Protoevangelium Iacobi* 16, 3, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 281.

⁹² W Księdze Liczb nie ma mowy ani o siedmiokrotnym obchodzeniu ołtarza, ani o poddawaniu próbie małżonka. Jest bardzo prawdopodobne, że Józef musiał wypić „gorzką wodę”, ponieważ oskarżającymi byli kapłani, którzy podejrzewali o popełnienie grzechu tak Józefa, jak i Maryję. Por. L. Moraldi, *Vangeli apocrifi*, Casale Monferrato 1996, s. 116.

⁹³ Por. *Pseudo-Matthaei Evangelium* 12, 1-2, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 306-307.

⁹⁴ Por. *Pseudo-Matthaei Evangelium* 12, 2-5, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 307.

⁹⁵ Por. *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 7, 1-2, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 465.

pisarza przed fałszywym oskarżeniem⁹⁶. Postanawiają to jednak sprawdzić. Gdy brzemiennosc Maryi zostaje potwierdzona, arcykapłan Zachariasz poleca siłą sprowadzić Józefa i Maryję przed swój trybunał. Po przesłuchaniu Maryi („Skąd twoja brzemiennosc?”. Maryja: „nie wiem”)⁹⁷ arcykapłan poleca przyprowadzić Józefa i oskarża go o „przywłaszczenie sobie praw małżeńskich”⁹⁸. Józef przysięga, że „nie poznał innej niewiasty, jak tylko swoją pierwszą legalną małżonkę” i oskarża kapłanów oraz lud, że wbrew jego woli naleganiem i pochlebstwem przymusili go do przyjęcia Maryi według tego, „co uknuli”. On sam natomiast niczego więcej o Maryi nie wie poza tym, że jest brzemienna⁹⁹. Gdy arcykapłan zarządził „próbę wody”, Józef oddalił się i wrócił „cały i bez skazy nie ponosząc żadnej szkody”. Wszystkich zaś przejął wielki strach, że nie spotkała go śmierć¹⁰⁰. Również Maryja po wypiciu wody oddaliła się i powróciła bez skazy i szkody. Tłum był pełen podziwu, a arcykapłan polecił im odejść w pokoju¹⁰¹.

W *Ewangeliu gruzińskiej* (XI wiek) gdy kapłani wysłali do Józefa pewnego diakona z wiadomością, aby Józef gotował się do ślubu, diakon zauważył, że Maryja jest w ciąży. Poinformował o tym kapłanów, ale ci nie dali mu wiary, znając Józefa jako męża cnotliwego. Dla pewności wysłali tam jednak pewną niewiastę, która potwierdziła brzemiennosc Maryi. Nie kryjąc rozczarowania postępkami Józefa, kapłani poddali go próbie gorzkiej wody, z której Józef wyszedł jednak zwycięsko¹⁰². Podobnej próbie została też poddana Maryja, którą wcześniej kapłani postawili przed wyborem: albo wyzna, kto jest przyczyną jej brzemiennosci i otrzyma go za męża, albo zostanie spalona¹⁰³. Maryja powiedziała wtedy „o wszystkim” kapłanom, ale ci nie dali jej wiary i poddali próbie „gorzkiej wody”. Według apokryfu była to woda „wydobyta niegdyś przez Mojżesza, a na-

⁹⁶ Por. *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 7, 2, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 465-466.

⁹⁷ Por. *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 7, 3, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 466.

⁹⁸ Por. *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 7, 4, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 466.

⁹⁹ Por. *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 7, 4, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 466-467.

¹⁰⁰ Por. *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 7, 6, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 467.

¹⁰¹ Por. *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 7, 8, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 468.

¹⁰² Por. *Evangelium ibericum* 6, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 208-209.

¹⁰³ Por. *Evangelium ibericum* 6, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 209.

zwana wodą klątwy, gdyż jeśli ktoś, będąc winnym, napił się tej wody, to brzuch mu pękał; niewinny zaś nie doznawał żadnej szkody”¹⁰⁴. Gdy również Maryja wyszła z tej próby zwycięsko, kapłani pozwolili odejść obojgu do domu¹⁰⁵. Nowością tej Ewangelii są pewne dodatkowe informacje na temat próby „gorzkiej wody”, ale głównie to, że Maryja powiedziała „o wszystkim” kapłanom. We wcześniejszych apokryfach Maryja była bowiem bardzo powściągliwa i tajemnicza w swoich wypowiedziach.

Podróż do Betlejem

Łk 2,1.3-5: „W owym czasie wyszło rozporządzenie Cezara Augusta, żeby przeprowadzić spis ludności w całym państwie [...]. Wybierali się więc wszyscy, aby się dać zapisać, każdy do swego miasta. Udał się także Józef z Galilei, z miasta Nazaret, do Judei, do miasta Dawidowego, zwanego Betlejem, ponieważ pochodził z domu i rodu Dawida, żeby się dać zapisać z poślubioną sobie Maryją, która była brzemienna”. Ewangelista Łukasz jako jedyny powiązał moment narodzin Jezusa w Betlejem ze spisem ludności zarządzonym przez rzymską władzę i do tego rozporządzenia będą się w większości odwoływały apokryfy. Wyjątkiem jest tutaj *Ewangelia Dzieciństwa Ormiańska* (VII wiek), w której, gdy

Maryja poczuła zbliżające się bóle rodzenia, Józef przeląkł się i powiedział do siebie: „Co z nią zrobię, aby nikt nie dowiedział się ku naszemu wstydkowi o tym, co się stało”. I rzekł Józef do Maryi: „Nie wypada, żebyśmy pozostali w mieście. Chodź! Przenieśmy się gdzie indziej, do jakiejś odległej miejscowości, gdzie nikt nas nie zna; jeżeli pozostaniemy tutaj, wszyscy, którzy dowiedzą się, że ty zostałam matką, dadzą nas na pośmiewisko i naganę pośród synów Izraela”¹⁰⁶.

Motywy opuszczenia Nazaretu byłyby więc tutaj wstyd, a nie rozporządzenie Cezara, choć o samym rozporządzeniu też jest w tej Ewangelii mowa¹⁰⁷.

W *Protoewangelii Jakuba* (II wiek) natomiast wraz z rozporządzeniem cesarza Augusta Józef przeżywa kolejną rozterkę: „Cóż uczynię z tą dzie-

¹⁰⁴ *Evangelium ibericum* 7, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 209.

¹⁰⁵ Por. *Evangelium ibericum* 7, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 209.

¹⁰⁶ *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 7, 9, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 468.

¹⁰⁷ Por. *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 8, 1, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 468-469.

weczka? Jak mam ją zapisać? Jako moją żonę? Wstydę się. Może jako córkę? Wiedzą synowie Izraela, że nie jest moją córką. Oto godzina Pańska uczyni, jak zechce”¹⁰⁸. W drodze do Betlejem (Maryja podróżuje na osle, którego prowadzi syn Józefa)¹⁰⁹ Józef zauważa, że Maryja raz jest smutna, a raz się śmieje. Gdy pyta ją o tę zmianę nastrojów, Maryja tłumaczy, że miała widzenie dwóch ludów, jednego płaczącego, a drugiego cieszącego się¹¹⁰.

W *Księdze o narodzeniu Zbawiciela, i o Maryi, i o położnej* (V/VI wiek) Maryja sama mówi Józefowi o wizji dwóch ludów, a gdy ten ją strofuje, by nie wypowiadała zbyt wielu słów, pojawia się pewien chłopiec, który najpierw upomina Józefa za jego zachowanie wobec Maryi, a następnie wyjaśnia mu jej wizję: narodu żydowskiego, który płacze, ponieważ odszedł od Boga, i rozradowanych pogan, którzy Boga odnaleźli¹¹¹.

Wizja Maryi dotycząca dwóch ludów zostaje niemal dosłownie powtórzona w *Ewangelii Pseudo-Mateusza* (VI wiek) z jednym dodatkiem: tajemniczy chłopiec zostanie później nazwany aniołem¹¹².

W wspomnianej już wcześniej *Ewangelii Dzieciństwa Ormiańskiej* (VII wiek) smutek Maryi wynika najpierw z tego, że nie wie, dokąd się udaje (Maryja podróżuje na zwierzęciu jucznym, a towarzyszy im najmłodszy syn Józefa – Ozeasz)¹¹³: „Jak mogę się cieszyć, ja brzemienna, nie wiedząc, dokąd się udaję?”. Na co Józef jej odpowiada: „Masz rację. Niech będzie jednak błogosławiony Pan, Bóg Izraela, który nas wybawił od oszczerstw i obmów ludzkich”¹¹⁴. W dalszej części podróży Maryja przeżywa i smutek, i radość, a stany te związane są z jej wizją dwóch armii: jednej, która oczekuje porodu jej Syna, aby przyjść i Go uczcić, i drugiej (złożonej z zastępów szatańskich), która w wielkim zamieszaniu oczekuje swej klęski¹¹⁵.

W *Ewangelii gruzińskiej* (XI wiek) powraca wątek zmiany nastroju u Maryi (podróżuje na oslicy prowadzonej przez Józefa). Gdy Józef pyta ją, dlaczego raz jest smutna, a raz uśmiechnięta, Maryja tłumaczy, że zo-

¹⁰⁸ *Protoevangelium Iacobi* 17, 1, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 282.

¹⁰⁹ Por. *Protoevangelium Iacobi* 17, 2, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 282.

¹¹⁰ Por. *Protoevangelium Iacobi* 17, 2, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 282.

¹¹¹ Por. *Liber de infantia Salvatoris* 3(61), w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 319.

¹¹² Por. *Pseudo-Matthaei Evangelium* 13, 1, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 308.

¹¹³ Por. *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 8, 1, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 469.

¹¹⁴ *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 8, 2, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 469.

¹¹⁵ Por. *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 8, 3-4, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 469-470.

baczyła swoje Dziecię pochwycone przez Żydów, uwięzione i zabite (smutek), następnie zaś zmartwychwstała i wstępujące do nieba (radość)¹¹⁶.

Pojawiająca się w czasie podróży do Betlejem wizja dwóch narodów, ma sugerować czytelnikom, że również Józefowi objawiony został właściwy sens tajemnicy wcielenia, którym jest zbawienie wszystkich ludów¹¹⁷.

St. Joseph in the New Testament Apocrypha (part 1: Up to the Birth of Jesus in Bethlehem)

(Summary)

Among the figures, who played an important role in the history of salvation, St. Joseph is unique: both in view of the mission that was committed to him, and due to his virtues. Scriptural information about him, however, is very scanty. It is not surprising therefore that the Apocrypha tried to fill in this lacuna. Despite their limitations, these writings had a considerable impact on theology, liturgy and art. They are a precious witness, manifesting how the faith was lived out in contemporary Christian communities. In the first part of the article, the author tried to bring out from the rich study material the most important data concerning the “biography” of St. Joseph up to the moment of Jesus’s birth in Bethlehem. The remaining part of the saint’s “biography”, his relationship with Mary and Jesus, and conclusions flowing from the reading of the Apocrypha shall be presented in the second part.

Keywords: Apocrypha; St. Joseph; Mary; Jesus

Św. Józef w apokryfach Nowego Testamentu (cz. 1: do narodzenia Jezusa w Betlejem)

(streszczenie)

Wśród postaci, które w historii zbawienia odegrały ważną rolę, św. Józef jest postacią wyjątkową tak ze względu na powierzona mu misję, jak i na posiadane cnoty. Informacje w Piśmie Świętym na jego temat są jednak nadzwyczaj skromne. Trudno się więc dziwić, że lukę w jego biografii starały się wypełnić apokryfy, pisma, które mimo wielu uchybień wywarły duży wpływ na teologię, liturgię i sztukę. Pozostają też cennym świadectwem przeżywania wiary przez ówczesne wspólnoty chrześcijańskie. Z bogatego materiału badawczego autor starał się wydobyć w pierwszej części artykułu najważniejsze dane dotyczące „biografii” św. Józefa do momentu narodzenia Jezusa w Betlejem. Pozostała część „biografii” Józefa, jego relacje z Maryją i z Jezusem oraz

¹¹⁶ Por. *Evangelium ibericum* 12, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 213.

¹¹⁷ Por. Kołosowski, *Święty Józef z Nazaretu w piśmiennictwie Kościoła starożytnego*, s. 345.

wnioski płynące z lektury apokryfów w tym, co dotyczy św. Józefa, przedstawione zostaną w części drugiej.

Słowa kluczowe: apokryfy; św. Józef; Maryja; Jezus

Bibliografia

Źródła

- Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1-2, red. M. Starowieyski, Kraków 2003.
- Ascensio Isaiae*, tł. S. Kur, *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 148-150.
- Evangelium Barnabae italicum*, tł. M. Starowieyski, *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 246-263.
- Evangelium ibericum*, tł. G. Peradze, *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 204-229.
- Evangelium infantiae (arabice)*, tł. W. Dembski, *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 405-439.
- Evangelium secundum Hebraeos (fragmenta)*, tł. M. Starowieyski, *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 99-114.
- Evangelium Thomae de infantia Salvatoris*, tł. M. Starowieyski, *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 388-404.
- Historia Iosephi fabri lignarii*, tł. T. Hergesel, *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/2, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 559-577.
- Ioannis Evangelium apocryphum (arabice)*, tł. M. Starowieyski, *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 230-245.
- Libellus de nativitate sanctae Mariae*, tł. K. Obrycki, *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 331-341.
- Liber de infantia Salvatoris*, tł. K. Obrycki – M. Starowieyski, *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 317-330.
- Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)*, tł. E. Nowak, *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 440-541.
- Pistis Sophia*, tł. R. Szmurło, *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 159-162.
- Protoevangelium Iacobi*, tł. M. Starowieyski, *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 266-290.
- Pseudo-Matthaei Evangelium*, tł. K. Obrycki, *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 291-316.

Opracowania

- Barbagli P., *Święty Józef w Ewangelii*, tł. E. Hebda, w: Aa. Vv., *Józef z Nazaretu*, t. 2, Kraków 1979, s. 7-59.
- Franciszek, *List apostolski „Patris corde” z okazji 150. rocznicy ogłoszenia św. Józefa patronem Kościoła Powszechnego*, w: http://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_letters/documents/papa-francesco-lettera-ap_20201208_patris-corde.html#_ftn24 (dostęp: 17.04.2021).
- Canal Sánchez J.M., *San José en los apócrifos del Nuevo Testamento*, w: Aa.Vv., *San Giuseppe nei primi quindici secoli della Chiesa. Atti del primo simposio internazionale celebrato nel centenario della proclamazione di s. Giuseppe a patrono della Chiesa universale*, Studi e ricerche su san Giuseppe 1, Roma 1971, s. 123-149.
- Dobraczyński J., *Cień Ojca*, Warszawa 1977.
- Focant C., *Les évangiles apocryphes*, Namur 2001.
- Fros H. – Sowa F., *Twoje imię. Przewodnik onomastyczno-hagiograficzny*, Kraków 1975.
- Galot J., *Święty Józef*, tł. Siostry karmelitanki bose z Zakopanego, w: Aa. Vv., *Józef z Nazaretu*, t. 1, Kraków 1979, s. 183-310.
- Gołębiowski F., *Nauka Justyna Zapartowicza (Miechowity) o św. Józefie jako mężu Maryi i przybranym ojcu Syna Bożego*, w: Aa. Vv., *Józef z Nazaretu*, t. 2, Kraków 1979, s. 127-163.
- Kołosowski T., *Święty Józef z Nazaretu w piśmiennictwie Kościoła starożytnego*, w: „*Lux ex Silesia*”. *Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. Józefowi Mandziukowi w 70. rocznicę urodzin*, red. W. Gliński, Warszawa 2013, s. 333-350.
- Martelet B., *Józef z Nazaretu, mąż ufności*, tł. Siostry karmelitanki bose z Zakopanego, w: Aa. Vv., *Józef z Nazaretu*, t. 1, Kraków 1979, s. 21-181.
- Moraldi L., *Vangeli apocrifi*, Casale Monferrato 1996.
- Starowieyski M., *Wstęp*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, red. M. Starowieyski, Kraków 2003.
- Starowieyski M., *Barwny świat apokryfów*, Poznań 2015.
- Starowieyski M., *Ewangelie apokryficzne*, „Znak” 275 (1977) s. 522-530.
- Zaleski W., *Rok kościelny*, Warszawa 1989.

Mieczysław Celestyn Paczkowski OFM¹

Od prostoty do szaleństwa dla Chrystusa. Spojrzenie na jeden z nurtów wczesnego monastycyzmu

Problem wykształcenia i stosunku do kultury świeckiej środowisk monastycznych nie jest nowy. Podobnie gdy chodzi o kategorię świętych zwanych na Wschodzie „szalonymi” (*saloi*)². W źródłach monastycznych widać stopniową ewolucję: od podkreślania znaczenia prostoty po niekonformistyczne postępowanie „szalonych dla Chrystusa”. Poprzez niekonwencjonalne zachowania, ale także szczerą i prostolinijność, Ojcowie pustyni starali się żyć w najpełniejszy sposób Ewangelią. Nie uchodzili oni za mędrców w potocznym znaczeniu, lecz dzięki darom Ducha Świętego poszukiwali z pokorą i konsekwencją mądrości pochodzącej od Boga, zakrytej „przed mądrymi i roztroprnymi”, a objawionej „prostaczkom” (por. Mt 11,26). Mimo że starożytnym mnichom przypisywano cechy filozofów i mędrców, chcieli oni uchodzić za ludzi niewykształconych, nieokrzyszanych czy wręcz niespełna rozumu. Prawdą jest jednak, że w większości byli oni ludźmi prostymi, wychodzącymi się z niższych warstw społecznych. Stąd brakowało im często starannego wykształcenia, a wielu z nich, szczególnie w bardziej odległych prowincjach, nie znało dobrze języka greckiego. Obok doceniania prostoty i braku wykształcenia świeckiego jedną z najradykałniejszych form ascezy było symulowanie szaleństwa. W ten sposób mnisi dopełniali aktu całkowitego wyrzeczenia się własnej woli. Uchodzili więc za „ubogich duchem”. Rozwój tego nurtu duchowości monastycznej opisywano nieco inaczej w źródłach egipsko-palestyńskich, a także syryjskich. Warto pokusić się o wyodrębnienie tych charaktery-

¹ Dr hab. Mieczysław Celestyn Paczkowski OFM, prof. UMK, pracownik Katedry Teologii Historycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; e-mail: celestyn@umk.pl; ORCID: 0000-0002-4045-2314.

² *Saloi* to kategoria świętych szczególnie czczonych i lubianych na Wschodzie. Por. J. Saward, *Dieu à la folie. Histoire des saints fous pour le Christ*, Paris 1983.

stycznych elementów, które bynajmniej nie ograniczały się do starożytności chrześcijańskiej³.

1. Świętość ukryta w prostocie i udawanej głupocie

Wielokrotnie mnisi otwarcie przyznawali się do tego, że byli prości i nieuczeni. U niektórych jednak bez trudu dostrzegano ich wykształcenie i szerokie zainteresowania, nie tylko teologiczne, ale również literacko-filozoficzne. Nie brakuje również wzmianek o niektórych uczonych ascetach, jak Ammonas, Eulogiusz, Ewagriusz z Pontu i Diokles. Na ogół jednak mnisi odrzucali świecką naukę i erudycję. Była to integralna część „świata”, który przecież opuścili. Nauki świeckie pociągały za sobą niebezpieczeństwo odchodzenia od rzeczy duchowych i popadnięcia w pychę. Nie pozwalano z pewnością, by większość mnichów pozostawała analfabetami i bez jakiegokolwiek formacji⁴. Na przykład *Reguły Pachomiańskie* w wyraźny sposób wymagały, aby wszyscy mnisi i mniszki nauczyli się czytać⁵. Czytanie uważano za rodzaj ascezy, czyli nieodłączny aspekt ćwiczeń duchowych. Już *Żywot Antoniego* wspominał o umiłowaniu studium jako jednego z elementów ascezy⁶. Jednak istnienie chociażby obszernej literatury w języku koptyjskim, jak również potwierdzone istnienie wielu

³ Na zjawisko szaleństwa dla Chrystusa zwracano uwagę przede wszystkim w odniesieniu do tradycji, duchowości i hagiografii Kościołów wschodnich. Nie brakuje zarówno opracowań ogólnych, jak i analiz postaci świętych znanych jako „szaleńcy Chrystusowi”. Nazywano ich tak w różnych epokach m.in. z powodu nadzwyczajności, niekonformizmu, a czasem nawet dziwności ich życia. Jednocześnie byli oni szanowani, a nawet wielbieni i naśladowani. Z pewnością istnieje linearność w kształtowaniu się rysów „szalonych dla Chrystusa”. W badaniach nie zawsze uwzględniano ten aspekt, skupiając się na wspólnych rysach przedstawicieli tego nurtu duchowości i praktyki ascetycznej: od pustyni egipskiej, po średniowieczną Europę i prawosławne chrześcijaństwo na terenie Rosji.

⁴ W miarę upływu stuleci i izolacji Kościołów wschodnich następowała także degradacja wykształcenia. Często przedstawiciele duchowieństwa pogrążyli się w ignorancji, ale niezamierzonej. Jednocześnie obniżenie się poziomu życia intelektualnego pastery wspólnot wiązało się z zanikaniem życia monastycznego w wielu rejonach Wschodu. Tak było nawet na tych terenach, gdzie kwitło ono w starożytności chrześcijańskiej.

⁵ Por. Pachomius Tabennensis, *Praecepta* 139-140. O syryjskim odpowiedniku tego polecenia, zob. S. Chialà, *Lettura e cultura negli ambienti monastici siro-orientali*, OCA 293, Roma 2013, s. 183-184.

⁶ Por. Athanasius, *Vita Antonii* 4, 1.

bibliotek monastycznych w Egipcie⁷, są dowodami na wysoki stopień alfabetyzacji w kręgach monastycznych, większy niż w szerokich masach społeczeństwa egipskiego⁸.

Mnichom egipskim często wystarczała zwykła prostota i szczerść, by osiągnąć wysoki stopień doskonałości. Wzmianki o prostocie i braku wykształcenia zaczęły stanowić swoisty *topos* hagiograficzny, wykorzystywany również w przypadku niektórych ascetów syryjskich. Ten model świętości nie wykluczał jednak zaleceń odnoszących się do konieczności lektury, pamięciowego opanowania tekstów biblijnych czy pogłębionych studiów⁹.

Podkreślano, że prostota to cecha Boga, a bycie człowiekiem prostym oznacza przynależność do Niego¹⁰. Do Boga, jako Stwórcy, człowiek ma bezgraniczne i dziecięce zaufanie. Według tradycji biblijnej i patrystycznej człowiek prosty to sprawiedliwy, osoba integralna w swojej wierze i życiu. To szczerść, którą odznacza się serce człowieka bogobojnego. Prostota stanowiła cechę uczniów Chrystusa, dlatego mnisi definiowali ją jako cnotę, która „prowadzi do Boga i jednoczy ludzi”¹¹. Objawia się ona jako spójność w każdej sferze życia, wykluczając wszelkie możliwe rozbieżności między wewnętrzną postawą i zewnętrznym działaniem¹².

W Egipcie dominował model kultury rolniczej, mnisi wywodzący się z ludu cechowali się pewnym umiarem w ascezie. Do tego byli rozważni w nauczaniu, skupieni i milczący¹³. Mnisi znad Nilu w większości przypadków prowadzili życie cenobickie, a nieszablonowe zachowanie oznaczało często wyższy stopień doskonałości. Podstawą szaleństwa dla Chrystusa była przede wszystkim pokora, pragnienie uniżenia siebie i chęć ukrycia przed światem własnej cnoty. Były to charakterystyczne

⁷ Zob. Chialà, *Lettura e cultura*, s. 178.

⁸ A. Elli, *Storia della chiesa copta. Egitto romano-bizantino e cristiano. Nascita e splendore del cristianesimo egiziano*, t. 1, Studia Orientalia Christiana Monographiae 12, Cairo – Jerusalem 2003, s. 219.

⁹ Zob. Chialà, *Lettura e cultura*, s. 179.

¹⁰ Gregorius Magnus, *Dialogi* III 15, 13: „Wobec szczególnej czystości wszechmogącego Boga, a także jego prostej natury [...], czystość i prostota ludzkiego serca wiele może”, tł. E. Czerny, Grzegorz Wielki, *Dialogi*, ŻM 23, Kraków 2007, s. 227.

¹¹ *Apophthegmata Patrum*: Izydor z Peluzjum 4 (369), tł. M. Borkowska, *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 1, ŻM 4, Kraków – Tyniec 2004, s. 276. Odnośnik do Mt 10,16.

¹² Przykłady w: *Apophthegmata Patrum*: Gelazy 5 (180); Jan Pers 1 (416). Były jednak przykłady, że błędzono „w prostocie ducha”, np. *Apophthegmata Patrum*: Daniel, 7 (189); 8 (190).

¹³ Sulpicjusz Sewer, opisując podróże swego przyjaciela Postumiana, wspomina o mniachach egipskich, których zwie „anachoretami”. Por. Gregorius Magnus, *Dialogi* I 15-17.

postawy mnichów egipskich, stąd byli oni powszechnie uznanym modelem samoponiżenia, z którego później miała wyewoluować „święta głupota”¹⁴. Abba Zenon oświadczył, że „Egipcjanie ukrywają cnoty, które posiadają, a oskarżają się wiecznie o wady, których nie mają”¹⁵. Powołanie do życia ascetycznego oznaczało zerwanie ze światem i przyjaźniami z zewnątrz¹⁶, by prowadzić do najwyższego stopnia kontemplacji¹⁷. Mnisi często starali się przypodobać Bogu przez opuszczenie swego środowiska na wzór Abrahama¹⁸. To wszystko, co oddalało myśl i serce od Boga, było przez nich odrzucane¹⁹.

Godna najwyższej pochwały była praktyka ascetyczna dobrowolnego wyobcowania²⁰, łączona często z nurtem udawanej głupoty i szaleństwa. Jest faktem, że wielu mnichów opuszczało rodzinne strony, aby jako obcy i lekceważeni przez miejscowych szukać łączności z Bogiem. Ich celem było pozostawanie nierozpoznanymi i nieznanymi, na różne sposoby ukrywając prawdę o swej świętości. Mnisi praktykujący wyobcowanie nie musieli koniecznie zachowywać się jak szaleńcy, by być lekceważonymi w otaczającym ich świecie. Innym mnichom natomiast to właśnie udawanie szaleństwa pozwalało żyć poza nawiasem społeczeństwa. To przeświadczenie miała utwierdzić postawa wyzbycia się wszelkiej pewności, poczucia bezpieczeństwa, ludzkiej czci i sławy. *Salos* starał się o poniżenie i pogardę wobec siebie. To droga najwyższej pokory i wy-

¹⁴ Por. S. Ivanov, *Holy Fools in Byzantium and Beyond*, tł. S. Franklin, Oxford 2006, s. 29-30.

¹⁵ *Apophthegmata Patrum: Zenon 3 (237)*, tł. Borkowska, s. 228.

¹⁶ Por. Basilius Caesariensis, *Regulae fusius tractatae* 8, 1.

¹⁷ Zob. Evagrius Ponticus, *Tractatus ad Eulogium monachum 2*: „Pielgrzymowanie to pierwsza z walk przynoszących sławę, zwłaszcza wtedy, gdy ktoś ze względu na nie, i to sam jeden, zdecyduje się na opuszczenie kraju rodzinnego, rodziny i majątku, jak zawodnik stający do zapasów”, tł. M. Grzelak, Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 2, ŻM 36, Kraków 2008, s. 82. W innym miejscu Ewagriusz precyzuje, że nie chodzi o dosłowne, lecz duchowe rozumienie pojęcia „pielgrzymowania” (wyobcowania), tj. wolność od przywiązań. Por. Evagrius Ponticus, *Rerum monachalium rationes* 6.

¹⁸ We wczesnej literaturze monastycznej postawa Abrahama staje się najdoskonalsza i najbardziej zrozumiała ze wszystkich sposobów odpowiedzi na wezwanie Boga. Por. B.M. Pennington, *La vocazione di Abramo nella spiritualità monastica*, „Rivista di ascetica e mistica” 8 (1963) s. 148-160.

¹⁹ Por. Basilius Caesariensis, *Epistula 2, 2*, J. Gribomont, *Le renoncement au monde dans l'idéal ascétique de saint Basile*, „Irénikon” 31 (1958) s. 282-307, 460-475.

²⁰ Historyk chrześcijański Sozomen kwalifikuje mnichów jako „cudzoziemców” na tym świecie, którzy są tutaj tylko chwilowo. Por. Sozomenus, *Historia ecclesiastica* I 12.

niszczenia ludzkiego „ego”. Nie stanowiło to celu samego w sobie, ale sposób by skuteczniej móc innych prowadzić do zbawienia²¹. Udawana wobec świata głupota, a potem nawet szaleństwo, to jeden z najważniejszych aspektów naśladowania Chrystusa oraz przyjęcia „głupstwa” i „zgorśzenia krzyża”.

2. „Saloi” a radykalne formy ascezy

Pojawienie się na scenie historii Kościoła zachowań określanych jako „święta głupota” i „szaleństwo dla Boga” datuje się na IV i VI wiek. Chodziło głównie o ascetów z Egiptu i z głębi Syrii, gdzie monastycyzm przybierał ekstremalne formy. Można domniemywać, że sposób życia niektórych pustelników w głębi pustyni, jak również syryjskich ascetów, stylitów i rekluzów, ze wszystkimi niedogodnościami i umartwieniami, mógł prowadzić do zaburzeń psychicznych²². Zwykle chodziło jednak o udawanie szaleństwa i niekonformistyczne zachowania, które wśród prostego ludu były akceptowane jako forma ascezy i podziwiane. Dla tej szczególnej kategorii mnichów, zachowujących się jak szaleni, stworzono nawet specjalne określenie: *saloi*²³ i *salai* (‘szaleńcy i szalone’)²⁴. To neologizm, który stał się terminem technicznym. Co do pochodzenia tego słowa istnieją różne hipotezy. Zwrócono uwagę, że syryjskim wariantem greckiego *moros* (μωρός, tj. ‘głupi’)²⁵ jest słowo *sakla*. Stąd też pochodzi przydomek *salos* zarezerwowany w języku greckim dla tego typu ascetów²⁶. Używano go bez tłumaczenia także w in-

²¹ Por. V. Rocheau, *Que savons-nous des Fous-pour-le-Christ?*, „Irénikon” 53 (1980) s. 352-353.

²² Znaczący jest opis stanu pewnego mnicha żyjącego na pustyni, który wskutek braku kontaktu z innymi ludźmi cierpiał na zaburzenia psychiczne i miał halucynacje. Por. Palladius, *Historia Lausiaca* LIII 1. Zob. J.C. Larchet, *Thérapeutique des maladies mentales, L'expérience de l'orient chrétien des premiers siècles*, Paris 1992.

²³ Por. G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexikon*, Oxford 1976, s. 1222 (σαλός).

²⁴ Nie brakowało kobiet praktykujących tę formę ekstremalnego ascetyzmu. Wystarczy wspomnieć Izydorę Szaloną i Onezymę. Por. Elli, *Storia della chiesa copta*, t. 1, s. 219.

²⁵ Por. Lampe, *A Patristic Greek Lexikon*, s. 895.

²⁶ Por. T. Spidlik – J. Leclercq, *Pazzi per Cristo*, DIP VI 1300-1303. Etymologia słowa *salos* przyjęta przez Spidlika nastęrcza pewne trudności interpretacyjne, co podkreśla Guillaumont. Por. A. Guillaumont, *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, *Spiritualité orientale* 66, Abbaye de Bellefontaine 1996, s. 126, przyp. 1. Określenie to stosowano w pierwszym rzędzie odnośnie do anachoretów, najpierw z terytorium Egiptu, a później z terytorium Palestyny. Zob. Ivanov, *Holy Fools*, s. 34.

nych językach. Określenie *salos* stosowano w greckich synaksariach²⁷ i katarjach²⁸. Dochodziło jednak dodatkowe określenie – „dla Chrystusa”. Z biegiem czasu sam termin *salos* stał się synonimem świętości²⁹, co poświadczają teksty hagiograficzne i literatura religijna. Zewnętrzne pozory szaleństwa nie były najważniejszym fundamentem duchowym tych świętych. Chodziło raczej o żarliwe pragnienie wolności ducha. Tak więc przyjęcie postawy „głupca” lub „szaleńca” dla Chrystusa oznaczało zdobycie doskonałości, dzięki której człowiek stawał się przyjacielem Boga.

Za podstawę i uzasadnienie niekonformistycznego stylu życia w kręgach mniszych posłużyły słowa św. Pawła: „My, głupi dla Chrystusa” (1Kor 4,10)³⁰. To jeden z ważnych tekstów dla duchowości syryjskiej IV wieku. Kolejne etapy niekonwencjonalnych zachowań celem osiągnięcia doskonałości opisuje *Liber Graduum*³¹, bazując na Biblii i najwcześniejszych tradycjach. Sięgając po inne teksty Nowego Testamentu, mnisi zwani *saloi* ukazywali eschatologiczny wymiar swego życia. Opuszczali ten świat i jego porządek, aby wskazać, że ich nadzieja jest gdzie indziej – w niebiosach. „Dążą do tego, ażeby całkowicie odrzucić od siebie przyjemności ciała [...]. Szczęśliwi już w ziemskim bytowaniu, a szczęśliwsi jeszcze z chwilą przejścia stąd do żywota wiecznego; na tę chwilę ciągle czekają, pełni napięcia, nadziei, gdyż pragnę jak najszybciej ujrzeć Tego, który jest celem ich tęsknot”³², pisał Ewagriusz Scholastyk w VI wieku. Teologia życia monastycznego, która zaczęła rozwijać się od IV wieku, w życiu konsekrowanym dostrzegała zapowiedź przyszłego stanu człowieka. Powołanie zakonne zakładało pozostawienie na uboczu tego, co jest wyłącznie ludzkie, a spojrzenie w *eschaton*.

W epoce prześladowań poganie uważali chrześcijaństwo za głupotę i szaleństwo, redukując jego zasady do prymitywnego zabobonu bez

²⁷ To rodzaj kalendarza liturgicznego, w którym na poszczególne dni roku kościelnego podane są życiorysy świętych, wspominanych w danym dniu. W Kościele rzymskokatolickim jego odpowiednikiem jest *Martyrologium Romanum*.

²⁸ Bizantyjskie hymny liturgiczne zredagowane w X i XI wieku.

²⁹ „Termin «święty głupiec» określa osobę, która symuluje obłąd, udaje głupotę, lub kogoś, kto budzi zgorznienie lub szokuje poprzez swe prowokacyjne zachowanie [...]. Celowo przybiera [on] maskę obłądu, by ukryć w ten sposób przed światem swą doskonałość i uniknąć próżności płynącej z pochwał otoczenia” (Ivanov, *Holy Fools*, s. 1, tł. własne).

³⁰ Por. L. Welborn, *Paul's appropriation of the role of the fool in 1 Corinthians 2-4*, „Biblical Interpretation” 10 (2002) s. 420-435.

³¹ Por. *Liber Graduum* 7, 15; 15, 4; 22, 3.

³² Ewagriusz Scholasticus, *Historia ecclesiastica* I 21, tł. S. Kazikowski, Ewagriusz Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1990, s. 39.

racjonalnych podstaw³³, którego adeptci wzbudzają niechęć swoim fanatyzmem³⁴. Jednak nawet w późniejszym okresie droga mnichów, uważanych po prostu za autentycznych chrześcijan³⁵, wielu wydawała się szaleństwem. Taką przepowiednię wygłosił św. Antoni Egipski: „Przyjdą takie czasy (por. Łk 17,22; 23,29), że ludzie będą szaleni, i jeśli kogoś zobaczą przy zdrowych zmysłach to powstaną przeciw niemu (por. Mt 10,21), mówiąc: «Jesteś szalony, bo nie jesteś do nas podobny»”³⁶. Tak sformułowana antynomia pomiędzy szaleństwem a rzekomą normalnością otoczenia ilustruje prawdę o porzuceniu świata przez mnichów i konflikcie istniejącym między wartościami duchowymi i materialnymi. Asceci byli otwarci na nadzieję uchodzącą za coś niezrozumiałego, lecz w rzeczywistości zdolną pokonać szaleństwo świata.

Odosobnienie na pustyni mogło być uważane za szaleństwo, ale miało nieodparty urok dla tych, którzy byli zdolni skupić całą swą egzystencję w Bogu. By dać świadectwo swojej radykalnej miłości do Niego, dawni mnisi odrzucali mądrości tego świata³⁷ czy wręcz chlubili się swą niewiedzą i nieznamościami ksiąg³⁸. Czynili to w imię świętej prostoty³⁹. Św. Antoni Egipski jasno to miał powiedzieć: „Kto ma zdrowy rozsądek, nie potrzebuje ksiąg”⁴⁰. Bohater *Vita Antonii* miał osobowość na wskroś oryginalną, a wszystko dzięki swej niezależności od ksiąg i wpływowych ludzi. W tym świetle być może należałoby spojrzeć na wzmiankę o tym, że pierwszy mnich nie był człowiekiem uczonym, gdyż „nie umiał czytać ani

³³ Przekonania chrześcijan, którzy gardzili śmiercią i wierzyli w wieczne, przyszłe dobro, uznawano za „niesłychaną głupotę i niewiarygodną śmiałość (*mira stultitia et incredibilis audacia*)” (Minucius Felix, *Octavius* 8, 5, tł. J. Sajdak, Minucjusz Feliks, *Oktawiusz*, POK 2, Poznań 1925, s. 17).

³⁴ Por. F. Ruggiero, *Szaleństwo chrześcijan. Paganie wobec chrześcijaństwa w pierwszych pięciu wiekach*, tł. E. Łukaszyk, Kraków 2007, s. 86-87.

³⁵ Taka jest opinia Bazylego Wielkiego. Por. E.D. Amand de Mendieta, *L'ascèse monastique de Saint Basile. Essai historique*, Denée 1949.

³⁶ *Apophthegmata Patrum*: Antoni 25 (25), tł. Borkowska, s. 137.

³⁷ Św. Benedykt odrzucił możliwość wykształcenia świeckiego, gdyż uważał je za drogę do grzechu. Zob. Gregorius Magnus, *Dialogi* I, prol. 1.

³⁸ Np. Maximus Confessor, *Epistula ad Marinum*, PG 91, 133B; *Tomus dogmaticus ad Marinum*, PG 91, 229B; *Epistula XIV*, PG 91, 533 C.

³⁹ Prostota nie pozwala zdeprawować się światu. Zob. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* IV 6.

⁴⁰ *Vitae Patrum* I (Vita beati Antonii Abbatis), 45. Chodzi o niezwykle popularną, szczególnie w średniowieczu, kompilację legend i żywotów świętych mnichów. Tłumaczenie *Żywota św. Antoniego* (373 rok) jest autorstwa Ewagriusza z Antiochii.

pisać⁴¹. Braki w edukacji świeckiej stały się powszechnie znane. Stąd też, gdy sława Antoniego bardzo się rozszerzyła, niektórzy z filozofów pogańskich chcieli ten fakt wykorzystać.

Przyszli raz do niego dwaj filozofowie greccy, sądząc, że będą mogli doświadczyć Antoniego [...]. Jak tylko poznał ich z wyglądu, wyszedł i tak się do nich odezwał przez tłumacza: „Po co się tak bardzo fatygujecie, mędracy, do głupiego człowieka?”⁴². Na ich odpowiedź, że nie jest głupi, ale bardzo rozumny, rzekł: „Jeśli przyszlście do głupca; za wielkie to utrudzenie, a jeśli uważacie, że jestem mądry, bądźcie tacy jak ja (por. Ga 4,12); przecież wypada naśladować to, co mądre [...]. Stańcie się tacy jak ja, bo ja jestem chrześcijaninem”⁴³.

W trakcie tej dyskusji okazało się więc, że „Antoni był bardzo rozumny i [...] odznaczał się bystrością i rozsądkiem”⁴⁴. Atanazy zwraca zresztą uwagę, że święty nie dyskutował za pomocą próżnej spekulacji. Poganom potrafił rzucić prowokacyjne zdanie: „Chociaż nie potrafimy pisać, to jednak wierzymy w Boga”⁴⁵. W rzeczywistości Antoni Egipski został pouczony przez samego Boga (θεοδίδακτος)⁴⁶.

Podobnie jak „ojciec mnichów” za wewnętrznym głosem czystego sumienia podążali pierwsi asceci chrześcijańscy, odrzucając wszelką inną wiedzę i pouczenia mędrców⁴⁷. Mistrzowie życia duchowego z Pustyni Egipskiej szli jeszcze dalej. Jeden z pierwszych mnichów z Nitrii, abba Or (Hor) mówił: „Albo uciekaj od ludzi jak najdalej, albo nic sobie nie rób ze świata i ludzi, i stań się głupim pod wielu względami”⁴⁸. „Szaleństwo dla Chrystusa” było więc alternatywą dla anachorezy. To droga do zdobycia

⁴¹ Athanasius, *Vita Antonii* 72, tł. Z. Brzostowska, *Żywot świętego Antoniego*, Warszawa 1987, s. 99.

⁴² Ireneusz z Lyonu twierdził, że lepiej dla wierzącego być „ignorantem” (*idiotes*). Por. Irenaeus, *Adversus haereses* II 39.

⁴³ Athanasius, *Vita Antonii* 72, tł. Brzostowska, s. 99.

⁴⁴ Athanasius, *Vita Antonii* 72, tł. Brzostowska, s. 99.

⁴⁵ Athanasius, *Vita Antonii* 78, tł. Brzostowska, s. 102. Por. Athanasius, *Vita Antonii* 78 (versio sahidica), CSCO 117, §46 (tekst gr.): „My, ludzie niewykształceni, wierzymy w Boga, bośmy przez Jego dzieła rozpoznali Jego opatrność nad wszystkim” (tł. własne).

⁴⁶ Athanasius, *Vita Antonii* 66, 2, tł. Brzostowska, s. 96.

⁴⁷ Jeden ze starców mawiał: „Nie chciej być myślicielem” (*Apophthegmata Patrum* XXIII 27 (1114)).

⁴⁸ *Apophthegmata Patrum*: Or 14 (947), tł. Borkowska, s. 489. Podobna rada w *Sentencjach* Ojców: „Albo uciekaj przed ludźmi, albo czyniąc się pośmiewiskiem świa-

mądrości Bożej: „Jeśli ktoś dla Pana stanie się głupi, przez Pana będzie uznany za mądrego”⁴⁹.

Na dowód zaś, że „droga głupoty” jest właściwa, Bóg często nagradzał wyrzeczenie się mądrości świata przez ascetów wyższą wiedzą, wlaną do serca. Czyta się często o ich prorocत्वach, przepowiadaniu zdarzeń bliskich lub odległych w czasie oraz o tym, że święci charyzmatycy mieli dar rozeznania i znajomość ludzkich zamiarów⁵⁰.

Teksty odnoszące się do udawanej głupoty są na tyle obszerne, że pozwalają przeanalizować dynamizm i oryginalność tego nurtu ascetycznego. Jedno z najstarszych świadectw stanowi opowiadanie o Ammonasie, uczniu Antoniego⁵¹. O tym ascecie czytamy: „Przyszli kiedyś do niego ludzie [...], a starzec udał szalonego. Wtedy któraś kobieta powiedziała do sąsiada: «Ten starzec jest głupi!». Starzec to usłyszał, przywołał ją i powiedział: «Ileż to trudów zadawałem sobie na pustyni, aby zdobyć tę głupotę – a miałbym przez ciebie stracić ją dzisiaj?»”⁵².

Odpowiedź Ammonasa sugeruje, że ukrywał on swoją świętość pod maską głupoty. Wyjawienie tego sekretu mogłoby mu zaszkodzić. Opowiadanie nie kładzie jednak jakiegoś specjalnego nacisku na aspekt „świętej głupoty”⁵³, choć stanowi potwierdzenie, że szaleństwo dla Chrystusa było znaną i akceptowaną kategorią świętości wśród egipskich cenobitów⁵⁴. Opinia kobiety⁵⁵ spowodowała, że przybyli do ascety ludzie zwątpili o jego mądrości, więc nie mógł on rozstrzygać sporów między

ta i ludzi światowych uchodź często za głupiego” (*Apophthegmata Patrum* VIII 24 [1320], tł. M. Kozera, *Apoftegmata Ojców Pustyni*, t. 2, ŻM 9, Kraków – Tyniec 2006, s. 180).

⁴⁹ *Apophthegmata Patrum* XXIII 33 (1120), tł. Kozera, s. 287.

⁵⁰ Por. np. Athanasius, *Vita Antonii* 34, 1-3; Palladius, *Historia Lausiaca* XVII 3-4.

⁵¹ Ammonas żył najpierw w Sketis, potem osiedlił się w Pispir oraz dostąpił godności biskupiej, co było rzadkością wśród pustelników, którzy wzbraniali się nawet przed przyjęciem święceń kapłańskich.

⁵² *Apophthegmata Patrum*: Ammonas 9 (121), tł. Borkowska, s. 168. Na ten temat tej postaci, por. H. Dybski, *Początki anachoretyzmu w Egipcie w świetle nauczania Ojców Kościoła IV i V wieku*, StBDŁ 27 (2009) s. 225.

⁵³ Zob. Iwanov, *Holy Fools*, s. 37.

⁵⁴ Por. A. Guillaumont, *La Folie simulée, une forme d'anachorèse*, „Revue des historiens d'art, des archéologues, des musicologues et des orientalistes de l'Université d'État de Liège” 1 (1984) s. 81-82.

⁵⁵ Podana informacja wskazuje na pobyt kobiety w pobliżu siedziby ascety. Niekoniecznie mogło chodzić o konsekrowaną dziewicę, wdowę lub starszą matronę. Mnisi, na wzór Chrystusa i członków wspólnoty apostołskiej, przyjmowali posługę kobiet, co z wiadomych powodów mogło czasami wzbudzać zgorszenie.

nimi. W opisie niewątpliwie pominięto milczeniem pewne szczegóły. Ze względu na pokorę Ammonas nie wystąpił w obronie swojego dobrego imienia, lecz pozostał wierny osiągniętemu z wielkim trudem ideałowi „głupiego dla Chrystusa”. Ukrywanie cnót było znane duchowości chrześcijańskiej, lecz nie każde udawanie zawierało w sobie potencjał „świętej głupoty”⁵⁶. Mogło chodzić przecież o obłudę i grzeszną symulację⁵⁷.

Przypadek abby Ammonasa nie był odosobniony. Do wielu mnichów, którzy uciekli od świata, rzeczywistość ziemską później do nich powracała. Przyczyną byli ludzie zwabieni ich sławą, którzy pragnęli ich zobaczyć i nawiązać z nimi rozmowę. Pierwszym odruchem mnichów była ucieczka lub ukrywanie się. Czasami jednak byli zaskakiwani i nie mogli uciec. Celem ochrony swej samotności udawali szaleństwo. Przedstawia to opowiadanie o jednym z najślawniejszych mnichów w Sketis – abbie Mojżesz⁵⁸:

Kiedyś pewien dostojnik usłyszał o abba Mojżesz i udał się do Sketis, żeby go zobaczyć. Ktoś o tym uprzedził starca, a on wstał, żeby uciec na mokradła. W drodze jednak spotkał tamtych, i zapytali go: „Powiedz nam, starcze, gdzie jest cela abba Mojżesza?”. Odpowiedział: „Czego chcecie od niego? To głupiec (*salos*)”⁵⁹. Dostojnik przybył do kościoła i opowiedział [o wszystkim] [...]. Duchowni na te słowa zmartwili się i pytali: „Jak wyglądał ten starzec, który coś takiego powiedział o świętym?”. Dostojnik odpowiedział: „Był to starzec w zniszczonej odzieży, wysoki i czarny”. A oni na to: „To był sam abba Mojżesz! A powiedział wam tak dlatego, że chciał uniknąć spotkania z wami”⁶⁰.

To opowiadanie ukazuje motyw udawania nierozumnego w kontaktach z ludźmi. Podobnych historii nie brakuje także w biografiami innych ascetów egipskich⁶¹.

⁵⁶ Zob. Ivanov, *Holy Fools*, s. 30.

⁵⁷ Np. *Apophthegmata Patrum*: Pojmen 117 (619). Odwołanie do Mt 7,3-4.

⁵⁸ To Etiopczyk, który był niewolnikiem, a następnie znanym przywódcą bandy, prowadzącym niemoralny tryb życia. Jednak po swoim nawróceniu osiadł w Sketis i odznaczał się łagodnością oraz dobrocią.

⁵⁹ Abba Mojżesz nie używa określenia *moros*, lecz *salos*. Znaczenie tego drugiego terminu później zawęziło, określając „szaleńca dla Chrystusa”.

⁶⁰ *Apophthegmata Patrum*: Mojżesz 8 (502), tł. Borkowska, s. 337.

⁶¹ Zob. Ivanov, *Holy Fools*, s. 29. Tak opowiadano np. o abba Szymonie. Por. *Apophthegmata Patrum*: Szymon 1 (868) i 2 (869).

Konkretna realizacja ideału „świętego szaleństwa” może być wyjaśniona uwarunkowaniami kulturowymi i socjologicznymi⁶². W Egipcie wstępujący w szeregi cenobitów nie zrywali z wielopokoleniowym etosem osiadłych rolników. Konkretnie przykłady życia mnichów i mniszek ukazywały, że pojęcia prostoty i „szaleństwa dla Chrystusa” zostały zinterioryzowane. Mnich egipski z reguły był człowiekiem, który w sprawach wiary cechował się postawą prostego ludu i przyjmował religijność ludową. Nie był on jednak pozbawiony otwartości na zdobywanie mądrości życiowej i pogłębianie swojej wiedzy dotyczącej Boga i świata. Jej fundamentem były autentyczne, zażyłe relacje z Bogiem, godne i cnotliwe życie oraz nieustanna gotowość na przyjęcie duchowych natchnień. Kuriozalne zachowanie niektórych z nich dla wyrobionych duchowo chrześcijan było znamieniem świętości, którą ukrywali przed światem.

W odróżnieniu od ascetów znad Nilu na mnichów syryjskich, przejawiających od początku skłonności do ekstremistycznych praktyk ascetycznych, wpłynęło nieco inne środowisko⁶³. Nie należy zapominać, że udawane szaleństwo i niekonformistyczne postępowanie były formą wyobcowania ze świata. Do aspektu świętości osobistej dochodziła także kwestia ewangelizacji wiejskich obszarów Syrii. Niekonwencjonalne zachowania mogły przyczynić się do zdobycia dusz dla Boga i sprowadzenia ich ze złej drogi. Nie miały dla nich znaczenia normy współżycia społecznego i względy ludzkie. *Saloi* nie obawiali się żadnych sytuacji, także niebezpiecznych i dwuznacznych. Osiągnęli przecież sami wysoki stopień *apathei*, lekceważąc uwarunkowania codziennego życia i konwenanse. To właśnie prowokacja miała rozbudzić sumienia. Niektóre epizody hagiograficzne są pod tym względem emblematyczne.

Można hipotyzować istnienie grup *saloi* w obrębie wspólnot cenobickich, w których jednak szanowano wolność działania i zachowywano indywidualne praktyki ascetyczne. O tym, że święci szaleńcy kontaktowali się między sobą, świadczy opowiadanie z życia Daniela Sketioty⁶⁴. Mnich ten udał się do Aleksandrii na spotkanie z patriarchą. W czasie swego pobytu w metropolii Egiptu natknął się na dziwnego człowieka o imieniu Marek, który „udając

⁶² Por. L. Rydén, *The Holy Fool*, w: *The Byzantine Saint*, red. S. Hackel, London 1981, s. 106-113; I. Gagliardi, *I saloi, ovvero „le forme paradigmatiche” della santa follia*, „Rivista di ascetica e mistica” 4 (1994) s. 361-411.

⁶³ Wskazuje się na wpływ wędrowców i kupców. Ewangelizacja, która stała się udziałem Kościoła syryjskiego, następowała wzdłuż szlaków handlowych.

⁶⁴ Por. J.-M. Sauget, *Daniele di Scete*, NDPAC I 1335-1336; A. Wadi, *Daniele di Skete*, BSO, t. 1, k. 619-620.

szalonego”, żył na ulicach Aleksandrii. Wykonywał on proste prace w miejscach publicznych (termy, a następnie hipodrom)⁶⁵. Żył razem z grupą *saloi* i nocował w przypadkowych miejscach. Był znany jako „głupiec z hipodromu”⁶⁶. Dopuszczał się nawet kradzieży na miejskim targowisku, aby nakarmić grupę dziwnych osobników, którymi byli oczywiście *saloi*. Gdy zobaczył Daniela, zaczął udawać atak hysterii, lecz Sketiota zorientował się, że ma do czynienia ze świętym mężem. Opowiedział o nim patriarsze⁶⁷.

Ewagriusz Scholastyk opowiada, że w Jerozolimie i w innych miastach widywał mnichów zwanych *boskoi*⁶⁸ i *saloi*⁶⁹. Pierwszą grupę stanowili anachoreci przebywający cały czas na wolnym powietrzu (pola, łąki lub góry)⁷⁰ i tylko czasami pojawiali się w miastach. Chociaż *saloi* zachowywali się jeszcze dziwniej niż asceci odrzucający wszelką cywilizację, to jednak Ewagriusz uważał, że to oni są doskonalsi od „boskoi”⁷¹. To ekstrawagancy mnisi osiągnęli wyższy poziom stanu zwanego *apathia*, a więc nieczułość na wszelkie podniety zewnętrzne (niecierpliwość). W doskonały sposób tłumili wszelkie niepożądane odruchy, wyrabiając w sobie obojętność na podniety, a ta pozwalała im na ocieranie się o grzech. Oni to, „dzięki swej cnocie, osiągnąwszy stan ducha niezmaconego namiętnością, powracają między ludźmi, w sam środek światowego zgiełku, i tu, nadając sobie pozory szaleńców, okazują w ten sposób pogardę dla czczej chwały w oczach ludzi [...]. Wiele czynności wykonują bez żadnego zawstydzenia i bez zwracania uwagi na miejsce, na osobę czy w ogóle na cokolwiek”⁷². Mnisi ci mieli do tego stopnia opanować naturalne potrzeby ciała, że mogli jeść bez odczuwania przyjemności smaku⁷³. Asceci ci wydawali się wreszcie tak nierozsądni i lek-

⁶⁵ Marek walczył z demonem nieczystości, który nie dawał mu spokoju przez piętnaście lat. Z pustyni przeniósł się do monasteru Pempton na zachód od Aleksandrii, a następnie do samej metropolii Egiptu. Por. A. Wadi, *Marco il Folle*, BSO, t. 2, k. 421-422.

⁶⁶ Zob. P. Van Cauwenbergh, *Étude sur les moines d'Égypte depuis le concile de Chalcedoine jusqu'à l'invasion arabe*, Paris – Louven 1914, s. 15.

⁶⁷ Por. *Vita Danielis Scetiota* 3. Zob. *Witness to holiness. Abba Daniel of Scetis*, red. T. Vivian, Cistercian studies series 219, Kalamazoo 2008, s. 43-44.

⁶⁸ Dosł. „pasterze”.

⁶⁹ Ewagriusz nie używa tej nazwy.

⁷⁰ Por. Sozomenus, *Historia ecclesiastica* VI 33. Historyk wskazał ten rodzaj ascezyzmu jako praktykę nazbyt surową, a nawet brutalną.

⁷¹ Autor zauważa, że „jest ich bardzo mało” (Evagrius Scholasticus, *Historia ecclesiastica* I 21, tł. Kazikowski, s. 37).

⁷² Evagrius Scholasticus, *Historia ecclesiastica* I 21, tł. Kazikowski, s. 37.

⁷³ Por. Evagrius Scholasticus, *Historia ecclesiastica* I 21.

ceważący wszelkie konwenanse, że nie unikali kobiet lekkich obyczajów lub nawiedzali łącznie przeznaczone wyłącznie dla kobiet.

Ewagriusz, uogólniając tematykę „szaleństwa świętych”, zauważył, że „za sprawą łaski Bożej [...] tak dobrze potrafią łagodzić ostre przeciwieństwo, że przemieszkiwa w nich życie, a zarazem i obumieranie⁷⁴, sprawy sprzeczne z natury i w istocie rzeczy wobec siebie nawzajem przeciwstawne⁷⁵. Będzie to widoczne w szczegółach opisu życia Symeona zwanego „Salos”⁷⁶, najślawniejszego z tej grupy świętych⁷⁷.

Z jego żywota pióra Leoncjusza z Neapolis⁷⁸ dowiadujemy się, że ów mnich mieszkał w syryjskiej Emesie (Homs), gdzie dokonywał szalonych czynów⁷⁹. Zanim to nastąpiło, prowadził życie ascetyczne w Palestynie. Towarzyszył mu jego rodak Jan. Anachorecki sposób życia obok szaleństwa dla Boga był sposobem na zdobycie wyższego stopnia świętości⁸⁰. Symeon Salos odszedł od swego towarzysza Jana, by „naigrywać się ze świata”⁸¹. Tamten bowiem nie czuł się gotowy na taki krok. Jak mnisi egipscy wolał on życie wspólnotowe i ukrytą przed światem doskonałość. Symeon Salos po pobycie na pustyni i pielgrzymce do Jerozolimy⁸² powró-

⁷⁴ Dekret Gracjana wskazywał na konieczność oddalenia się mnichów od spraw tego świata i deklarował ich „śmierć dla świata”, by mogli żyć dla Boga (*mundo mortui, Deo vivunt*). Por. *Decretum Gratiani*, c. 8.

⁷⁵ Evagrius Scholasticus, *Historia ecclesiastica* I 21, tł. Kazikowski, s. 38.

⁷⁶ Por. Evagrius Scholasticus, *Historia ecclesiastica* III 34. Biografem tego świętego był także Leoncjusz z Neapolis (por. BHG 1677, D. Krueger, *Symeon the Holy Fool. Leontius' „life” and the Late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles – London 1996; V. Déroches, *Syméon Salos le fou en Christ*, Paris 2000).

⁷⁷ Ewagriusz opisuje także żyjącego w Celesyrii Tomasza, który również udawał szaleńca. Por. Evagrius Scholasticus, *Historia ecclesiastica* III 35.

⁷⁸ Zob. *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, ed. A.J. Festugière, Bibliothèque archéologique et historique 95, Paris 1974.

⁷⁹ Leoncjusz opisuje etapy życia Symeona i sposób jego postępowania. Por. *Vie de Syméon le Fou*, s. 124-145.

⁸⁰ Jedna z opowieści o owym mnichu jest niezwykle podobna do tej, którą znamy z *Apoftegmatów* o Makarym Wielkim. Por. *Apophthegmata Patrum* 1 (454).

⁸¹ „Wierz mi, ja nie mogę tutaj zostać, lecz umocniony przez Chrystusa idę «zażartować ze świata». Na co Jan odpowiedział mu, że jeszcze nie doszedł do tego stanu, by «zażartować ze świata»” (Leontius Neapolitanus, *Vita Symeonis Sali III*, tekst gr. *Das Leben des heiligen Narren Symeon*, ed. L. Rydén, Uppsala 1963, s. 142, tł. własne).

⁸² Przebywał tam tylko trzy dni. W kręgach monastycznych obecność w ziemskiej Jerozolimie nie należała do rzeczy najważniejszych. Hieronim przypominał, że nawet założyciel życia monastycznego w Palestynie, Hilarion przebywał w mieście świętym tylko jeden dzień. Por. Hieronimus, *Epistula* 58, 3.

cił do Emesy. Tam postanowił urządzić odwrotność wjazdu triumfalnego. Do miasta szedł, ciągnąc za ogon martwego psa. Dzieci z ulicy wykrzykiwały za nim: „Abbas *moros* (głupi)!”⁸³.

W Emesie dopuszczał się wszelkiego rodzaju dziwactw, a nawet gorszących czynów. Rzucił kamieniami w przechodniów i napastował żonę właściciela gospody, który go do siebie przyjął⁸⁴. Symeon, poszcząc po kryjomu, jawnie jadł mięso – pożywienie, od którego mnisi w ogóle się wstrzymywali⁸⁵. Bez żadnego wstydu, publicznie załatwiał swe potrzeby naturalne, a także chodził nago. Tak wszedł do łaźni dla kobiet, które go stamtąd przepędziły, nie szcędząc mu razów⁸⁶. Jednak, kiedy nikt go nie widział, cudownie uzdrawiał lub nawracał⁸⁷, zwłaszcza kobiety lekkich obyczajów, które ostentacyjnie odwiedzał. Tym, którzy odkryli, jaki jest naprawdę, nakazywał dochować tajemnicy i nawet groził karami w wieczności za jej ujawnienie⁸⁸.

Gdy kiedyś Symeon wszedł do kościoła, obrzucił orzechami modlące się tam kobiety i uszkodził lampy. Nie miał zamiaru płacić za szkody⁸⁹. Ponadto wyrzucił z przedsionka świątyni straganiarzy, którzy tam się ulokowali. Dla postronnego obserwatora były to gesty człowieka szalonego, ale Symeon występował przeciwko płytkiej i legalistycznej i religijności. Jego czyny miały także odnośniki ewangeliczne, w swoich gestach bowiem asceta naśladował Chrystusa⁹⁰. Mówienie o *saloi* jako opętanych było reakcją grzeszników zaślepionych przez szatana. Świat stał się polem bitwy z siłami zła. Tylko doskonali mogli odnosić zwycięstwo i wyzwolić słabszych. *Salos* miał więc ważne zadanie do spełnienia. Udawał się tam, gdzie bezwzględnie panowało zło i wyrwał z jego otchłani dusze dla Boga. By oszukać przewrotne demony, syryjscy *saloi* starali się o jak najgorszą opinię o sobie. Była to wspólna cecha tych ascetów. Dzięki temu mogli przebywać w przepaści nędzy i zła. Zdobyta dzięki ascezie *apatheia* pozwalała na bezpieczne przebywanie w obecności zła i walkę z nim. Ostre reakcje wobec Symeona Szalonego,

⁸³ Por. Leontius Neapolitanus, *Vita Symeonis Sali* IV, ed. Rydén, s. 145-146.

⁸⁴ Leontius Neapolitanus, *Vita Symeonis Sali* IV.

⁸⁵ Leontius Neapolitanus, *Vita Symeonis Sali* IV.

⁸⁶ Por. Leontius Neapolitanus, *Vita Symeonis Sali* IV.

⁸⁷ Leontius Neapolitanus, *Vita Symeonis Sali* IV.

⁸⁸ Tak postąpił z pewnym diakonem z Emesy, który był jego powiernikiem. Dopiero po śmierci swego mistrza wyjawiał jego sekret Leonejuszowi. Na ten temat, por. *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, s. 76.

⁸⁹ Leontius Neapolitanus, *Vita Symeonis Sali* III-IV.

⁹⁰ Por. E. Bianchi, *La sapienza della croce nei folli in Cristo*, „Parola, Spirito e Vita” 18 (1988) s. 235-253.

zadawane mu ciosy i uderzenia były rezultatem jego prowokacji. Symeon Salos wobec opętanych odczuwał ogromne współczucie. „Przekraczało ono wszelką miarę”. Często ich nawiedzał i udawał jednego z nich. Rozmowa z opętanymi często pozwalała na to, by ich uwolnić za pomocą modlitwy wstawienniczej. Demony krzyczały do niego: „Co za uderzenia! Naigrywasz się ze świata całego, ale właśnie do nas przychodzisz, by nas niepokoić”⁹¹.

Świętość szaleńców podlegała weryfikacji. Bywało, że dar poznania serca posiadał mnich, którego surowo osądzano. Z żywota Symeona zwanego „Salos” dowiadujemy się, że postanowiono przeprowadzić dochodzenie dotyczącej jego postawy. „Sołtys pewnej miejscowości, który znał styl życia Symeona, orzekł: Wystarczy, że go zobaczę, to się przekonam czy udaje, albo jest rzeczywiście głupkiem”. W mieście zobaczył mniacha w dwuznacznej sytuacji z dwoma kurtyzanami. Sołtys „zgorzysł się ogromnie i wymamrotał do siebie po syryjsku: «Szatan w to nie uwierzy, że fałszywy abbas Symeon obcuje z kobietami». Szaleniec [Boży], gdy go zobaczył spoliczkował go. Po słowach i czynach sołtys zrozumiał, że poznał jego myśli. Gdy o tym chciał opowiedzieć, usta [jego] nie mogły się otworzyć i nie mógł wyrzec słowa”⁹². Tak więc to człowiek poważany i roztropny miał rozsądzić, czy Symeon jest szalony, opętany lub święty.

Udawanie dotyczyło nie tylko szaleństwa, ale i opętania. Tego typu osoby wzbudzały litość i chętnie udzielano im jałmużny. W XI wieku Kekaumenos w *Strategikonie* daje cenne rady, jak postępować, kiedy brakuje pewności czy ma się do czynienia z szaleństwem diabelskim czy Bożym⁹³. Lepiej wtedy dać jałmużnę bez słowa i wystrzegać się bliższego kontaktu. Autor daje wyraz zabobonnemu lękowi przed postacią z pogranicza światów – nieznanego, niewidzialnego i doczesnego.

Wiele podobieństw do biografii Symeona zdradza żywot Andrzeja Szalonego z Konstantynopola⁹⁴. Biografia tego „świętego szaleńca” powstała na przełomie X i XI wieku. Jednak Andrzej w odróżnieniu od szaleńca z Emesy otrzymywał bolesne ciosy jako niewinna ofiara. Wydaje się, że takie ujęcie sprawy należy tłumaczyć dystansem czasowym pomiędzy życiem Andrzeja a spisaniem jego biografii. Syryjczyk nie unikał czynów

⁹¹ Leontius Neapolitanus, *Vita Symeonis Sali* IV.

⁹² Leontius Neapolitanus, *Vita Symeonis Sali* IV.

⁹³ Por. Cecaumenus, *Strategikon et incerti scriptoris de Officiis Regis Libellus*, ed B. Wassiliewsky – V. Jernsedt, Amsterdam 1965 (passim).

⁹⁴ Por. *The Life of St. Andrew the Fool*, t. 1-2, ed. L. Rydén, Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala 1995; *Follia d'amore. I folli in Cristo d'oriente e d'occidente*, red. L. Cremaschi, Bose 2020, s. 95-112.

z pogranicza bluźnierstwa. Odnośnie do niechęci i prześladowania ascetów udających umysłowo chorych w pewnym stopniu były one uzasadnione. Symeon Salos jednak szukał cierpienia, by upodobnić się do pierwszych męczenników⁹⁵. Zresztą zgodnie z poglądami, które mieli już pierwsi chrześcijanie, męczennikiem był nie tylko ten, który zginął za wiarę, ale każdy, kto w jej imieniu stanął przed sądem, był więziony lub skazany na chłostę. Zgodnie z tą opinią prześladowanych wcześniej mnichów syryjskich można było nazwać męczennikami⁹⁶. Daniel natomiast szanował ówczesny porządek społeczny, a wobec instytucji Kościoła zachowywał synowskie oddanie.

Nowy Rzym (Konstantynopol) był zupełnie innym środowiskiem niż Egipt i Syria cztery wieki wcześniej. Stawało się koniecznością eliminowanie gorszących epizodów z życia poszczególnych *saloi* i dostosowanie ich biografii do potrzeb wyrafinowanego środowiska stolicy Bizancjum. Warto odnotować, że na terenach, gdzie rozkwitła szczególna forma duchowości szaleńców dla Chrystusa, następowały rozłamy z powodów religijnych (monofizytyzm i monoteletyzm). Wreszcie nastąpiła inwazja islamska dająca początek marginalizacji chrześcijaństwa orientalnego i jego specyficznej duchowości. Nie przeszkodziło to jednak w tym, by szaleństwo dla Chrystusa odradzało się od łacińskiego Zachodu po Ruś Kijowską i Moskiewską.

3. Kobięce szaleństwo dla Chrystusa

W odmiennych warunkach tendencja ascetyczna oparta na udawaniu głupoty otrzymywała nowe rysy. Stało się tak m.in. dzięki temu, że trudy życia ascetycznego podejmowały także kobiety. Monastycyzm nie był wyłącznie domeną mężczyzn⁹⁷. Jak wiadomo, od początku wiele kobiet starało się żyć według wzoru doskonałości ewangelicznej.

⁹⁵ Życie monastyczne stanowiło swoistą formę męczeństwa, oba ideały bowiem uważano za tożsame. Mnisi stawali się więc męczennikami ery pokoju Kościoła. Wskazują na to np. niektóre sentencje przypisywane Atanazemu z Aleksandrii. Por. L. Cremaschi, *Deti inediti dei Padri del deserto*, Magnano 1986, nr 600 (por. również nr 591).

⁹⁶ Por. Sozomenus, *Historia ecclesiastica* VI 34: „Ściągali oni na siebie nienawiść i narażali się na zasadzki ze strony zamieszkujących tę krainę pogan; i po bohatersku potrafili wytrwać, choć na atak nie odpowiadali atakiem i nie szukali odwetu, lecz odważnie i z gotowością znosili wyrządzane im przez tamtych zniewagi i zadawane ciosy”, tł. S. Kazikowski, Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, Warszawa 1989, s. 434.

⁹⁷ Wspólnoty żeńskie na terytoriach Egiptu czy Syrii były o wiele mniej liczne niż męskie.

Hagiografia wiernie przekazała także ich szczególne praktyki ascetyczne. Najbardziej znaczące szczegóły często się powtarzają, choć z małymi zmianami w odniesieniu do różnych przedstawicielek ascetyzmu kobiecego. Być może te opowiadania miały na celu pokazanie anachoretom, by nie wbijali się w pychę i zarozumiałość, ponieważ także kobiety były zdolne do podejmowania podobnych praktyk ascetycznych⁹⁸. Analogicznie było z faktem udawanego szaleństwa, by zdobyć doskonałość ewangeliczną. W szeregach mniszek pojawiła się także ta tendencja. Znamienne jest to, że opowiadania tego typu umieszczano razem z relacjami o podobnym charakterze, lecz dotyczącymi mnichów⁹⁹. Z Egiptu pochodziły Izydora Szalona i Onezyna. To święte szczególnie czczone w Kościele syryjskim. O drugiej z nich wspomina manuskrypt sprzed 778 roku. Wiadomo o niej tylko tyle, że była mniszką udającą opętaną. Wiele z wydarzeń jej dotyczących przypominało te z biografii innych *saloi*¹⁰⁰.

Niektóre mniszki dochodziły do całkowitego zanegowanie swojego „ja”, co zbliżało je do ascetycznego ideału *apatheia*. Amma Synkletyka, przy opisie drogi duchowej, przywołuje sugestywny obraz prania: „Jak szorstkie odzienie, gdy jest deptane i używane, pierze się i staje się bielsze, tak i mężny duch”¹⁰¹. Udające szaleństwo, pijaństwo lub opętanie mniszki obierały taką drogę, uwidaczniając „mężnego ducha”¹⁰².

Apoftegmaty opowiadają o dziewczycy, która „udawała, że jest niespełna rozumu i opętana przez demona”. Z tego powodu

Wszyscy tak dalece niewłaściwie ją oceniali, że nawet nikt nie chciał razem z nią spożywać posiłku. Obrząła zaś sobie taki rodzaj życia, że nigdy nie opuszczała kuchni, cały czas spędzając tam na posłudze. Była, jak to się zwykle mówi, ścierką całego domu i sprawiała, że spełniało się to na niej, co zostało napisane w świętych księgach: „Jeśli ktoś z was mniema, że jest mądry na tym świecie, niech się stanie głupi, aby posiadał mądrość” (1Kor

⁹⁸ Por. Elli, *Storia della chiesa copta*, t. 1, s. 241-245.

⁹⁹ Znamienny jest przykład *Apoftegmatów*, gdzie sentencje „matek pustyni” również znajdują się w tych zbiorach obok wypowiedzi ojców. Nie stanowią więc dodatku, lecz są integralną ich częścią. Zob. G.M. Colombás, *Il monachesimo delle origini*, t. 1: *Uomini, fatti, usi e istituzioni*, Milano 1984, s. 109. Por. *Meterikon. I detti delle madri del deserto*, ed. L. Coco, Milano 2002.

¹⁰⁰ Por. J.M. Fiey, *Onesima*, t. 2, BSO, k. 716.

¹⁰¹ *Apophthegmata Patrum* VI 13 (896), *ŻM* 9, s. 147.

¹⁰² Por. Palladius, *Historia Lausiaca* XLI 1, tł. S. Kalinkowski, Palladiusz, *Opowiadania dla Lausosa*, *ŻM* 12, Kraków 1996, s. 186.

3,18). Miała więc ona głowę owiniętą szmatami i w ten sposób pełniła swą posługę. Pozostałe zaś dziewice okrywały głowy kapturami. Żadna z czterystu dziewic nie zdołała jej nigdy zobaczyć jedzącej. Nigdy, przez cały czas, nie usiadła do stołu. Nie otrzymała od żadnej nigdy kawałka chleba. Lecz żyła, zadowolając się jedynie tym, że zbierała okruchy z ich stołów i zmywała garnki. Nigdy nie uczyniła krzywdy. Nikt nie usłyszał jej narzekania. Nikomu nie powiedziała nigdy „za mało” lub „już dosyć”. Wszyscy ją bili, była w nienawiści u wszystkich, znosiła złośczenia od wszystkich¹⁰³.

To jedno z najstarszych opowiadań o osobie świętej, która udaje głupotę. Historię tę przekazuje Palladiusz w antologii biografii mnichów i mniszek opracowanej około 420 roku¹⁰⁴. Wspominał tam o mniszce pracującej w kuchni żeńskiej wspólnoty pachomiańskiej, którą uważano za szaloną. Współsiostry nie szczędziły jej razów, bo w ten sposób chciały wypędzić z niej demona. Mniszka wybrała dobrowolnie takie poniżenie, aby jeszcze bardziej przylgnąć do Chrystusa. Dopiero doświadczony asceta rozpoznał jej świętość i ukląkł przed nią, prosząc o błogosławieństwo. Poznał ją po „diademie”, jaki nosiła na głowie¹⁰⁵. Gdy prawda wyszła na jaw, wszystkie siostry upadły do nóg rzekomej „szalonej” i prosiły ją o wybaczenie zniewag, jakich od nich doznała. Jednak po kilku dniach, nie mogąc znieść sławy i szacunku ze strony współsióstr, mniszka ta opuściła potajemnie klasztor i słuch po niej zaginął¹⁰⁶.

Podobnie jak bohaterowie niektórych historii z *Apophthegmata Patrum*, także anonimowa mniszka, udając szaleństwo, nie szukała wzgardy i upokorzeń dla nich samych, ale traktowała je jako narzędzie wyobcowania we wspólnocie ascetek. Musiała uciec, by uchronić ten swój stan. Mniszka obawiała się, że jej sława spowoduje utratę otrzymanych łask. To był powód jej ucieczki z małego monasteru. Owa „szalona dla Chrystusa” postąpiła tak, jak to dyktował przyjęty wzór ascetyczny: unikać wszelkiego ludzkiego poważania i rozgłosu. Skryta pod pozorami głupoty świętość miała pozostawać nierozpoznana¹⁰⁷. Na Zachodzie ta bezimienna mniszka

¹⁰³ *Apophthegmata Patrum* XVIII 19 (1569).

¹⁰⁴ Por. K. Vogt, *La Moniale folle du monastère des Tabbenésioles. Une interprétation du chapitre 34 de l'Historia Lausiaca de Pallade*, SO 62 (1987) s. 95-108.

¹⁰⁵ W źródłach hagiograficznych diadem/wieniec wskazuje na „zwycięstwo duchowe” przez cnoty (sprawiedliwość, wierność). Zob. A. Viciano, *Corona*, NDPAC II 1190-1193.

¹⁰⁶ Por. Palladiusz, *Historia Lausiaca* XXXIV.

¹⁰⁷ Bezimienna mniszka stale milczała, nie narzucała się nikomu i nie prowokowała. Poprzez udawaną głupotę uosabiała pokorę. Zob. Ivanov, *Holy Fools*, s. 52-63.

otrzymała imię Izydory, stając się pierwszą znaną na w tej części świata chrześcijańskiego orientalną „szaloną świętą”¹⁰⁸.

Niezwykły rodzaj świętości mógł rozpoznać tylko święty. Nie potrafiły tego osoby mniej doskonałe. Tak np. Daniel Sketiota¹⁰⁹ odkrył świętą mniszkę, która udawała pijaczkę¹¹⁰. Gdy uznano jej świętość, wtedy uciekła na pustynię, zabierając laskę i płaszcz Daniela¹¹¹. W męskim przebraniu mogła łatwiej podjąć życie pustelnicze. Tego typu opowiadania wydają się dosyć stereotypowe, lecz już wtedy wyodrębniła się idea ukrytej świętości pod maską ekstrawagancji czy głupoty.

Swego rodzaju testem na świętość było niezrozumiałe lub gorszące zachowanie. Ilustruje to epizod z dziejów Serapiona, który z Egiptu udał się do Rzymu, aby spotkać się tam z osobą wyróżniającą się pobożnością. Bez wahania wskazano mu pewną dziewczicę, nieopuszczającą swego domu od ćwierćwiecza¹¹². Udał się więc do niej i poddał ją próbie. Polegała ona na przejściu przez centrum Wiecznego Miasta w biały dzień bez ubrania. Na propozycję tę ascetka odpowiedziała: „«Przecież tym niegodnym postępkim zgorszę wielu ludzi i będą mówili: Ona oszalała i jest opętana». Odrzekł na to Serapion: «Cóż cię obchodzi, że nazwą cię szaloną i opętaną? Przecież ty umarłaś». Powiedziała wtedy: «Uczynię cokolwiek innego, co zechcesz; przysięgam, że tego zrobić nie mogę»”¹¹³.

¹⁰⁸ *Historia Lausiaca* już w VI wieku została przetłumaczona na język łaciński. Zob. Ivanov, *Holy Fools*, s. 51.

¹⁰⁹ Por. P. Van Cauwenbergh, *Étude sur les moines d'Égypte depuis le concile de Chalcedoine jusqu'à l'invasion arabe*, Paris – Lovanium 1914, s. 17-18; *Vie (et récits) de l'Abbé Daniel le Scetiote (VIe siècle)*, ed. L. Clugnet – F. Nau – I. Guidi, Bibliothèque Hagiographique Orientale 1, Paris 1901, s. 22-25.

¹¹⁰ Jej towarzyszkę rzeczywiście za taką ją uważały.

¹¹¹ Por. *Vita Danielis Scetiote* 7. Por. *Vie (et récits) de l'Abbé Daniel le Scetiote*, ed. L. Clugnet, ROC 5 (1900) s. 67-70. Przedmiotom tym można przypisywać znaczenie symboliczne. W mentalności biblijnej i w kręgach ascetów chrześcijańskich płaszcz miał pierwszorzędne znaczenie. Narzucenie płaszcza na Elizeusza przez proroka Eliasza (por. 1Krl 19,19) było znakiem powołania oraz udzielenia uczniowi ducha i daru prorockiego. Bóg uczynił ten płaszcz skutecznym symbolem i złożył w nim cudowną moc (por. 2Krl 2,13-15). Rozciągnięcie poły płaszcza nad kimś było gestem symbolicznego przyjęcia go (por. Rt 3,9; Ez 16,8). Laska należała w starożytności do wyposażenia wolnego człowieka. Była niezbędną pomocą w wędrówce i w pobycie na pustyni (narzędzie obrony). Jednocześnie kij był symbolem walki z szatanem zastawiającym pułapki. Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tł. W. Zakrzewska – P. Pachciarek – R. Turzyński, Warszawa 1990, s. 413-414, 443.

¹¹² Był to styl życia według wzoru monastycyzmu w kręgu rodzinnym i rekluzji.

¹¹³ Palladiusz, *Historia Lausiaca* XXXVII 15, tł. Kalinkowski, s. 176.

Serapion usiłował ją przekonać, by nie zwracała uwagi na swoją reputację¹¹⁴, nawet wówczas, gdyby uznano, że jest opętana lub psychicznie niezrównoważona. Na nic się zdały wysiłki egipskiego ascety, gdyż dziewica trwała przy swoim postanowieniu. W ten sposób Serapion udowodnił, że jest doskonalszy niż ona, gdyż gotów był do szalonego czynu, którego dokonywał z pełnym spokojem i bez wstydu¹¹⁵. Ważny jest kontekst tego opowiadania, po grzechu pierworodnym bowiem odzienie stało się znakiem cywilizowanego człowieka. Dla mentalności i wrażliwości starożytnych odzież nie była czymś przypadkowym, obojętnym. W okresie późnego antyku oficjalny ubiór oznaczał tego, kto go nosił. Strój charakteryzował nie tylko naród, stan i wspólnotę, ale wskazywał na rangę i godność. Dla pogan nagość w wielu okolicznościach była czymś normalnym¹¹⁶, lecz nie tak było dla chrześcijan oceniających ją negatywnie jako rezultat grzechu (por. Rdz 3,7).

Asceza we wspólnotach żeńskich mogła być praktykowana w oparciu o wzory świętego szaleństwa. Jej zakres był jednak ograniczony ze względu na uwarunkowania historyczno-społeczne i specyfikę duchowości tej grupy osób konsekrowanych.

Ekstremalne formy ascetyzmu zaczęły zanikać na wschodzie w VI-VII wieku, gdy coraz częściej pojawiali się *saloi*¹¹⁷. Nie brakowało przykładów, że także w środowiskach zachodnich ideał szaleństwa dla Chrystusa był znany. Przykładem był Jan Kalibita (Szałaśnik) z V wieku, który wybrał życie ukryte jako żebrak mieszkający w szałasie pod rodzinnym pałacem¹¹⁸. W średniowieczu ten typ ascezy był znany od łacińskiego Zachodu¹¹⁹, choć wydaje się, że owa paradoksalna, wschodnia świętość nie od razu fascyno-

¹¹⁴ Na Wschodzie „mąż Boży” mógł z własnej inicjatywy wybrać się do podejrzanych miejsc i robić rzeczy gorszące, nie bojąc się, że zgrzeszy. Zachodni asceta raczej unikał tak ekscentrycznych praktyk. Por. Ivanov, *Holy Fools*, s. 374.

¹¹⁵ Odnośnie do tego opowiadania, por. Dybski, *Początki anachoretyzmu w Egipcie*, s. 226.

¹¹⁶ Nie dotyczyło to kobiet.

¹¹⁷ Zob. A. Bellanger, *Folie et renoncement à soi. L'apparition du saint homme dans l'Orient chrétien*, w: *Adam et l'astragale. Essais d'anthropologie et d'histoire sur les limites de l'humain*, red. G. Bartheleyns et al., Paris 2009, s. 46.

¹¹⁸ Żywot tego świętego w: *Acta Sanctorum*, t. 2, ed. S. Bollandiani, Paris – Bruxelles 1863-1940, s. 311-317, w: <https://archive.org/details/actasanctorum02unse> (dostęp: 29.04.2017). Por. J. Gorecka-Kalita, *Pustelnik na czworakach. Żywot Świętego Jana Paulusa. Studium legendy*, Kraków 2017, s. 71; *Follia d'amore*, s. 53-64.

¹¹⁹ Elementów „świętego szaleństwa” doszukano się w biografii św. Franciszka z Asyżu. Por. Y. Spiteris, *Francesco e l'Oriente cristiano. Un confronto*, Bibliotheca ascetica – mystica 8, Roma 1999, s. 69-73.

wała mnichów z tej części świata chrześcijańskiego¹²⁰. Ten nurt rozwinął się później jako „jurodstwo” od Rusi Kijowskiej po Ruś Moskiewską.

* * *

Wysoka ocena prostoty w kręgach chrześcijańskich ascetów wskazuje, że była to cnota pożądana ze względu na dobro duchowe w niej płynące. To właśnie dlatego już w V i VI wieku starali się o nią cenobici egipscy i tzw. *saloi*, chcący tak bardzo uchodzić za głupich i niepoczytalnych w oczach świata. W specyficznym postępowaniu wschodnich *saloi* miało się do czynienia z inscenizacją szaleństwa i gloryfikacją głupoty. Symulacja choroby psychicznej miała za zadanie ukrycie duchowego wyrobienia i surowej ascezy. *Salos* starał się o to, by być rzeczywiście pogardzany i ostatnim z ludzi. Wśród egipskich cenobitów przeważała tendencja „ukrytego sługi Bożego”. Szaleniec z kręgu egipskiego był jeszcze człowiekiem doskonalącym się. W Syrii dziwne i radykalne praktyki ascetyczne budziły podziw wśród ludu przyzwyczajonego do niezwykłych form umartwień. Mnich z Pustyni Syryjskiej natomiast był tym, który osiągnął szczyt ascezy. Na Zachodzie akceptacja tego typu duchowości nastąpiła w bardzo ograniczonym zakresie.

From Simplicity to Madness for Christ. A Look at One of the Currents of Early Monasticism

(summary)

Among the Christian ascetics some wanted to be considered simple, uneducated, but above all „fools for God”. In this way, the group of „fools for Christ” (*saloi*) was formed. Their spirituality had its roots in the doctrine of the apostle Paul (1Cor 3:18; 4:10). The spiritual feat of foolishness for Christ was especially widespread in ancient Syria, Egypt and Byzantium. The „blessed fool” took on an unusual style of life, appearing as someone bereft of his mental faculties, thus bringing upon himself the ridicule of others. Their outrageous and provocative behaviour masked a deeper sanctity. Madness for Christ was a radical form of asceticism and its forms and manifestations have varied, including eccentricity, self-imposed poverty, unlettered simplicity, perpetual vagrancy and public self-humiliation. The „holy fool” – *salos* took this ascetic endeavour upon himself to more effectively preach and witness to the Gospel.

Keywords: foolishness for Christ; divine idiocy; monastic tradition; ascetic Christian life; ancient literature

¹²⁰ Por. J.-M. Fritz, „*Translatio stultitiae*”: *les fous de Dieu entre Orient et Occident*, w: *Les fous d'amour au Moyen Age. Orient-Occident*, red. S. Thiolier-Méjean – C. Kappler, Paris 2007, s. 63-74.

Od prostoty do szaleństwa dla Chrystusa. Spojrzenie na jeden z nurtów wczesnego monastycyzmu

(streszczenie)

Wśród chrześcijańskich ascetów nie brakowało takich, którzy uchodzili za prostych, nieuczonych, a przede wszystkim „głupich dla Boga”. W ten sposób wyróżnił się nurt „szalonych dla Chrystusa” (*saloi*), zakorzeniony w nauce apostoła Pawła (1Kor 3,18; 4,10). Ten rodzaj ascezy był szczególnie rozpowszechniony w starożytnej Syrii, Egipcie i Bizancjum. „Święty głupiec” prowadził odmienny styl życia, jawiąc się jako ktoś niespełna rozumu, by narazić się na drwiny i lekceważenie bliźnich. Jednak oburzające i prowokacyjne zachowania maskowały głęboką świętość. Formy tej radykalnej formy ascetyzmu były różne: ekscentryczne zachowanie, narzucanie sobie ubóstwa, nieskrępowana prostota, wyobcowanie i prowokowanie publicznego upokorzenia. „Święty głupiec” (*salos*) przyjmował taką postawę, aby skuteczniej głosić Ewangelię i o niej świadczyć.

Słowa kluczowe: szaleństwo dla Chrystusa; Boża głupota; tradycja monastyczna; chrześcijańskie życie ascetyczne; literatura starożytna

Bibliografia

Źródła

- Acta Sanctorum*, t. 2, ed. S. Bollandiani, Paris – Bruxelles 1863-1940, w: <https://archive.org/details/actasanctorum02unse> (dostęp: 29.04.2017).
- Apophthegmata Patrum*, ed. J. C. Guy, SCh 387, Paris 1993, tł. M. Kozera, *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 2: *Kolekcja systematyczna*, opr. M. Starowieyski, ŻM 9, Kraków – Tyniec 2006.
- Apophthegmata Patrum*, PG 65, 71-440, tł. M. Borkowska, *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 1: *Gerontikon, Księga Starców*, opr. M. Starowieyski, ŻM 4, Kraków – Tyniec 2004.
- Athanasius, *Vita S. Antonii*, ed. G.J.M. Bartelink, SCh 400, Paris 1994, tł. Z. Brzostowska, *Św. Atanazy Aleksandryjski, Żywot świętego Antoniego. Św. Antoni Pustelnik, Pisma*, Warszawa 1987.
- Basilus Caesariensis, *Epistulae*, ed. Y. Courtonne, *Saint Basile. Lettres. Texte établi et traduit*, t. 1-3, Les Belles Lettres, Paris 1957-1966, tł. W. Krzyżaniak, *Św. Bazyli Wielki, Listy*, Warszawa 1972.
- Basilus Caesariensis, *Regulae fusius tractatae*, PG 31, 889-1052, tł. J. Naumowicz, *Bazyli Wielki, Pisma ascetyczne*, t. 2, ŻM 6, Kraków 2011, s. 45-203.
- Cecamenus, *Strategikon et incerti scriptoris de Officiis Regiis Libellus*, ed. B. Wasiliewsky – V. Jernsedt, Amsterdam 1965.
- Clemens Alexandrinus, *Paedagogus*, ed. O. Stählin, *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* 12, Leipzig 1905, tł. M. Szarmach, *Klemens Aleksandryjski, Wychowawca*, Toruń 2012.

- Decretum Gratiani*, ed. E. Richter, w: *Corpus iuris canonici*, Lipsiae 1879.
- Detti inediti dei Padri del deserto*, ed. L. Cremaschi, Magnano 1986.
- Evagrius Ponticus, *Rerum monachalium rationes*, PG 40, 1251-1262, tł. K. Bielawski et al., Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 1, ŻM 18, Kraków 1998.
- Evagrius Ponticus, *Tractatus ad Eulogium monachum*, PG 79, 1094-1140, tł. M. Grzelak, Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 2, ŻM 36, Kraków 2008, s. 79-130.
- Evagrius Scholasticus, *Historia ecclesiastica*, ed. J. Bidez – L. Parmentier, Amsterdam 1964, tł. S. Kazikowski, Ewagriusz Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1990.
- Gregorius Magnus, *Dialogi de vita et miraculis Patrum Italicorum*, ed. A. de Vogüé, SCh 251; 260; 265, Paris 1978-1980, tł. E. Czerny – A. Świderkówna, Grzegorz Wielki, *Dialogi*, ŻM 23, Kraków 2007.
- Hieronymus Stridonensis, *Epistulae*, ed. I. Hilberg, CSEL 54, Wien – Leipzig 1910, tł. J. Czuj – M. Ożóg, Hieronim, *Listy*, t. 1-5, opr. H. Pietras, ŻMT 54-55, 61; 63; 68, Kraków 2010-2013.
- Irenaeus, *Adversus haereses*, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau – B. Hemmerdinger – Ch. Mercier, SCh 293-294, Paris 1982.
- Leontius Neapolitanus, *Vita S. Symeoni Sali Confessoris*, ed. L. Rydén, *Das Leben des heiligen Narren Symeon*, Uppsala 1963, tł. A. J. Festugière, *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, Bibliothèque archéologique et historique 95, Paris 1974.
- Libri Graduum*, ed. R. Graffin – M. Kmoskó, PSyr 3, Parisiis 1926, s. 285-304, 433-444.
- Maximus Confessor, *Epistulae*, PG 91, 364-649.
- Maximus Confessor, *Opuscula theologica et polemica ad Marinum*, PG 90, 9-286.
- Meterikon. I detti delle madri del deserto*, ed. L. Coco, Milano 2002.
- Minucius Felix, *Octavius*, ed. B. Kytzler, Minucius Felix, *Octavius*, München 1965, tł. M. Szarmach, Minucjusz Feliks, *Apologie*, PSP 44, Warszawa 1988.
- Nicephorus Constantinopolitanus, *Vita S. Andreae Sali*, ed. L. Rydén, *The Life of St. Andrew the Fool*, t. 1-2, Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala 1995.
- Pachomius Tabennensis, *Praecepta*, ed. A. Boon, *Pachomiana Latina*, Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique 7, Louvain 1932, s. 13-52, tł. A. Bober, *Pachomiana Latina*, ŻM 11, Kraków 1996, s. 128-155.
- Palladius, *Historia Lausiaca*, ed. G.J.M. Bartelink, *Palladio. La storia Lausiaca*, tł. M. Barchiesi, *Vite dei Santi*, Verona 1974; tł. S. Kalinkowski, Palladiusz, *Opowiadania dla Lausosa*, ŻM 12, Kraków 1996.
- S. Antonii Vitae versio Sahidica*, ed. G. Garitte, CSCO 117, Paris 1949.
- Sozomenus, *Historia ecclesiastica*, ed. G. Sabbah, SCh 306, Paris 1983, tł. S. Kazikowski, Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, Warszawa 1989.
- Sulpicius Severus, *Dialogorum libri II*, ed. C. Halm, CSEL 1, Vindobonae 1866, tł. J.P. Nowak, Sulpicjusz Sewer, *Pisma o Św. Marcine z Tours. Żywot, Listy, Dialogi*, ŻM 8, Kraków 1995.

Vita Danielis Scetiotae, ed. B. Dahlman, *Saint Daniel of Sketis. A Group of Hagiographic Texts edited with Introduction, Translation and Commentary*, *Studia Byzantina Upsaliensia* 10, Uppsala 2007.
Vitae Patrum, PL 73, 89-708.

Opracowania

- Bellanger A., *Folie et renoncement à soi. L'apparition du saint homme dans l'Orient chrétien*, w: *Adam et l'astragale. Essais d'anthropologie et d'histoire sur les limites de l'humain*, red. G. Bartholeyns et al., Paris 2009, s. 45-85.
- Bianchi E., *La sapienza della croce nei folli in Cristo*, „Parola, Spirito e Vita” 18 (1988) s. 235-253.
- Bibliotheca Sanctorum Orientalium. Enciclopedia dei Santi. Le Chiese Orientali*, t. 1-2, Roma 1998.
- Chialà S., *Lettura e cultura negli ambienti monastici siro-orientali*, w: *Le vie del sapere in ambito siro-mesopotamico dal III al IX secolo. Atti del convegno internazionale tenuto a Roma nei giorni 12-13 maggio 2011*, PIO, Roma 2013, OCA 293, Roma 2013, s. 177-190.
- Colombás G.M., *Il monachesimo delle origini*, t. 1: *Uomini, fatti, usi e istituzioni*, Milano 1984.
- Déroches V., *Syméon Salos le fou en Christ*, Paris 2000.
- Derville A., *Folie de la croix*, w: *Dictionnaire de Spiritualité et mystique doctrine et histoire*, t. 5, red. M. Villera – F. Cavallera – J. De Guibert, Paris 1937, s. 635-650.
- Dybski H., *Początki anachoretyzmu w Egipcie w świetle nauczania Ojców Kościoła IV i V wieku*, „Studia Teologiczne Białystok – Drohiczyn – Łomża” 27 (2009) s. 203-229.
- Elli A., *Storia della chiesa copta. Egitto romano-bizantino e cristiano. Nascita e splendore del cristianesimo egiziano*, t. 1, *Studia Orientalia Christiana Monographiae* 12, Cairo – Jerusalem 2003.
- Forstner D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tł. W. Zakrzewska – P. Pachciarek – R. Turzyński, Warszawa 1990.
- Gagliardi I., *I saloi, ovvero „le forme paradigmatiche” della santa follia*, „Rivista di ascetica e mistica” 4 (1994) s. 361-411.
- Gagliardi I., *La ricerca della disuguaglianza. La santa follia come via d'accesso allo spazio pubblico*, w: *Mai praticamente uguali. Studi e ricerche sulla disuguaglianza nelle tradizioni religiose*, red. F. Squarcini, Firenze 2007, s. 179-194.
- Gorecka-Kalita J., *Pustelnik na czworakach. Żywot Świętego Jana Paulusa. Studium legendy*, Kraków 2017.
- Gribomont J., *Le renoncement au monde dans l'idéal ascétique de saint Basile*, „Irénikon” 31 (1958) s. 282-307, 460-475.
- Guillaumont A., *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, *Spiritualité orientale* 66, Abbaye de Bellefontaine 1996.

- Guillaumont A., *La Folie simulée, une forme d'anachorèse*, „Revue des historiens d'art, des archéologues, des musicologues et des orientalistes de l'Université d'État de Liège” 1 (1984) s. 81-82.
- Krueger D., *Symeon the Holy Fool. Leontius' „life” and the Late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles – London 1996.
- Lampe G.W.H., *A Patristic Greek Lexikon*, Oxford 1976.
- Larchet J.C., *Thérapeutique des maladies mentales, L'expérience de l'orient chrétien des premiers siècles*, Paris 1992.
- Mango C., *The life of St. Andrew The Fool reconsidered*, „Rivista di Studi Bizantini e Slavi” 2 (1982) s. 297-313.
- Pennington B.M., *La vocazione di Abramo nella spiritualità monastica*, „Rivista di ascetica e mistica” 8 (1963) s. 148-160.
- Rocheau V., *Que savons-nous des Fous-pour-le-Christ?*, „Irenikon” 53 (1980) s. 352-353.
- Ruggiero F., *Szaleństwo chrześcijan. Paganizm wobec chrześcijaństwa w pierwszych pięciu wiekach*, tł. E. Łukaszyk, Kraków 2007.
- Ryden L., *Das leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis*, Studia Graeca Upsallensia 4, Upsala 1963.
- Rydén L., *The Holy Fool*, w: *The Byzantine Saint*, red. S. Hackel, London 1981, s. 106-113.
- Saward J., *Dieu à la folie. Histoire des saints fous pour le Christ*, Paris 1983.
- Spidlik T. – Leclercq J., *Pazzi per Cristo*, DIP VI 1300-1303.
- Spiteris Y., *Francesco e l'Oriente cristiano. Un confronto*, Bibliotheca ascetico-mystica 8, Roma 1999.
- Viciano A., *Corona*, NCPAC II 1190-1193.
- Vie (et récits) de l'Abbé Daniel le Scétiote*, red. L. Clugnet, „Revue de l'Orient Chrétien” 5 (1900) s. 67-70.
- Vogt K., *La Moniale folle du monastère des Tabbenésites. Une interprétation du chapitre 34 de l'Historia Lausiaca de Pallade*, „Symbolae Osloenses” 62 (1987) s. 95-108.
- Welborn L., *Paul's appropriation of the role of the fool in 1 Corinthians 2-4*, „Biblical Interpretation” 10 (2002) s. 420-435.
- Witness to holiness. Abba Daniel of Scetis*, red. T. Vivian, Cistercian studies series 219, Kalamazoo 2008.
- Wortley J., *The Political Significance of the Andreas-Salos next hit Apocalypse*, „Byzantion” 43 (1973) s. 248-263.
- Wortley J., *The Vita Sancti Andreae Sali as a Source of Byzantine Social History*, „Societas” 4 (1974) s. 1-20.

Ks. Dariusz Piasecki¹

Pastoralne wskazania Anastazego Synaity na podstawie wygłoszonej homilii *Oratio de Sacra Synaxi*

1. Wstęp

Pastoralne wskazania Anastazego Synaity zrodziły się z wnikliwej obserwacji wiernych biorących udział w zgromadzeniu liturgicznym. Mowa mnicha z Synaju skierowana jest zatem do laików, mężczyzn i kobiet dotkniętych moralnym rozluźnieniem obyczajów, co przekłada się na relatywizację życia duchowego. Zjawisko to widoczne jest w braku zrozumienia liturgii, w której wierni biorą udział. Chodzi o szereg niepokojących zjawisk zachodzących w zachowaniu wiernych podczas wspólnej modlitwy i związanych z tym rozwiązań, jakie proponuje autor. Anastazy dąży do przywrócenia i utwierdzenia duchowej jedności uczestników liturgicznego zgromadzenia poprzez nawoływanie do nawrócenia i zachętę do duchowego progresu.

Analiza naukowa dzieł napisanych przez Anastazego Synaity zajmuje stosunkowo niewiele miejsca w literaturze światowej², a zwłaszcza

¹ Ks. Dariusz Piasecki, teolog, filolog klasyczny, absolwent KUL; email: sabulum.dp@gmail.com; ORCID: 0000-0001-5702-735X.

² W ostatnich latach pojawiają się opracowania twórczości Anastazego Synaity. Należą do nich m.in. K.-H. Uthemann, *Anastaios Sinaites. Byzantinisches Christentum in den ersten Jahrzehnten unter arabischer Herrschaft*, t. 1-2, Berlin – Boston 2015; K.-H. Uthemann, *Studien zu Anastasios Sinaites. Mit einem Anhang zu Anastasios I. von Antiochien*, Berlin – Boston 2017; *Anastasii Sinaitae Quaestiones et responsiones*, red. M. Richard – J.A. Munitiz, Turnhout – Leuven 2006; N. Hiéromoine (Molinier), *Anastase Le Sinaïte, Trois Homélie*, Paris 2013; H.B. Beck, *Kirche und theologische Literatur*

w Polsce³, choć w ostatnim czasie na gruncie polskiej bibliografii patrystycznej pojawiają się prace na temat twórczości mnicha z Synaju⁴. Rodzi to potrzebę zaprezentowania szerszego dorobku tego autora, a zwłaszcza jego myśli teologicznej w praktycznym ujęciu duszpasterskim.

Celem artykułu jest udzielenie odpowiedzi na zagadnienie, które nurtowało autora wygłoszonej mowy, mianowicie co wpływa na rozluźnienie moralności współczesnych mu chrześcijan oraz jakie może być remedium na uzdrowienie nieuporządkowanych zachowań uczestników zgromadzenia liturgicznego. Anastazy, jak lekarz, dokonując obserwacji powierzonych mu wiernych, stawia diagnozę choroby i proponuje drogi wyjścia. Odpowiedzi na postawione wyżej pytania sformułowane będą na podstawie homilii, którą Anastazy jako duszpasterz wygłosił do zgromadzonych.

Artykuł składa się z sześciu punktów. Pierwszy stanowi wstęp, w którym podana została geneza, *status quaestionis* zagadnienia, cel, jaki został postawiony w analizie wygłoszonej przez Anastazego homilii, oraz struktura artykułu. Drugi punkt stanowi krótką notkę biograficzną o autorze. W punkcie trzecim zaprezentowane zostały przyczyny nieuporządkowanych relacji zachodzących pomiędzy współczesnymi Anastazemu. Kolejnym, czwartym zagadnieniem artykułu jest analiza niewłaściwych postaw uczestników nabożeństw. Piąty punkt prezentuje wskazania pasto-

im byzantinischen Reich, München 1959, s. 442-446; M.H. Congourdeau, *Médecine et théologie chez Anastase le Sinaïte, médecin, moine et didascale*, w: *Les Pères de l'Eglise face à la science médicale de leur temps*, red. V. Boudon-Millot – B. Pouderon, Paris 2005, s. 287-298; J.F. Haldon, *The works of Anastasius of Sinai: a key source for the history of seventh-century east Mediterranean society and belief*, w: *The Early Medieval Near East: Problems in the Literary Source Material*, t. 1, red. A. Cameron – L. Conrad, Princeton 1992, s. 107-147; J.B. Kumpfmüller, *De Anastasio Sinaita*, Würzburg 1865; J.A. Munitiz, *Anastasios of Sinai: Speaking and Writing to the People of God*, w: *Preacher and Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, red. M.B. Cunningham – P. Allen, Leiden 1998, s. 227-245; S.N. Sakkos, *Peri Anastasiōn Sinaitōn*, Thessalonika 1964; T. Spáčil, *La teologia di S. Anastasio Sinaita*, „Bessarione” 38 (1922) s. 157-178. Twórczość Anastazego Synaity staje się również przedmiotem konferencji naukowych: *Erotapokriseis: Early Christian Question-and-Answer Literature in Context: Proceedings of the Utrecht Colloquium, 13-14 October 2003*, red. A. Volgers – C. Zamagni, Leuven – Paris – Dudley 2004.

³ W. Stawiszyński, *Bibliografia patrystyczna 1901-2016*, Kraków 2013, s. 91-92; M. Józwiak, *Et ait: „Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram” (Gen 1, 26). Próba egzegezy bizantyńskiej na przykładzie Komentarza do Księgi Rodzaju Anastazego z Synaju*, „Vox Patrum” 70 (2018) s. 545-557.

⁴ D. Piasecki, *Mysterium mortis w ujęciu Anastazego Synaity*, „Vox Patrum” 75 (2020) s. 415-429.

ralne kaznodziei mające na celu uzdrowienie zaobserwowanych nieuporządkowań. W ostatnim, szóstym punkcie zostaną przedstawione wnioski.

2. Nota biograficzna

Niewiele posiadamy informacji na temat życia Anastazego Synaity⁵. Nieco światła na jego temat dostarcza zachowana twórczość literacka mnicha z Synaju, z której dowiadujemy się, że z zawodu był lekarzem⁶ zajmującym się przez pewien czas administracją szpitala na Górze Synaj⁷. Urodził się prawdopodobnie w Aleksandrii lub na Cyprze⁸ w pierwszej połowie VII wieku, umarł z początkiem kolejnego⁹. W pismach Anastazego znajdujemy informacje na temat jego samego, nie tylko o jego medycznej profesji, ale również o jego licznych podróżach mających na celu utwierdzać w wierze gminy chrześcijańskie. Owocem jego teologicznej refleksji jest między innymi apologia chalcedońskiego wyznania wiary zawarta w *Viae dux*¹⁰ oraz dzieło *Quaestiones et responsiones*¹¹ mające formę pytań i odpowiedzi na tematy związane z moralnością, ascezą czy dyscypliną Kościoła. Pozostawił również po sobie okazjonalnie wygłoszone homilie, co jest dowodem na jego działalność duszpasterską.

3. Przyczyny nieuporządkowanych relacji

Synaita, zanim zaprezentuje niepokojące zachowania pośród znanej mu wspólnoty chrześcijańskiej, w pierwszych słowach homilii przywołuje wybrane fragmenty zarówno ze Starego, jak i Nowego Testamentu, wskazując na Biblię jako źródło zjednoczenia z Bogiem. Pismo Święte stanowi dla niego nie tylko źródło argumentacji w wykładni swoich racji, ale nadto

⁵ Por. Piasecki, *Mysterium mortis w ujęciu Anastazego Synaity*, s. 417-418.

⁶ M.-H. Congourdeau, *Médecine et théologie chez Anastase le Sinaïte, médecin, moine et didascale*, w: *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, red. V. Boudon-Millot – B. Pouderon, Paris 2005, s. 287-298.

⁷ (Molinier) Hiéromoine, *Anastase Le Sinaïte, Trois Homélie*, s. 12.

⁸ (Molinier) Hiéromoine, *Anastase Le Sinaïte, Trois Homélie*, s. 11.

⁹ (Molinier) Hiéromoine, *Anastase Le Sinaïte, Trois Homélie*, s. 12.

¹⁰ *Anastasio Sinaitae Viae Dux*, ed. K.-H. Uthemann, Turnhout – Leven 2006.

¹¹ *Anastasio Sinaitae Quaestiones et responsiones*, ed. M. Richard – J.A. Munitiz, Turnhout – Leuven 2006.

niezaprzeczalny autorytet, jakie niesie ze sobą słowo Boga. Szczególną rolę przypisuje Duchowi Świętemu, dzięki któremu człowiek poznaje, co jest dla niego pożyteczne w kształtowaniu wiary i postawy prawdziwie chrześcijańskiej¹². Według mnicha lektura Pisma Świętego jest matką wszystkich cnót, dzięki której Bóg wysłuchuje człowieka, obdarowując go łaskami¹³. Przywołując słowa psalmisty¹⁴, Anastazy zachęca do oddawania czci Bogu w zgromadzeniu wiernych oraz podkreśla, że na fundament prawdziwego poznania Stwórcy i kształtowania właściwej postawy chrześcijańskiej składają się trzy wytyczne, mianowicie wytrwałość w dobrym, gorliwość w modlitwie oraz lektura Pisma Świętego¹⁵. Pomóc w tym ma między innymi psalmodia kształtująca pobożność, umiarkowanie oraz Bożą bojaźń¹⁶, bezpośrednio wpływa również na postępowanie wiernych. Brak powyższych cnót może skutkować relatywizacją chrześcijańskiego życia, co Anastazy zauważył u swoich współczesnych. Niepokojące spostrzeżenia synajskiego mnicha dotyczą nieuporządkowanych relacji zachodzących pomiędzy chrześcijanami. Ich źródło upatruje w nienawiści i zatwardziałości stanowiących przyczynę wielu nieszczęść dotyczących człowieka¹⁷. W ocenie Anastazego postawy te mają swoją przyczynę w braku znajomości Pisma Świętego oraz w pogłębianiu życia religijnego wiernych. Odwołując się do ewangelicznej narracji o bogaczu¹⁸ i ją parafrazując, Synaita wskazuje na błędne założenia współczesnych, złudnie pokładających ufność we własnych możliwościach. Pozyskanie bogactwa za wszelką cenę staje się priorytetem bez względu na to, czy osiąga się je godziwymi środkami czy nie. Niebezpieczeństwem staje się wówczas pokusa kradzieży, nieuczciwego przywłaszczenia czy też zajęcia cudzej własności¹⁹. Przywołując sposób myślenia i kalkulacji ewangelicznego bogacza, autor homilii dostrzega takie same symptomy myślenia i zachowania pośród chrześcijan, którzy w nieumiarkowanym gromadzeniu dóbr dostrzegają zabezpieczenie własnego bytu²⁰. Taki stan staje się niemal obsesją pchającą jednych przeciwko dru-

¹² Anastasius Sinaita, *Oratio de Sacra Synaxis*, PG 89, 825.

¹³ Anastasius Sinaita, *Oratio de Sacra Synaxis*, PG 89, 825.

¹⁴ Ps 68,27; 22,23.

¹⁵ Anastasius Sinaita, *Oratio de Sacra Synaxis*, PG 89, 825.

¹⁶ Anastasius Sinaita, *Oratio de Sacra Synaxis*, PG 89, 825; Joannes Chrysostomus, *In Psalmum CXXXIV*, PG 55, 388.

¹⁷ Anastasius Sinaita, *Oratio de Sacra Synaxis*, PG 89, 828.

¹⁸ Łk 12,16-19.

¹⁹ Anastasius Sinaita, *Oratio de Sacra Synaxis*, PG 89, 828.

²⁰ Anastasius Sinaita, *Oratio de Sacra Synaxis*, PG 89, 828: „Ἐφ' ὅσον εὐρον καρπὸν! Ἐφ' ὅσον κρατῶ! Ἐφ' ὅσον ἔχω τὸ ἐπιτάττειν καὶ εἰσακούεσθαι! Ἐφ' ὅσον τὰ πρὸς

gim w pogoni za iluzorycznym bezpieczeństwem upatrywanym w bogactwach. Według Anastazego ludzie ulegający takiemu myśleniu prowadzeni są jakby przez diabła, co uniemożliwia im dojście do dojrzałości duchowej. Dlatego takie pojęcia, jak dusza, śmierć, kara czy sąd nie pobudzają ich do żadnej refleksji²¹. Obok ślepego gromadzenia dóbr materialnych Synaita dostrzega większe niebezpieczeństwo dotyczące ludzkiego ducha. Chodzi mianowicie o nienawiść skierowaną do bliźniego w jej szerokim aspekcie rozumienia, począwszy od przyjęcia gniewnej postawy, poprzez słowne nadużycia przeciwko bliźnim, aż po zaciekle ataki na wszystkich wokół. Dla zobrazowania tego problemu autor powołuje się na ewangeliczny opis belki tkwiącej w oku winowajcy²². Ten, będąc zanurzony po szyję w błocie własnych nieprawości²³, pochyla się nad błędami innych, nie dostrzegając i ignorując własne. Do najczęstszych wad Anastazy zalicza m.in. obrazę, plotkowanie, posługiwanie się kalumniami, zazdrość, wystawianie innych na pośmiewisko czy też brak wstydu²⁴. Takie postawy Synaita przyrównuje do zwierzęcych zachowań, które w obronie rzuconego im posiłku kęszą i pożerają wszystkich wokół. Podobnie jak zwierzęta, tak i ludzie atakują wszystkich bez wyjątku, zarówno dużych, jak i małych, winnych i niewinnych, kapłanów, nauczycieli i wychowawców, nie mając względu ani na życzliwych, ani na autorytety²⁵. Z powodu takiej zatwardziałości człowiek ściąga na siebie gniew Boży, podlega różnym formom cierpienia i doznaje wielu nieszczęść, spośród których autor homilii wymienia duchową ślepotę, lekkomyślność, obojętność, brak wyrzutów sumienia i Bożej bojaźni, poprawy oraz pokuty²⁶. Przyczyn takiego stanu rzeczy Anastazy upatruje w ludzkim umyśle, który zwrócił się ku diabelskim inspiracjom we wszel-

τὸν βίον πράγματά μοι εὐθέως ὑπακούει! Πλουτήσω, κτίσω, φυτεύσω, ἀρπάσω, πλατυνῶ, προλάβω, πρὶν ἢ γένηται καιροῦ παραλλαγῆ. Μὴ ἀναμενῶ, μὴ ἀμελήσω οὐ γὰρ οἶδα, τί τέξεται ἡ ἐπιούσα”.

²¹ Anastasius Sinaita, *Oratio de Sacra Synaxis*, PG 89, 828.

²² Mt 7,3; Łk 6,41.

²³ Anastasius Sinaita, *Oratio de Sacra Synaxis*, PG 89, 828.

²⁴ Anastasius Sinaita, *Oratio de Sacra Synaxis*, PG 89, 828.

²⁵ Anastasius Sinaita, *Oratio de Sacra Synaxis*, PG 89, 828: „Οὐδενὸς φειδόμεθα, οὐδένα εὐλαβοῦμεθα, ἀλλὰ πάντας δάκνομεν, πάντας κατεσθίομεν, τοὺς μικροὺς, τοὺς μεγάλους, τοὺς αἰτίους, τοὺς ἀναίτιους, τοὺς ἱερεῖς, τοὺς διδασκάλους ἡμῶν, τοὺς ὀδηγοῦντας ἡμᾶς, τοὺς νουθετοῦντας, καὶ ἐπιστρέφοντας”.

²⁶ Anastasius Sinaita, *Oratio de Sacra Synaxis*, PG 89, 828: „Διὰ τοῦτο ἡ ὀργὴ τοῦ Θεοῦ ἐπέρχεται ἐφ’ ἡμᾶς. Διὰ τοῦτο παιδεύομεθα, καὶ παραδιδόμεθα εἰς πολλὰς θλίψεις καὶ περιστάσεις, διὰ τὴν κατέχουσαν ἡμᾶς πώρωσιν”.

kiego rodzaju niegodziwości, rozpuście, pijaństwu, gadulstwie czy też w marnotrawieniu czasu na teatralne widowiska²⁷.

Powyższa analiza zachowania chrześcijan w życiu codziennym staje się przedmiotem duszpasterskiej troski i refleksji Anastazego, tym bardziej, kiedy sferę moralnego nieporządkowania z przestrzeni profanum człowiek wprowadza również w obszar sacrum. Przyczyny takiego stanu rzeczy mnich upatruje w nieznanomości Pisma Świętego, która de facto staje się nieznanomością samego Boga²⁸. Brak odniesienia do transcendencji staje się w ocenie Synaity źródłem wielu nieuporządkowań w sferze duchowej i moralnej objawiających się w nienawiści i zatwardziałości.

4. Niewłaściwe zachowania uczestników nabożeństw

Wnikliwa obserwacja wiernych biorących udział w liturgii skłoniła Anastazego Synaitę do wygłoszenia mowy na temat niewłaściwych, czasami nawet niegodnych postaw uczestników nabożeństw. Analizując zauważone przez siebie zachowania wiernych, autor dostrzega zależność czasową wpływającą na reakcje uczestników. Anastazy pisze:

Im dłuższe nabożeństwo, tym większa irytacja, brak należytego skupienia, w końcu rozproszenia i znużenie, w kościele natomiast nie chcemy ofiarować Bogu nawet godziny na modlitwę czy lekturę [Pisma Świętego], ale spieszymy się, aby wyjść z kościoła, tak jakby się paliło. A jeśli odczytuje się dłuższy fragment Ewangelii, gotujemy się i denerwujemy. Jeśli kapłan nieco przedłuży modlitwę wówczas posepniejemy i tracimy uwagę²⁹.

Brak czynnego zaangażowania podczas liturgii, wydłużający się czas jej trwania sprawiają, że uczestnicy, zmęczeni takim stanem rzeczy, stają się łatwą zdobyczą acedii, a tym samym łupem diabła, który popycha ich ku rozwiązłości i próżności³⁰. Brak należytego przygotowania do uczest-

²⁷ Anastasius Sinaita, *Oratio de Sacra Synaxis*, PG 89, 829.

²⁸ Anastazy odwołuje się tu do Hieronimowego powiedzenia „Ignoratio Scripturarum, ignoratio Christi est” (PL 24, 17).

²⁹ Anastasius Sinaita, *Oratio de Sacra Synaxis*, PG 89, 829 (tł. własne).

³⁰ Anastasius Sinaita, *Oratio de Sacra Synaxis*, PG 89, 829: „Καὶ ὁ τὰς εὐχὰς ποιῶν ἱερεὺς, ἐὰν ταῦτα μικρὸν παρεκτείνῃ, στῆνάζομεν καὶ ὀλιγοροῦμεν, καὶ τὸ τὴν ἀναίμακτον θυσίαν προσφέρων, ἐὰν πρὸς βραχὺ βραδύνῃ, ἀκηδιῶμεν στῆνάζοντες, καὶ χασμῶμενοι, καὶ ὡς ἀπὸ δικαστηρίου, οὕτως συντόμως τῆς προσευχῆς ἀποστῆται

niczenia w liturgii zatem generuje kolejne nieuporządkowania, zarówno w sferze zewnętrznej (postawy ciała), jak i wewnętrznej (dotyczącej myśli i ducha). Do jednych z poważniejszych wad sfery zewnętrznej mnich zalicza częste spóźnianie się wiernych na nabożeństwa i przedwczesne z nich wychodzenie. Stanowi to w ocenie Anastazego poważny błąd nie tylko ze względu na brak zrozumienia ofiary, która dokonuje się podczas trwania liturgii, ale również ze względu na czyniony hałas i mimowolne rozproszenia pozostałych uczestników nabożeństwa, których pytają, w jakim momencie nabożeństwa się znajdują³¹. Gorszącym i nie do zaakceptowania dla kaznodziei staje się również praktyka niegodnego przyjęcia Komunii Świętej przez spóźnionych uczestników Eucharystii, którzy nie doczekawszy do jej zakończenia, wychodzą ze świątyni, często podążając za przyjemnościami ciała. Niegodne przyjmowanie Ciała Pańskiego Anastazy przyrównuje do zachowania psów, które porywając zdobycz, uciekają³². Niezrozumiałe dla mnicha jest również przychodzenie do kościoła, w którym zamiast oddać się skupieniu i modlitwie, wierny zajmuje się rzeczami niezwiązanymi z liturgią. W tym miejscu wymienia szereg nieuporządkowanych zachowań, począwszy od ostentacyjnej prezentacji ubrania, w którym wierny przyszedł do świątyni, nieustannych rozmów, poprzez załatwianie spraw handlowych, prywatnych, aż po szerzenie wzajemnych osądów, obmawiając również kapłanów sprawujących liturgię³³. Niepokojącym dla Anastazego staje się lekceważenie sfery ducha objawiające się w braku należytej świadomości miejsca, w którym człowiek się znajduje, i wewnętrznego przygotowania do uczestniczenia w liturgii poprzez dokonanie właściwego rachunku sumienia. Kaznodzieja wytyka zgromadzonym nie tylko opieszałość w tym zakresie, ale nadto dodatko-

σπουδάζομεν, καὶ ἐπὶ τὸ ταῖς ματαίαις πράξεσι καὶ ἀσωτίαις ἀπέρχεσθαι ὑπὸ τοῦ διαβόλου κατεπειγόμεθα”.

³¹ Anastasius Sinaita, *Oratio de Sacra Synaxis*, PG 89, 829: „Οἱ δὲ ἐλθόντες, οὐ μέχοι τῆς συμπληρώσεως παρίσασθαι ἀξιούσιν: ἀλλὰ δι' ἐτέρων ἐρωτῶσι, τί τελεῖται ἐν τῇ Συνάξει, καὶ εἰ ὁ καιρὸς τῆς μεταλήψεως πάρεστι”.

³² Anastasius Sinaita, *Oratio de Sacra Synaxis*, PG 89, 829: „Καὶ τότε εἰσπηδῶντες δρομαίως ὡς κύνες, καὶ τὸν ἄρτον μυστικὸν ἀρπάζοντες ἐξέρχονται”.

³³ Por. Anastasius Sinaita, *Oratio de Sacra Synaxis*, PG 89, 829. Anastazy nawiązuje swoją wypowiedzią do myśli Jana Chryzostoma, który wzywa do szacunku szafarzy: „Sznujcie tego, który codziennie wam służy. On dla ciebie czyta Pismo, dla ciebie troszczy się o dom Boży, dla ciebie czuwa, dla ciebie modli się, dla ciebie trwa przed Bogiem, modląc się, dla ciebie zajmuje się świętymi rzeczami. Sznuj go, rozmyślając o tych dobrach i przystępuj do niego ze czcią”. Por. Joannes Chrysostomos, *In Epistolam Secundam ad Thimoteum Commentarius, Homilia II*, PG 62, 612.

we obciążenie sumienia grzechami zmysłowymi, podczas gdy sami wierni skupiają swoją uwagę na kobiecych kształtach, a przez swoje zwierzęce pożądanie zamieniają świątynię w lupanar³⁴. Te ostre i emocjonalne oskarżenia nie dotyczą tylko mężczyzn. Anastazy kieruje je również pod adresem niektórych kobiet dopuszczających się podobnego zgorszenia, których liczba, nie jest wcale mniejsza od mężczyzn³⁵. Podobnie jak i mężczyźni, niektóre kobiety przychodzą do świątyni, aby pokazać swoje kreacje, gdy tymczasem powinny odznaczać się cnotą i umiarem³⁶.

Upominający charakter części homilii przechodzi z czasem w zachętę do właściwej postawy i szacunku wobec sacrum, w której to przestrzeni uczestnik liturgii się znajduje. Według kaznodziei wyżej nakreślone postawy biorą się z niezrozumienia bądź nieznanomości podstawowych prawd wiary, a zwłaszcza wartości Eucharystii. Ignorancja prowadzi do zaniedbywania życia religijnego, a w rezultacie do relatywizacji wiary i zatarcia granicy pomiędzy sacrum a profanum.

5. Wskazania pastoralne

Anastazy nie ogranicza swojej mowy tylko do napomnienia uczestników nabożeństw. Zauważając problem, stara się również jemu zaradzić. Jako dobry lekarz rozpoznaje chorobę, stawia diagnozę i środki zaradcze. Proponuje zatem remedium, w skład którego wchodzi następujące czynniki: czystość serca, skupienie uwagi, skrucza, czynienie dzieł pokutnych oraz współdziałanie wiernych z kapłanami podczas składania ofiary. Duży nacisk kładzie na jedność zgromadzonych i wzajemne wybaczenie z pojednaniem.

³⁴ Anastasius Sinaita, *Oratio de Sacra Synaxis*, PG 89, 829-832: „Ἄλλοι οὐ σχολάζουσι καὶ προσέχουσι τῷ ἑαυτῶν συνειδότη, καθαίροντες τοῦ ῥύπου τῶν ἁμαρτημάτων διὰ τῆς ἐπιγνώσεως, ἀλλὰ πλείονα ἁμαρτημάτων φορτία ἑαυτοῖς συνάγοντες, τὰ κάλλη καὶ τὰς μορὰς τῶν γυναικῶν κατασκοποῦσι, πορνεῖον τὴν τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίαν διὰ τῆς ἀλόγου αὐτῶν ἐπιθυμίας ἐραζόμενοι”.

³⁵ Anastasius Sinaita, *Oratio de Sacra Synaxis*, PG 89, 832: „Οὐχ ἕξω δὲ τῶν τοιούτων τινὲς τῶν γυναικῶν ἐφευρίσκονται, ἀλλὰ πρὸς τούτοις ὅσαι τῷ διαβόλῳ δουλεύουσιν”.

³⁶ Nawiązanie do słów Jana Chryzostoma, który w jednej z homilii zwraca się do słuchaczy w podobnym, ostrym tonie, wskazując, że Kościół ma być bogaty łaską i cnotą, nie złotem czy diamentami. Uczestników nabożeństw, przystrojonych w bogate szaty, przyrównuje do komediantów. Por. Joannes Chrysostomos, *In Matthaeum, Homilia LXXXIX*, PG 58, 786.

Mówiąc o czystości serca, kaznodzieja nawiązuje do homilii Jana Chryzostoma, w której biskup Konstantynopola wykazuje swoim słuchaczom wielką niekonsekwencję, kiedy wchodząc do świątyni, na znak oczyszczenia, obmywają tylko dłonie, zapominając o „obmyciu” serca i sumienia. Według Ojca Kościoła zanoszona do Boga modlitwa bez wcześniejszej weryfikacji sumienia i oczyszczenia z grzechów jest gorsza od wszelkiego zła³⁷. Anastazy wypomina wiernym, iż skrywając w sobie grzechy przeciwne miłości bliźniego, zanurzają dłonie w wodzie w geście obmycia i w stanie ohydnej nieczystości serca przystępują do Stołu Pańskiego³⁸. W zobrazowaniu powagi sytuacji kaznodzieja odwołuje się do ewangelicznej sceny zdrady Judasza, w którego wszedł Szatan natychmiast po spożyciu Ciała Pańskiego³⁹. Według Anastazego zło zatriumfowało z powodu grzechu Judasza. Przyjęcie Ciała Pańskiego stało się oskarżeniem wobec Jezusowego zdrajcy. Kolejne, sugestywne porównanie stanowią zanieczyszczone ekskrementami dłonie dotykające drogocennych szat cesarskich⁴⁰. Anastazy przekonuje słuchaczy, że nikt nie dotyka swoich szat nieumyтыми rękami, tym bardziej nie powinien zanieczyszczonymi rękoma dotykać drogocennego ubrania cesarskiego, metaforycznie odnosząc je do Ciała i Krwi Chrystusa. Daremne jest oddawanie czci Krzyżowi świętemu czy świętym postaciom widniejącym na obrazach, jeśli szczerze nie zmyje się brudu grzechowego i nie zerwie kajdan trzymających w nieprawości poprzez spowiedź, szczery żal i uniżenie ducha⁴¹. Czystość serca stanowi dla synajskiego mnicha pierwszy i główny warunek przystąpienia do pełnego uczestniczenia w Eucharystii.

W trosce o godne przystępowanie do najświętszych tajemnic Anastazy proponuje kolejne środki. Należą do nich skupienie uwagi oraz skrucha. Według Anastazego, wierni, którzy większość czasu spędzają na rozryw-

³⁷ Por. Joannes Chrysostomos, *In Joannem, Homilia LXXIII*, PG 59, 399-400.

³⁸ Anastasius Sinaita, *Oratio de Sacra Synaxis*, PG 89, 832: „Τί γὰρ δεινότερον τοῦ τοιοῦτου τρόπου, ὅταν, ἀρπαγὰ; καὶ πονηρίας καὶ πλήθη ἀμαρτημάτων ἐν ἑαυτοῖς ἔχοντες, ὕδατι μικρῶ τὰς χεῖρας ἀπονιπτόμενοι, οὕτω τὸ ἅγιον ἐκεῖνο σῶμα, καὶ τὸ θεῖον αἷμα τὸ ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου βεῦσαν σωτηρίας, ἀκάθαρτοι καὶ ἐρῥυπωμένοι ὄντες ἑαυτοῖς προσάγομεν”.

³⁹ Anastasius Sinaita, *Oratio de Sacra Synaxis*, PG 89, 832: „Οὐχ ὀρᾶς, πῶς Ἰούδας ἀναξίως καὶ οὐλίως τοῦ σώματος μεταλαβὼν τοῦ δεσποτικοῦ, εὐθέως κατεκρίθη, καὶ χώραν πλείονα δέδωκε τῷ πονηρῷ; Φησὶ γάρ: Καὶ λαβὼν τὸ ψωμίον, εὐθέως εἰσήλθεν εἰς αὐτὸν ὁ Σατανᾶς”.

⁴⁰ Anastazy odwołuje się do homilii *O Dawidzie i Saulu* Jana Chryzostoma. Por. Anastasius Sinaita, *Hom.* 3, PG 54, 696.

⁴¹ Por. Anastasius Sinaita, *Oratio de Sacra Synaxis*, PG 89, 832.

kach w teatrze bądź w miejskich łaźniach, przychodząc do świątyni, bezrefleksyjnie przenoszą swoje zachowania do przestrzeni sacrum. Tym, którzy w odpowiedzi na jego krytykę mówią, że nie są w stanie się skupić bądź podjąć wysiłku duchowej pracy nad sobą, Anastazy proponuje proste rozwiązania, jak zachowanie powagi w miejscu sakralnym, powstrzymanie się od śmiechu i arogancji, aby postawą ciała okazać szacunek wobec Boga, w obliczu którego się znajdują⁴². Kaznodzieja odwołuje się do przykładu relacji zachodzących pomiędzy ziemską władzą a poddanymi. Nawet jeśli władca okazuje się być człowiekiem niegodnym, to jednak autorytet jego władzy skłania poddanego do uniżenia i pokornej obecności w ciszy i bojaźni⁴³. W kolejnej argumentacji autor homilii przyrównuje kościół do szpitala, w którym chory odzyskuje zdrowie i wraca do pełni sił oraz przytacza obraz wzburzonego morza i motyw bezpiecznej przystani, w której to podróżnik odnajduje ocalenie od grożącego niebezpieczeństwa⁴⁴.

Ważnym i nieodzownym elementem skruchy, do której Anastazy nakłania słuchaczy, jest wyznanie Bogu grzechów, korzystając z kapłańskiej posługi. Oskarżenie siebie wobec ludzi sprawia usprawiedliwienie przed Bogiem oraz możliwość przystąpienia do stołu Ciała i Krwi Pańskiej⁴⁵. Większość istniejących chorób, czy w niektórych przypadkach śmierć, według mnicha jest wynikiem niegodnego przystępowania do boskich misterii⁴⁶. Następnym krokiem na drodze do nawrócenia jest podjęcie czynów pokutnych. Nawiązując do homilii Jana Chryzostoma na temat Ozjasza⁴⁷, Anastazy zachęca wiernych do podjęcia czynów pokuty, pośród których wymienia powściągliwość, łagodność czy też cierpliwość⁴⁸ oraz empatię wobec potrzebujących. Spełnienie powyższych aktów miłosierdzia wobec bliźniego stanowią dla mówcy warunek owocnej modlitwy⁴⁹

⁴² Por. Anastasius Sinaita, *Oratio de Sacra Synaxis*, PG 89, 832.

⁴³ Por. Anastasius Sinaita, *Oratio de Sacra Synaxis*, PG 89, 832.

⁴⁴ Anastasius Sinaita, *Oratio de Sacra Synaxis*, PG 89, 833: „Ὁὐκ οἶδας, ὅτι ἰατρειὸν καὶ λιμὴν ἐστὶν ἢ τοῦ Θεοῦ ἐκκλησία; Ἐὰν οὖν ἐν τῷ ἰατρείῳ διαμένῃς νοσῶν, καὶ μὴ θεραπευόμενος, πότε λοιπὸν ἰαθήσῃ; καὶ ἐὰν ἐν τῷ λιμένι χεῖμάζῃ, ποῦ λοιπὸν ἡσυχάσεις;”.

⁴⁵ Por. Anastasius Sinaita, *Oratio de Sacra Synaxis*, PG 89, 833.

⁴⁶ Anastasius Sinaita, *Oratio de Sacra Synaxis*, PG 89, 836: „Ὁρᾷς ὅτι καὶ ἀσθένεια, καὶ θάνατοι ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον ἐπάγονται, διὰ τὸ ἀναξίως τοῖς θείοις μυστηρίοις προσέρχεσθαι;”.

⁴⁷ Por. Joannes Chrysostomos, *In illud: Vidi Dominum (Is 6,1), Homiliae in Ozias*, SCh 277, s. 221.

⁴⁸ Por. Ga 5,22-23.

⁴⁹ Por. Ps 51,19.

i dobrze spożytkowanego czasu obecności w świątyni⁵⁰. Autor, dla uwiarygodnienia swojej argumentacji, powołuje się na autorytet Jezusa mówiącego „Dlaczego mi mówicie: Panie, Panie, a nie czynicie mojej woli?”⁵¹. Przywołuje również słowa Apostoła Jakuba, który wspomina, że wiara, aby była żywa, musi być poparta uczynkami⁵².

Zamykając wątek wzajemnych relacji oraz godnego zachowania w świątyni i świadomej w niej obecności, Anastazy żywi nadzieję, że jego słuchacze nie staną się adresatami Jezusowej przestrogi skierowanej do Żydów kupujących w Świątyni Jerozolimskiej⁵³. Skoro tamci zostali z niej wyrzuceni i wychłostani przez Jezusa, to tym bardziej o wiele większa kara czeka tych, którzy żywią w sercu urazy przeciwko bliźnim⁵⁴. Kolejną zatem propozycją synajskiego mnicha jest nawiązanie ściślej jedności eucharystycznej pomiędzy wiernymi a sprawującym święte obrzędy kapłanem. Anastazy uświadamia słuchaczy, że szafarz, sprawując najświętszą ofiarę, ofiarowuje ją w imieniu zgromadzonego ludu i za każdego z osobna⁵⁵. Nawołuje zatem i zachęca, aby modlić się wraz z kapłanem i w ten sposób uczynić ofiarę z siebie samego dla swojego zbawienia. Jedność modlitewna z duchownym i ze zgromadzonymi wzmacnia wspólnotę i potęguje zanoszone prośby⁵⁶. Kaznodzieja przestrzega jednocześnie słuchaczy, aby łącząc się modlitewnie z kapłanem, nie osądzać jego osoby w przypadku spraw niejasnych i niepewnych. Osoba duchowna, jak każdy człowiek, podlega słabościom, jednak według Synaity kapłan nie popełnia błędów w sprawach dotyczących Boga⁵⁷. Owca nie może sądzić swego pasterza⁵⁸, przekonuje, dlatego osąd osoby duchownej poleca zostawić Bogu

⁵⁰ Anastasius Sinaita, *Oratio de Sacra Synaxis*, PG 89, 836: „Ἐπεὶ εἰ μὴ τοῦτο ποιήσεις, μάτην σχολάζεις ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ”.

⁵¹ Por. Łk 6,46.

⁵² Por. Jk 2,17.

⁵³ Por. Mt 21,13.

⁵⁴ Por. Anastasius Sinaita, *Oratio de Sacra Synaxis*, PG 89, 836.

⁵⁵ Anastasius Sinaita, *Oratio de Sacra Synaxis*, PG 89, 837: „Ὁ ἱερεὺς τὴν ἀνάιμακτον θυσίαν ὑπὲρ σοῦ προσφέρει τῷ Δεσπότῃ, καὶ σὺ καταφρονεῖς; Ὁ ἱερεὺς ὑπὲρ σοῦ ἀγωνίζεται: ὡς ἐν δικαστηρίῳ φοβερῶ οὕτως τῷ θυσιαστηρίῳ παριστάμενος, παρακαλεῖ καὶ ἐπισπεύδει, ἄνωθεν τὴν χάριν τοῦ ἁγίου Πνεύματός σοι ἐπιφοιτήσαι, καὶ σὺ ὑπὲρ τῆς ἑαυτοῦ σωτηρίας οὐ φροντίζεις;”.

⁵⁶ Por. Jk 5,16; Anastasius Sinaita, *Oratio de Sacra Synaxis*, PG 89, 837.

⁵⁷ Anastasius Sinaita, *Oratio de Sacra Synaxis*, PG 89, 848: „Ἐστω δὲ ὁ ἱερεὺς εἰς τὰ περὶ Θεοῦ μὴ σφαλλόμενος δόγματα; τῶν δὲ λοιπῶν οὐκ εἶ σὺ διακστής”.

⁵⁸ Anastasius Sinaita, *Oratio de Sacra Synaxis*, PG 89, 848: „Τὶ τὸν ποιμένα ἀνακρίνεις πρόβατον ὑπάρχων;”.

i zwierzchnikom kapłana, a samemu z żywą wiarą podejść do świętych tajemnic, prosząc o uświęcenie pozostałych uczestników celebracji⁵⁹.

Niemaló miejsca Anastazy poświęca żalowi i rozpamiętywaniu w sobie doznanych uraz. Żal plasuje jako jedno z pierwszych przewinień przeciwko bliźniemu, ponieważ nieugaszona pamięć o doznanej krzywdzie podsyca negatywne uczucia, jej trucizna zaś nie przestaje działać. Jak długo człowiek podsyca w sobie żal, tak długo nie jest godny odpuszczenia grzechów, ponieważ mściwość niszczy wszystko⁶⁰. Przywołując słowa Pana, Anastazy przypomina, że zanim przystąpi się do uczestniczenia w ofierze bądź jej sprawowania, należy pojednać się z bliźnim, zapominając również o urazach żywionych przeciwko niemu⁶¹. Stąd słowa Jezusa „Nie osądzaj, a nie będziesz osądzony, przebaczej i tobie będzie przebaczone, nie sądź, a nie będziesz sądzony [...]”⁶², mają charakter nie tylko dydaktyczny, ale stają się dla chrześcijanina imperatywem⁶³. W mocnych słowach bycia antychrystem Anastazy nazywa każdego, kto nie pozostawia osądu bliźniego Chrystusowi, samemu uzurpując sobie prawo do bycia sędzią⁶⁴. Synaita z jednej strony próbuje ostrzec zbyt łatwo osądzających innych, z drugiej natomiast dać możliwość poprawy postępowania źle czyniącym. Przytacza przykład nawróconego na krzyżu łotra w opozycji do Judasza. Powieszony obok Jezusa łotr dokonywał mordów na ludziach. Przez ludzi został skazany na śmierć, przez umierającego obok Jezusa natomiast, dzięki okazanemu żalowi, został osądzony ku życiu wiecznemu. Judasz, choć był jednym spośród Apostołów Jezusa, to jednak okazał się Jego zdrajcą. Na przykładzie łotra i Judasza Anastazy wykazuje, że do ostatnich chwil życia człowiek ma możliwość przemiany. Zabójca wszedł do królestwa niebieskiego, uczeń

⁵⁹ Por. Anastasius Sinaita, *Oratio de Sacra Synaxis*, PG 89, 848.

⁶⁰ Anastasius Sinaita, *Oratio de Sacra Synaxis*, PG 89, 844: „[...] ἡ μνησικακία δὲ ἄπαντον ἔχει τὸ πάθος φλεγμαῖνον. Καὶ γὰρ καὶ ἀνιστάμενος, καὶ κοιταζόμενος, καὶ προσευχόμενος, καὶ ὀδοιπορῶν, ἄπαντον καὶ ἀδιάλειπτον κέκτηται τὸν ἰὸν ἐν τῇ ἑαυτοῦ καρδίᾳ ὁ τοῦτο τῷ πάθει κατεχόμενος, ὥστε τὸν τοῦτο δεδουλωμένον μήτε χάριτος; Θεοῦ ἀπολαύειν, μήτε ἀφέσεως ἀμαρτημάτων ἀξιούσθαι. Ὅπου γὰρ μνησικακία πεφυτευμένη, ἐκεῖ οὐδὲν ὠφελεῖ, οὐ νηστεία, οὐ προσευχή, οὐ δάκρυα, οὐκ ἐξομολόγησις, οὐ δέησις, οὐ παρθενία, οὐκ ἐλεημοσύνη, οὐκ ἄλλο οὐδὲν ἀγαθόν: πάντα γὰρ καταλύει ἡ μνησικακία ἢ πρὸς τὸν ἀδελφόν”.

⁶¹ Por. Mt 5,23-24.

⁶² Por. Łk 6,37.

⁶³ Por. Anastasius Sinaita, *Oratio de Sacra Synaxis*, PG 89, 844.

⁶⁴ Anastasius Sinaita, *Oratio de Sacra Synaxis*, PG 89, 845: „Ὁ οὖν κρίνων πρὸ τῆς τοῦ Χριστοῦ παρουσίας, Ἀντίχριστός ἐστιν, ὅτι τὸ ἀξίωμα τοῦ Χριστοῦ ἀρπάξει”.

Jezusa poszedł na potępienie⁶⁵. Człowiek, kontynuuje mnich, widzi tylko to, co zewnętrzne, nie dostrzega już żalu i nawrócenia, a przede wszystkim usprawiedliwienia grzesznika przez Boga.

Na koniec wygłoszonej mowy Anastazy sięga do myśli ojców pustyni⁶⁶, przytaczając historię pewnego mnicha i jego metodę na walkę z grzechem obmowy. Ten, chcąc być wolny od grzechów i jakiegokolwiek do nich przywiązania, a także uchronić siebie od osądzania bliźnich, oddał się zupełnej bezczynności, lenistwu i niedbalstwu. Złożony śmiertelną chorobą umierał z radością i dziękczynieniem. Zapytany przez współbraci o przyczynę owej radosnej beztroski umierający odpowiedział, że świadomy jest swojego lenistwa. Ale gdy aniołowie przynieśli i przedstawili mu spis jego grzechów, mnich odpowiedział, że od czasu wstąpienia do klasztoru nikogo ani nie osądził i do nikogo nie żywił żadnej urazy. Z radością zatem i ulgą w sercu pyta, czy słowa Chrystusa „Nie sądźcie, a nie będziecie sądzeni”⁶⁷ oraz „Odpuszczajcie, a będzie wam odpuszczone”⁶⁸ zostaną zastosowane również do niego. Aniołowie, usłyszawszy te słowa, mieli podrzeć spis grzechów zakonnika, który z radością i bez jakiegokolwiek zmartwienia podąży do Chrystusa⁶⁹. Historią radośnie umierającego mnicha oraz krotką doksologią ku czci trójjedynego Boga Anastazy kończy homilię.

Dostrzegając u swoich wiernych niewłaściwe zachowania podczas liturgii, Synaita proponuje, aby podchodząc do uczestniczenia w nabożeństwach, oczyścili wpierw swoje serca i sumienia, co według mnicha jest warunkiem przystąpienia do Stołu Pańskiego. Zdając sobie sprawę z tego, że większość codziennej aktywności wierni spędzają poza sferą sacrum, proponuje, aby wchodząc w jej przestrzeń, wyciszyli się, skupili swoją uwagę na sprawowanych czynnościach liturgicznych oraz podjęli skruczę serca powiązaną z wyznaniem grzechów. Według Synaity elementy te są nieodzowne, aby godnie przystąpić do stołu Słowa i Ciała Chrystusa. Ważnym czynnikiem dla Anastazego stanowi zawiązanie jedności eucharystycznej wspólnoty, zarówno pomiędzy uczestnikami, jak i kapłanem sprawującym czynności liturgiczne. Autentyczność zawiązanej jedności będzie o tyle

⁶⁵ Anastasius Sinaita, *Oratio de Sacra Synaxis*, PG 89, 845: „Ὁ δὲ Ἰουδας ἀπόστολος καὶ μαθητὴς τοῦ Ἰησοῦ, καὶ τῶν γνησίων μαθητῶν καὶ ἐν ὀλίγῳ καιρῷ ἡ ἐναλλαγὴ γέγονεν, ὁ ληστὴς εἰς βασιλείαν, ὁ δὲ μαθητὴς εἰς ἀπώλειαν”.

⁶⁶ Autor przytacza tu apoftegmat dotyczący mnicha Aretasa z Faran. Zob. L. Régnault, *Les Sentences des Pères du désert*, Nouveau Recueil, Solesmes 1977, s. 94.

⁶⁷ Łk 6,37.

⁶⁸ Mt 6,14.

⁶⁹ Anastasius Sinaita, *Oratio de Sacra Synaxis*, PG 89, 849.

prawdziwa, o ile każdy z uczestników zgromadzenia liturgicznego nie będzie żywił w sercu żalu i doznanych krzywd. Przywołując wybrane sceny biblijne, Anastazy sugestywnie wpływa na wyobraźnię swoich słuchaczy.

6. Wnioski

Homilia Anastazego z Synaju dotycząca zgromadzenia liturgicznego zrodziła się z obserwacji wiernych biorących udział w nabożeństwach. Zachowanie i postawy uczestników liturgii skłoniły mnicha do głębszej refleksji nad stanem moralności współczesnych sobie chrześcijan i świadomego przeżywania Eucharystii. Lektura wygłoszonej homilii pozwala wysunąć następujące wnioski. (1) Źródłem rozważań Anastazego jest zarówno Pismo Święte, do którego cytowania często się odwołuje, jak również dorobek wybranych Ojców Kościoła (Jan Chryzostom) oraz myśli ojców pustyni. (2) Analiza moralności współczesnych mu chrześcijan opiera się na wnikliwej obserwacji mnicha. W swojej analizie stosuje lekarską metodę: bada chorobę i jej przyczyny, stawia diagnozę i podaje konkretne środki uzdrowieńcze. (3) Uwagi Anastazego nie koncentrują się tylko na fizycznej sferze zachowania wiernych podczas nabożeństw. Mnich sięga do przyczyn takiego stanu rzeczy, a diagnozując ubóstwo duchowe jemu współczesnych, wskazuje na przewinienia wobec Boga i bliźniego. (4) Wygłoszona homilia stanowi świadectwo duchowej troski Anastazego o powierzonych mu wiernych. (5) Autor, bezpośrednio zwracając się do uczestników nabożeństwa, używa trybu rozkazującego, dzięki czemu postrzegany jest jako duchowy i moralny autorytet, stosowane zaś liczne powtórzenia mają na celu uświadomienie wielkości problemu przezeń poruszanego. (6) Wygłoszona homilia posiada charakter napomnienia, pouczenia i zachęty. Stanowi niewątpliwie duchowy obraz współczesnej Anastazemu wspólnoty chrześcijan, której problemy, poruszone przez synajskiego kaznodzieję, nie pozostają obce i dzisiejszym wyznawcom Chrystusa.

Pastoral Precepts of Anastasius Sinaita Based on the Homily Delivered “Ad sacra Synaxis”

(summary)

The article presents the observations of Anastasius Sinaita on the presence and behavior of his contemporaries during services. Unworthy behavior in a holy place prompts the

monk to deeply reflect on the state of mind and mutual relations of believers in Christ. By showing immoral attitudes, loose morals and the lack of in-depth religious knowledge, the Anastasius Sinaita, referring to the Bible and real-life examples, tries to heal the spiritual disease of his faithful. The homily has an admonishing, moral, didactic and hortative character.

Keywords: Anastasius Sinaita; homily; service; Mass; liturgical gathering

Pastoralne wskazania Anastazego Synaity na podstawie wygłoszonej homilii *Ad sacra Synaxis*

(streszczenie)

Artykuł prezentuje spostrzeżenia Anastazego Synaickiego dotyczące obecności i zachowania wiernych jemu współczesnych podczas nabożeństw. Niegodne zachowanie w miejscu świętym skłaniają mnicha do pogłębionej refleksji nad stanem ducha i wzajemnych relacji wierzących w Chrystusa. Ukazując niemoralne postawy, rozluźnienie obyczajów oraz brak pogłębionej wiedzy religijnej, Synaita, odwołując się do Biblii i przykładów z życia wziętych, stara się uleczyć duchową chorobę swoich wiernych. Homilia posiada charakter upominający, moralno-dydaktyczny oraz hortatywny.

Słowa kluczowe: Anastazy Synaita; homilia; nabożeństwo; Msza; zgromadzenie liturgiczne

Bibliografia

Źródła

Anastasius Sinaita, *Oratio de Sacra Synaxi*, PG 89, 825-849.

Opracowania

Anastaios Sinaites. Byzantinisches Christentum in den ersten Jahrzehnten unter arabischer Herrschaft, t. 1-2, red. K.-H. Uthemann, Berlin – Boston 2015.

Anastasioi Sinaitae Quaestiones et responsiones, red. M. Richard – J.A. Munitiz, Turnhout – Leuven 2006.

Anastasioi Sinaitae Sermones duo in constitudinem hominis secundum imaginem Dei, necnon opuscula adversus monotheletas, red. K.-H. Uthemann, Turnhout – Leuven 1985.

Anastasioi Sinaitae Viae Dux, red. K.-H. Uthemann, Turnhout – Leuven 2006.

Beck H.B., *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959.

Congourdeau M.-H., *Médecine et théologie chez Anastase le Sinaïte, médecin, moine et didascale*, w: *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, red. V. Boudon-Millot – B. Pouderon, Paris 2005, s. 287-298.

- Erotapokriseis: Early Christian Question-and-Answer Literature in Context: Proceedings of the Utrecht Colloquium, 13-14 October 2003*, red. A. Volgers – C. Zamagni, Leuven – Paris – Dudley 2004.
- Haldon J.F., *The works of Anastasius of Sinai: a key source for the history of seventh-century east Mediterranean society and belief*, w: *The Early Medieval Near East: Problems in the Literary Source Material*, t. 1, red. A. Cameron – L. Conrad, Princeton 1992, s. 107-147.
- Hiéromoine Nicolas (Molinier), *Anastase le Sinaïte, Trois Homélie*s, Paris 2013.
- Kumpfmüller J.B., *De Anastasio Sinaita*, Würzburg 1865.
- Munitiz J.A., *Anastasios of Sinai: Speaking and Writing to the People of God, w: Preacher and Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, red. M.B. Cunningham – P. Allen, Leiden 1998, s. 227-245.
- Piasecki D., *Mysterium mortis w ujęciu Anastazego Synaity*, „Vox Patrum” 75 (2020) s. 415-429.
- Régnauld L., *Les Sentences des Pères du désert*, Nouveau Recueil, Solesmes 1977.
- Sakkos S.N., *Peri Anastasiōn Sinaitōn*, Thessalonika 1964.
- Spáčil T., *La teologia di S. Anastasio Sinaita*, „Bessarione” 38 (1922) s. 157-178.
- Stawiszyński W., *Bibliografia patrystyczna 1901-2016*, Tyniec – Kraków 2017.
- Studien zu Anastasios Sinaites. Mit einem Anhang zu Anastasios I. von Antiochien*, red. K.-H. Uthemann, Berlin – Boston 2017.

Ks. Paweł Rabczyński¹

Święta Anna w apokryfach Nowego Testamentu

Teologia katolicka, dawniej i dziś, podejmuje problematykę świętości człowieka. Wyrazem tego zainteresowania jest rozwój hagiologii, która posiada niezwykłą zdolność akomodacyjną, wypracowując wciąż nowe modele świętości dostosowane do panującej sytuacji kulturowej i cywilizacyjnej². W życiu osób obdarzonych przez Kościół tytułem świętego, ale także w całej rzeszy bezimiennych, oficjalnie niekanonizowanych, jak w zwierciadle odbija się obraz konkretnego momentu dziejowego. W ich codziennym postępowaniu, podejmowanych decyzjach, wyborach moralnych można wyczytać klimat epoki, jej charakterystyczne cechy, a także wyzwania, które dana epoka niosła dla chrześcijaństwa. Święci mówią bardzo dużo o świecie, w którym żyli, oraz o ludzkiej egzystencji konfrontowanej nieustannie z ewangelicznym wezwaniem do doskonałości³: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5,48). Trzeba koniecznie dodać, że święci mówią także dużo o Bogu, o Jego obrazie w swych duszach i o Jego atrybutach, które rozpoznali i zinterioryzowali.

Skoro świętość jest owocem włączenia się człowieka w misterium Chrystusa⁴, to należy podkreślić szczególną więź chrześcijanina z osobą

¹ Ks. dr hab. Paweł Rabczyński, prof. UWM, pracownik Katedry Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Nauk Biblijnych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; e-mail: pawel.rabczynski@uwm.edu.pl; ORCID: 0000-0002-8732-7019.

² Zob. I. Werbiński, *Hagiologia a inne dyscypliny naukowe*, „Studia Nauk Teologicznych” 1 (2006) s. 151-166; *Święci w wierze, tradycji, literaturze i sztuce. Inspiracje do badań hagiologicznych*, red. K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2017.

³ Mimo że autor jest świadomy różnic terminologicznych między świętością a doskonałością, to jednak idąc za sugestiami zawartymi w dokumentach II Soboru Watykańskiego, uważa pojęcie świętości za bliskoznaczne z pojęciem doskonałości. Zob. A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego w świetle Soboru Watykańskiego II*, opr. M. Chmielewski, Ząbki 2000, s. 83-86.

⁴ Zob. Słomkowski, *Teologia życia duchowego w świetle Soboru Watykańskiego II*, s. 83-103.

wcielonego Syna Bożego. Święci wskazują na Jezusa i do Niego prowadzą. I choć brzmi to paradoksalnie, śmiało można stwierdzić, że dzięki świętym lepiej poznajemy Zbawiciela w Jego bóstwie, a przede wszystkim w człowieczeństwie. Dotyczy to szczególnie tych świętych, którzy należeli do ziemskiej rodziny Jezusa. Poświadczają oni historyczność osoby Chrystusa i Jego zanurzenie w ludzkich dziejach. Uwiarygadniają Jezusa Chrystusa jako prawdziwego człowieka⁵. Wśród tego grona pierwsze miejsce zajmuje oczywiście Najświętsza Maryja Panna – Matka Pana, ale także jej rodzice, którym tradycja apokryficzna nadała imiona Joachim i Anna⁶. W ich domu, jak zauważył Benedykt XVI, dojrzało największe w dziejach zbawienia powołanie, powołanie do bycia Matką Boga-człowieka⁷.

Celem niniejszego opracowania jest ukazanie postaci św. Anny, matki Najświętszej Maryi Panny, w apokryfach Nowego Testamentu. Sięgnięcie do tego źródła wydaje się sensowne wobec milczenia o postaci w księgach kanonicznych. Apokryfów, mimo zawartych w nich ewidentnych błędów doktrynalnych, nie wolno lekceważyć. Dziś coraz częściej podkreśla się ich znaczenie przy rekonstrukcji najstarszej tradycji chrześcijańskiej. Są one świadectwem rozwoju teologicznej świadomości wyznawców Chrystusa i – obok innych pism starochrześcijańskich – równoprawnymi źródłami poznania teologicznego⁸. Realizacji celu posłuży krytyczna analiza wybranych tekstów apokryficznych.

Autor ma nadzieję, że artykuł stanie się jednym z elementów odpowiedzi na pytanie, które w Ewangelii Janowej Piłat postawił Jezusowi („skąd Ty jesteś?” – J 19,9). Nie jest to zagadnienie nieistotne, ponieważ pytanie o pochodzenie Jezusa, Jego historyczność (człowieczeństwo) prowadzi bezpośrednio do pytania o Jego tożsamość i posłannictwo (boskość)⁹. Jak

⁵ Zob. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, Poznań 2005, nr 22: „On sam bowiem, Syn Boży, poprzez wcielenie zjednoczył się w pewien sposób z każdym człowiekiem. Ludzkimi rękami wykonywał pracę, ludzkim umysłem myślał, ludzką wolą działał, ludzkim sercem kochał. Zrodzony z Maryi Dziewicy stał się prawdziwie jednym z nas, podobny do nas we wszystkim z wyjątkiem grzechu”.

⁶ Zob. J. Jezierski, *Maryja początkiem nowego świata. Zarys mariologii katolickiej*, Kraków 2012, s. 11.

⁷ Zob. Benedykt XVI, *Bądźcie uczniami Chrystusa i głosście go ludziom. Homilia podczas niesporów i spotkania z seminarzystami oraz osobami konsekrowanymi*, Bazylika św. Anny w Altötting, 11.09.2006, „L'Osservatore Romano” 11 (2006) s. 21.

⁸ Zob. *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, cz. 1: *Fragmenty. Narodzenie i dzieciństwo Maryi i Jezusa*, red. M. Starowieyski, Kraków 2009, s. 51-53.

⁹ Zob. J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, tł. W. Szymona, Kraków 2012, s. 9-23.

już wspomniano, Ewangelie nie przekazały o matce Maryi żadnej wiadomości. Milczenie Nowego Testamentu dopełnia literatura apokryficzna, głównie Protoewangelia Jakuba¹⁰ i Ewangelia Pseudo-Mateusza¹¹.

1. W *Protoewangelii Jakuba*

Protoewangelia Jakuba (*Protevangelium Iacobi*) zaliczana jest do zbioru apokryfów nazywanych Ewangeliami dzieciństwa. Przedstawiają one w sposób obrazowy narodziny i dzieciństwo Maryi oraz narodziny i dzieciństwo Jezusa do około dwunastego roku życia. Tytuł tego chrześcijańskiego midraszu maryjnego pochodzi od Wilhelma Postela, który w 1552 roku wydał w przekładzie łacińskim jego grecki rękopis. Oryginał został zatytułowany *Narodzenie Maryi. Apokalipsa Jakuba*. Intitulacja wskazuje na autorstwo Jakuba Młodszeo, brata Pańskiego. Niemniej jednak badania potwierdzają, że dzieło powstało w drugiej połowie II wieku, a jego autor należał do kręgu judeochrześcjan. Najstarszy zachowany rękopis *Protoewangelii Jakuba* datuje się na III wiek¹². Marek Starowieyski wyróżnia poczwórny cel dzieła: apologetyczno-chrystopologiczny¹³, dogma-

¹⁰ W niniejszym artykule korzysta się z: *Protevangelium Iacobi, Protoewangelia Jakuba*, tł. i opr. M. Starowieyski, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, cz. 1: *Fragmenty. Narodzenie i dzieciństwo Maryi i Jezusa*, red. M. Starowieyski, Kraków 2009, s. 268-290.

¹¹ W niniejszym artykule korzysta się z: *Pseudo-Matthaei Evangelium, Ewangelia Pseudo-Mateusza*, tł. K. Obrycki, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, cz. 1: *Fragmenty. Narodzenie i dzieciństwo Maryi i Jezusa*, red. M. Starowieyski, Kraków 2009, s. 293-316.

¹² Zob. *The Apocryphal Gospels. Texts and Translations*, red. B. Ehrman – Z. Pleše, New York 2011, s. 42-48; O. Cullmann, *The Protoevangelium of James*, w: *New Testament Apocrypha*, t. 1, red. W. Schneemelcher, Louisville 1991, s. 421-438; J.K. Elliott, *The Apocryphal New Testament*, Oxford 1993, s. 48-67; *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1, cz. 2: *Ewangelie apokryficzne*, red. M. Starowieyski, Lublin 1980, s. 175-207; B. Altaner – A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, tł. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 203-204.

¹³ Celsus twierdził, że Jezus był zrodzony z cudzołóstwa, z ubogiej prądki pochodzącej z podłego rodu, a Jego narodziny nastąpiły w ukryciu. *Protoewangelia Jakuba* zawiera apologię Jezusa. Z dzieła dowiadujemy się, że Jezus pochodził ze znakomitej i bogatej rodziny, z rodu Dawida, a Jego Matka była dziewicą i pełniła posługę tkacką w świątyni.

tyczny¹⁴, egzegetyczny¹⁵ i biograficzny¹⁶. Dla niniejszego opracowania najważniejszy będzie ten ostatni. Fabuła utworu opiera się na Mateuszowym i Łukaszkowym opisie dzieciństwa Jezusa. Treść została podzielona na 25 rozdziałów. O popularności i znaczeniu *Protoewangelii Jakuba* świadczą jej liczne greckie rękopisy (IV-XVI wiek) oraz fakt, że stała się ona podstawą innych utworów maryjnych (apokryfów, m.in. *Ewangelia Pseudo-Mateusza*, homilii, żywotów, dzieł pobożnościowych), inspiracją dla powstającej ikonografii chrześcijańskiej oraz źródłem dla liturgii (święto ofiarowania w świątyni)¹⁷.

Autor *Protoewangelii Jakuba* mówi o rodzicach Maryi w kontekście jej narodzin (część pierwsza utworu jest zatytułowana *Narodziny Maryi*). Na samym początku apokryfu dowiadujemy się, że noszą oni imiona Joachim i Anna. Są ludźmi zamożnymi i hojnymi, szanowanymi przez otoczenie. Mnogość dóbr jest znakiem błogosławieństwa Bożego. Niestety małżonkowie nie mają potomstwa. Bezpłodność jest znakiem przekleństwa¹⁸. Ból Anny spowodowany bezdzietnością autor dzieła porównuje do żałoby: „Żona jego Anna dwakroć odśpiewała pieśń żałobną i dwakroć odprawiła zawołanie mówiąc: Będę oplakiwała moje wdowieństwo i będę oplakiwała moją bezdzietność”¹⁹.

Anna czuła się bardzo upokorzona przez Boga i skazana na niesławę wobec ludzi, czego wyrazem jest wypowiedziane sześciokrotnie „Biada mi!”²⁰. Charakterystyczne jest pierwsze: „Biada mi! Któż mnie zrodził, jakież łono mnie wydało? Zostałam bowiem zrodzona przeklętą wobec synów Izraela. Bo stałam się przedmiotem obelg, zelżona, wyszydzono mnie i wygnano ze świątyni Pana, Boga mego”²¹.

¹⁴ Maryja jest ukazana jako dziewica przed, w czasie i po urodzeniu Jezusa. *Protoewangelia Jakuba* poświadcza, że już w II wieku istniała archaiczna mariologia, a także pobożność maryjna o wyraźnym rysie chrystologicznym. Zob. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tł. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 363-365; E. Adamiak, *Traktat o Maryi*, w: *Dogmatyka*, t. 2, red. E. Adamiak – A. Czaja – J. Majewski, Warszawa 2006, s. 92-94.

¹⁵ Posługując się metodologią midraszu, autor uczy interpretacji poszczególnych tekstów Starego i Nowego Testamentu. Łączy je i wyjaśnia jedne przez drugie. Wskazuje tym samym na ich jedność.

¹⁶ Autor odpowiada na zainteresowanie chrześcijan postacią Matki Jezusa.

¹⁷ Zob. *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, cz. 1, s. 266-268.

¹⁸ *Proteuangelium Iacobi* 1, 1-4.

¹⁹ *Proteuangelium Iacobi* 2, 1.

²⁰ *Proteuangelium Iacobi* 3, 1-3.

²¹ *Proteuangelium Iacobi* 3, 1.

Stan poniżenia zostaje spotęgowany w utworze przez aluzję o jej pochodzeniu z królewskiego rodu. Mimo strapienia Anna nie złorzeczy Stwórcy, lecz żarliwie modli się o potomstwo, przypominając wielkie dzieła Boże: „Panie ojców moich, pobłogosław mi i wysłuchaj modlitwę moją tak, jak pobłogosławiłeś Sarę i dałeś jej syna – Izaaka”²². Modlitwa Anny została wysłuchana. Bóg posyła do niej anioła Pańskiego, który uroczysto ogłasza: „Anno, Anno. Wysłuchał Pan Bóg modlitwę twoją. Poczniez i porodzisz, a potomstwo twoje będzie przepowiadane po całej ziemi”²³. Zaskoczona i rozradowana kobieta odpowiada: „Na Boga żywego, czy zrodzę chłopca, czy dziewczynkę, zawiode ją w darze Panu, Bogu mojemu, i [dziecko to] będzie Mu służyło po wszystkie dni swego żywota”²⁴.

Następnie do Anny przybywają inni dwaj zwiastuni, którzy informują ją o ukazaniu się anioła Pańskiego także Joachimowi. Słowa wypowiedziane do męża są bardzo charakterystyczne: „Joachimie, Joachimie, wysłuchał Pan Bóg twoją modlitwę. Zstąp stąd! Oto bowiem żona twoja Anna poczęła w swoim łonie”²⁵. Przywołana wypowiedź wskazuje na dziewicze poczęcie przez Annę (w Bizancjum w VIII wieku było obchodzone takie święto). Joachim opuszcza więc pustynię, gdzie przebywał od dłuższego czasu zajęty doglądaniem swych stad, wraca pośpiesznie do domu, nakazując pasterzom przygotowanie zwierząt na ofiarę dziękczynną dla Pana Boga, kapłanów, rady starszych i całego ludu. Scena dialogu anioła Pańskiego z Anną jest zbudowana na wzór zwiastowań biblijnych: narodzin Samsona (Sdz 13), Samuela (1Sm 1), zwiastowania Zachariaszowi (Łk 1) i Maryi (Łk 1)²⁶.

Z dalszych wersetów apokryfu dowiadujemy się, że Anna urodziła dziecko w siódmym miesiącu. Przedwczesny poród jest znakiem świętości. Dziewczyńce nadała imię Maryja:

W siódmym zaś miesiącu porodziła Anna i rzekła do położnej: Co porodziłam? I rzekła położna: Dziewczynkę. I rzekła Anna: W tym dniu dusza moja została wywyższona. I ułożyła ją [dziewczynkę]. Gdy zaś wypełniły się dni, została oczyszczona Anna ze swej nieczystości i poczęła piersią karmić dziecko, i nazwała je imieniem Maryja²⁷.

²² *Protevangeliium Iacobi* 2, 4.

²³ *Protevangeliium Iacobi* 4, 1.

²⁴ *Protevangeliium Iacobi* 4, 1.

²⁵ *Protevangeliium Iacobi* 4, 2.

²⁶ *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, cz. 1, s. 270, przyp. 37.

²⁷ *Protevangeliium Iacobi* 5, 2.

Trzeba zauważyć, że Anna zaczyna karmić córkę dopiero po swym oczyszczeniu. Autor dzieła chce w ten sposób podkreślić czystość rytualną Maryi.

W części *Dzieciństwo Maryi* została ukazana wielka troska Anny o zachowanie doskonałości (czystości rytualnej) swej córki. Matka zabraniała stąpać jej po ziemi, zanim nie zostanie ofiarowana w świątyni Pańskiej. Nie pozwalała na spożywanie czegokolwiek skalanego lub nieczystego. Mogły ją piastować jedynie dziewice hebrajskie. Gdy Maryja ukończyła rok życia, Joachim wyprawił wielką ucztę, zaniósł ją arcykapłanom, a oni przedstawili dziewczynkę Bogu, prosząc o Jego obfite błogosławieństwo. Po tej czynności rozradowana Anna przeniosła córkę do prowizorycznej świątyni, którą uczyniła w swojej sypialni i tam wyśpiewała pieśń dziękczynną:

Pieśń świętą zaśpiewam Panu, Bogu mojemu, gdyż nawiedził mnie i zdjął ze mnie szyderstwa moich nieprzyjaciół. I dał mi Pan Bóg owoc mojej sprawiedliwości, choć jedyny, jednak znaczący wiele w Jego oczach. Któż oznajmi synom Rubena, że Anna karmi mlekiem? Słuchajcie, słuchajcie dwanaście plemion Izraela: Oto Anna karmi mlekiem!²⁸

Prezentacja (ofiarowanie) Maryi w Świątyni dokonała się po ukończeniu przez nią trzech lat. Według apokryfu to Anna nalegała na Joachima, aby zaczekać z tym obrzędem. Uroczystemu wprowadzeniu Maryi do Świątyni towarzyszył pochód dziewczyc z zapalonymi kagankami, przyjęcie przez kapłana oraz jego pocałunek, a także prośba o błogosławieństwo Najwyższego. Kapłan wypowiedział przy tym prorocstwo o Maryi: „Pan Bóg wywyższy twe imię pośród wszystkich narodów. Na tobie w dniach ostatecznych ukaże Pan zbawienie synom Izraela”²⁹. W scenie ofiarowania trzyletniej Maryi w Świątyni po raz ostatni w utworze pojawia się postać Anny. Rodzice ustępują miejsca osobie ważniejszej, która teraz będzie dominować w apokryfie. Autor żegna się z Anną i Joachimem enigmatycznymi słowami: „I rodzice jej odeszli podziwiając, chwając i sławiąc Pana Boga wszechwładnego za to, że nie zwróciła się przeciw nim. A Maryja przebywała w świątyni Pańskiej i żyła jak gołąbka, i otrzymywała pokarm z rąk anioła”³⁰.

Apokryf *Protoewangelia Jakuba* wyraźnie podkreśla dziewictwo Anny, jej świętość i rytualną czystość. Uwypuklony cudowny poród córki miał w zamiśle autora odpowiadać godności Maryi i bóstwu jej Syna. Obraz św.

²⁸ *Proteuangelium Iacobi* 6, 3.

²⁹ *Proteuangelium Iacobi* 7, 2.

³⁰ *Proteuangelium Iacobi* 8, 1.

Anny w tym utworze jest malowany w kluczu mariologii chrystologicznej, choć jeszcze nie w pełni dojrzałej, ale już noszącej wyraźne rysy chrystoprototypiczne. Tak jak doskonałość i nadzwyczajne przymioty Maryi mają swoje źródło w podobieństwie do Chrystusa, tak nieskazitelność Anny ma swój wzór w jej podobieństwie do córki – Matki Pana. Maryja i Anna poczynają w sposób dziewiczy, a więc nadnaturalny. Ich macierzyństwo jest więc nadprzyrodzone. Wymowa *Protoewangelii Jakuba* jest jednoznaczna: obie pozostają do końca swych ziemskich dni wolnymi od wszelkiej skazy. Wielkość i godność Maryi oraz Anny opiera się na ich dziewiczym macierzyństwie.

2. W Ewangelii Pseudo-Mateusza

Tytuł dzieła *Ewangelia Pseudo-Mateusza* (*Pseudo-Matthaei Evangelium*) pochodzi od Konstantina von Tischendorfa i jako taki powszechnie przyjął się w nauce. Pierwotny tekst apokryfu, który prawdopodobnie brzmiał *Narodziny Maryi*, pochodzi z VI wieku, jego najstarsze rękopisy natomiast datuje się na IX wiek. Utwór jest napisany dość prymitywną łaciną. Liczy 24 rozdziały. Dzieło powstało prawdopodobnie w Galii, a jego autor należał do kręgu rodzącego się monastycyzmu benedyktyńskiego. Świadczą o tym obecne w tekście aluzje do *Reguły św. Benedykta*. Mimo że apokryf nie był popularny w średniowieczu, to jednak nawiązują do niego dwa wielkie zbiory hagiograficzne z XIII wieku: Wincentego z Beauvais i Jakuba de Voragine. Pierwsza część dzieła (rozdz. 1-17), która jest przedmiotem analiz niniejszego artykułu, zasadniczo opiera się na łacińskiej parafrazie *Protoewangelii Jakuba*. Zawiera jednak inne, nowe elementy teologiczne, wychodząc w ten sposób naprzeciw mariologii czasów karolińskich. W *Protoewangelii Jakuba* dziewictwo Maryi posiada wyraźny rys chrystologiczny (Maryja jest ukazana jako dziewica przed, w czasie i po urodzeniu Jezusa), w *Ewangelii Pseudo-Mateusza* natomiast, gdzie do głosu dochodzi koloryt antropologiczny, nosi znamię monastycyzmu (Maryja wraz z innymi mniszkami składa śluby wieczystego dziewictwa). Apokryf przedstawia Maryję jako wzór życia zakonnego³¹.

³¹ Zob. D.R. Cartlidge – J.K. Elliott, *Art and the Christian Apocrypha*, London 2001, s. 21-46; *Libri de Nativitate Mariae. Pseudo-Matthaei Evangelium, textus et commentarius*, red. R. Beyers – J. Gijssels, Turnhout 1997; *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, cz. 1, s. 291-293.

Pierwszy rozdział apokryfu poprzedzony jest wstępem zwanym *Trinubium Annae* (*Potrójne małżeństwo Anny*). Dowiadujemy się z tego krótkiego tekstu, że Anna miała kolejno trzech mężów: Joachima, Kleofasa i Salome, a z każdym z nich miała córkę, której nadała imię Maria. Fragment wymienia także krewnych Anny:

Anna i Emeria były siostrami. Emeria urodziła Elżbietę, matkę Jana Chrzciciela, Anna natomiast miała trzech mężów: Joachima, Kleofasa i Salome. Z Joachima Anna zrodziła Maryję, Matkę Chrystusa. Po śmierci Joachima poślubiła Kleofasa, z którego miała córkę imieniem Maria nazywaną Kleofasową; Kleofas zaś jako ojciec, oddał swemu bratu, Józefowi, Maryję, Matkę Chrystusa, która była jego pasierbicą (*filiastra*); swoją zaś córkę, którą zrodził z Anny, dał za żonę Alfeuszowi, z której narodził się Jakub i drugi syn Józef, stąd nazwany Jakubem Alfeuszowym. Gdy zaś umarł Kleofas, Anna po raz trzeci poślubiła męża imieniem Salome, któremu zrodziła trzecią córkę, także nazwaną Marią. Ta zaś poślubiła Zebedeusza. Z niej narodził się Jakub Większy i Jan Ewangelista. [Hieronim zaś w kazaniu „O dniu Paschy” mówi to samo, pisząc: „Czytamy, że w ewangelii były cztery Marie: jedna – Matka Zbawiciela, druga Jego ciotka (*matertera*) nazywana Marią Kleofasową, trzecia Maria – matka Jakuba i Józefa, czwarta – Maria Magdalena, choć inni twierdzą, że była to matka Jakuba i Józefa, a była tylko jej ciotką”]³².

Korpus dzieła rozpoczyna się od przedstawienia Joachima, męża Anny, jako człowieka sprawiedliwego. Według autora apokryfu był on „pasterzem swoich owiec i człowiekiem bojącym się Pana w prostocie swojej”. Wszystkie swe dochody dzielił na trzy części: jedną przeznaczał dla ubogich (wdów, sierot, podróżnych, pielgrzymów), drugą obdarowywał ludzi zajmujących się służbą Bożą, a trzecią dla siebie i swych domowników. Bóg mu błogosławił i pomnażał jego trzody. W wieku dwudziestu lat wziął za żonę Annę. Ojcem Anny był Isachar pochodzący podobnie jak Joachim z rodu Dawida. W ciągu dwudziestu lat małżeństwa Anna nie wydała na świat potomstwa³³.

Pewnego razu świątynny pisarz imieniem Ruben wygnał Joachima ze świątyni, oznajmiając, że nie godzi się, aby człowiek bez potomka w Izraelu, czyli pozbawiony błogosławieństwa Pańskiego, składał ofiary Bogu. Zawstydzony nie powrócił do domu, lecz udał się w góry do swych

³² *Pseudo-Matthaei Evangelium, Trinubium Annae.*

³³ *Pseudo-Matthaei Evangelium* 1, 1-2.

stad. Przez pięć miesięcy Anna nie miała żadnej wiadomości o swym małżonku i dlatego podczas modlitwy płakała spodziewając się najgorszego – śmierci Joachima. Nie mogła pogodzić się także z bezdzietnością, co skłaniało ją do zanoszenia jeszcze żarliwszych prośb: „Ty wiesz, Panie, że od początku małżeństwa złożyłam ślub, iż jeżeli dasz mi syna lub córkę, ofiaruję je Tobie w tym świętym przybytku”³⁴. Bóg szybko odpowiedział na wołanie Anny. Nagle stanął przed jej obliczem anioł Pański i powiedział do niej: „Nie bój się, Anno, ponieważ w planach Bożych jest twój potomek, a dziecko, które się z ciebie narodzi, wzbudzi podziw po wszystkie czasy aż do końca świata”³⁵. Anna przestraszyła się słów posłańca, padła jak nieżywa na swoje łożo i dzień i noc trwała na modlitwie. W tym samym czasie Joachim miał wizję anioła, który zachęcał go do powrotu do swej żony. Kiedy on się wahał ze względu na odrzucenie i wzgardzenie w świątyni, Boży posłaniec rzekł:

Jestem aniołem Bożym. Ukazałem się twojej żonie dzisiaj, kiedy płakała i modliła się, i pocieszyłem ją. Wiedz, że ona poczęła ci córkę z nasienia twego. Ona zaś będzie świątynią Boga i Duch Święty spocznie na niej; będzie błogosławiona ponad wszystkimi świętymi niewiastami, tak że nikt nie będzie mógł powiedzieć, iż była taka przed nią, a i po niej nie pojawi się na tym świecie żadna jej podobna. Zejdź więc z gór i wracaj do małżonki twej, a znajdziesz ją brzemienną. Wzbudził bowiem Bóg potomstwo z niej i uczynił ją matką wiecznego błogosławieństwa³⁶.

Nazajutrz niezdecydowanemu Joachimowi ponownie ukazuje się anioł, tym razem we śnie. Ponagla go słowami:

Jestem aniołem, którego Bóg wyznaczył ci na stróża. Bez obawy zejdź z gór i wracaj do Anny, ponieważ uczynki miłosierdzia, które ty i twoja żona Anna spełnialiście, zostały zaniesione przed oblicze Najwyższego. Wam został dany taki potomek, jakiego od początku ani prorocy, ani święci nie mieli i nigdy mieć nie będą³⁷.

Małżonka wybiegła naprzeciw powracającego męża do bramy miejskiej. Kiedy zobaczyła Joachima, Anna podziękowała Bogu słowami:

³⁴ *Pseudo-Matthaei Evangelium* 2, 2.

³⁵ *Pseudo-Matthaei Evangelium* 2, 3.

³⁶ *Pseudo-Matthaei Evangelium* 3, 2.

³⁷ *Pseudo-Matthaei Evangelium* 3, 4.

„Byłam wdową, a oto już nie jestem, byłam niepłodną, a oto już poczęłam”, co wywołuje powszechną radość wszystkich sąsiadów i znajomych, a także „cały kraj i sąsiednie krainy cieszyły się z tej wieści”³⁸.

Podobnie jak w *Protoewangelii Jakuba* Anna nadaje dziecku imię Maryja. W trzecim roku życia razem z mężem prezentuje córkę w świątyni Pańskiej i pozostawia tam ją na wyłączną służbę Bogu. Maryja dołącza do grona dziewic. Nie tęskni za rodzicami, nie szuka ich. Wzbudza tym podziw pośród kapłanów i całego ludu Izraela. Ochotnie przyjmuje zasady życia świątynnego, które są tu ukazane na wzór *Reguły* św. Benedykta. Trzyletnia dziewczynka jest wzorem dla starszych dziewic: „ochotna w czuwaniach, biegła w prawie Bożym, uniżona w pokorze, rozmiłowana w psalmach Dawidowych, wdzięczna w miłości, skromna w czystości, niedościgniona we wszelkiej cnocie”³⁹. Po ofiarowaniu Maryi na służbę w świątyni apokryf nie wspomina już o Joachimie i Annie.

Na podkreślenie zasługuje, że według *Ewangelii Pseudo-Mateusza* Maryja jest zrodzona naturalnie, z obojga małżonków, w przeciwieństwie do *Protoewangelii Jakuba*, która wskazuje na dziewicze poczęcie przez Annę. Kolejna różnica dotyczy czasu narodzenia matki Pana. W pierwszym apokryfie było to siedem miesięcy od zwiastowania Annie, natomiast w omawianym – po dziewięciu miesiącach. Tak więc *Ewangelia Pseudo-Mateusza* podkreśla ludzkie macierzyństwo Anny. Oprócz perspektywy chrystologicznej w utworze pojawia się nowa – antropologiczna. Anna jest w pełni człowiekiem, jedną z kobiet, która poczyła, tak jak inne, w naturalny sposób. Takie spojrzenie na świętą ma swoje źródło w mariologii o nachyleniu antropologicznym wypuklającej wspólne wszystkim kobietom człowieczeństwo oraz powołanie do bycia żoną i matką. Jan Paweł II uwydatnił znaczenie ludzkiego wymiaru macierzyństwa Maryi i Anny, wskazując na fakt, że Syn Boży stał się człowiekiem dlatego, że Maryja stała się Jego matką, ona sama natomiast nauczyła się być matką od swojej matki. Tajemnica wcielenia nie byłaby w pełni zrozumiała bez przyjęcia ludzkiej genealogii macierzyństwa⁴⁰. Wielkość i godność Maryi oraz Anny zyskuje w *Ewangelii Pseudo-Mateusza* nowy argument – ludzkie macierzyństwo. Zarówno w pierwszym, jak i w drugim apokry-

³⁸ *Pseudo-Matthaei Evangelium* 3, 5.

³⁹ *Pseudo-Matthaei Evangelium* 6, 2.

⁴⁰ Zob. Jan Paweł II, *Homilia w czasie nieszpórów maryjnych*, Góra Świętej Anny, 21.06.1983, nr 4, w: <https://www.ekai.pl/dokumenty/homilia-w-czasie-nieszporow-maryjnych-gora-swietej-anny/> (dostęp: 28.05.2021).

fie, mimo różniących je akcentów teologicznych, Anna zostaje ukazana jako wzór żony i matki⁴¹.

3. W innych utworach

Postać św. Anny, matki Najświętszej Maryi Panny, jest obecna epizodycznie także w innych apokryfach Nowego Testamentu. Zazwyczaj przywoływana jest tam, gdzie autor opisuje wydarzenie narodzenia matki Pana. W sposób naturalny wspomniani są wtedy jej rodzice.

Na większą uwagę zasługuje niewielkie dzieło zatytułowane *Księga o narodzeniu świętej Maryi (Libellus de Nativitate Sanctae Mariae)*⁴². Liczy ono dziesięć rozdziałów. Pierwsze osiem rozdziałów w całości opiera się na *Ewangelia Pseudo-Mateusza*. Łacina apokryfu jest bardziej wyszukana od swego pierwowzoru. Tekst został przeredagowany stylistycznie i teologicznie. Jest odbiciem mariologii epoki karolińskiej. Choć autor utworu jest nieznan, to jednak można domniemywać, że wywodzi się z kręgu monastycyzmu galijskiego IX-X wieku. Zna dobrze egzegezę biblijną i można go uznać za wytrawnego teologa swoich czasów. Wypada zaznaczyć, że omawiany apokryf był utworem bardzo popularnym i odegrał dużą rolę w rozwoju pobożności i ikonografii maryjnej. Świadczy o tym około 130 rękopisów, obecność w kaznodziejstwie, legendariach, przede wszystkim u Wincentego z Beauvais i Jakuba de Voragine. *Księga o narodzeniu świętej Maryi* cieszyła się uznaniem Zakonu Kaznodziejskiego, była przez niego często przywoływana i została wykorzystana w oficjalnym lekcjonarzu dominikańskim⁴³.

Z apokryfu dowiadujemy się, że rodzina Joachima wywodziła się z Galilei, z miasta Nazaret, ród Anny natomiast pochodził z Betlejem. Rodzice Maryi byli ludźmi prostymi i prawymi. Odznaczeni pobożnością i nienagannym zachowaniem przed ludźmi. Żyli ze sobą w nienagannym małżeństwie, lecz nie posiadali dzieci. Złożyli ślub Bogu, że jeśli da im potomka, to przeznaczą go na służbę Panu⁴⁴. W dalszej części utworu

⁴¹ Zob. M. Wojtowicz, *Święta Anna – ideał żony i matki w starożytnym i staropolskim piśmiennictwie apokryficznym*, „Prace Literaturoznawcze” 4 (2016) s. 87-98.

⁴² W niniejszym artykule korzysta się z: *Libellus de Nativitate Sanctae Mariae, Księga o narodzeniu świętej Maryi*, tł. K. Obrycki, opr. M. Starowieyski, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne, cz. 1: Fragmenty. Narodzenie i dzieciństwo Maryi i Jezusa*, red. M. Starowieyski, Kraków 2009, s. 331-341.

⁴³ Zob. *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne, cz. 1*, s. 331.

⁴⁴ *Libellus de Nativitate Sanctae Mariae* 1, 1-6.

opisane jest objawienie anioła Pańskiego, którego doświadczył Joachim. Posłaniec wygłasza mężowi Anny jakby wykład o roli niepłodności w planach Bożych, który kończy słowami:

Anna, żona twoja, porodzi ci córkę i nazwiesz ją imieniem Maryja. Będzie ona, jak ślubowaliście, od młodości poświęcona Panu i już w łonie matki zostanie napełniona Duchem Świętym. Niczego nieczystego nie będzie jeść ani pić, ani nie będzie przebywać pośród ludu, lecz w świątyni Pańskiej, aby o nic zdrożnego jej nie podejrzewano, ani posądzono. A po upływie pewnego czasu, jak cudownie sama urodzi się z niepłodnej, tak jeszcze cudowniej, jako dziewica, porodzi Syna Najwyższego, który nazwany będzie Jezusem. On zgodnie ze swym imieniem będzie Zbawicielem wszystkich narodów⁴⁵.

Podobnej wizji anioła Pańskiego doświadcza Anna. Posłaniec zwraca się do niej słowami, które przypominają zwiastowanie Maryi:

Nie bój się, Anno, i nie sądz, że zjawą jest to, co widzisz. Ja bowiem jestem aniołem, który zaniósł przed oblicze Pana modlitwy i jałmużnę waszą. A teraz zostałem posłany do was, abym zwiastował wam narodzenie córki, która, nazwana Maryją, będzie błogosławiona nad wszystkie niewiasty. Ona, zaraz od narodzenia napełniona łaską Pańską, przez trzy lata swego dzieciństwa pozostanie w domu rodzinnym. Następnie zaś oddana na służbę Panu nie opuści świątyni, aż osiągnie wiek używania rozumu, modląc się i poszcząc, dniem i nocą służyć tam będzie Bogu. Będzie stronić od wszelkiej nieczystości, mężatek nigdy nie pozna, i sama, jak żadna inna przed nią, nie mając poprzedniczki, bez wszelkiej zmazy, bez męża, jako dziewica porodzi syna, jako służebnica zrodzi Pana – tego, który łaską, imieniem i czynem zbawi świat⁴⁶.

Po spotkaniu z wysłannikiem Najwyższego Joachim i Anna z miejsc, gdzie przebywali, udają się do Jerozolimy. Tam się spotykają i wspólnie dziękują Panu za to, że okazał łaskę swym pokornym sługom⁴⁷. Autor apokryfu zaznacza, że Anna poczęła swą córkę w domu. Nie ma tu mowy o dziewiczym poczęciu. W omawianym utworze nie sama Anna, lecz oboje z mężem nadają imię swemu dziecku⁴⁸.

⁴⁵ *Libellus de Nativitate Sanctae Mariae* 3, 8-10.

⁴⁶ *Libellus de Nativitate Sanctae Mariae* 4, 1-3.

⁴⁷ *Libellus de Nativitate Sanctae Mariae* 5, 1-2.

⁴⁸ *Libellus de Nativitate Sanctae Mariae* 5, 3.

Kolejnym apokryfem, o którym warto wspomnieć, poszukując wątków związanych z matką Maryi, jest *Ewangelia Dzieciństwa Ormiańska* (*Evangelium infantiae armeniace*)⁴⁹. Datacja utworu jest niepewna i trudna do ustalenia. Jego obecna forma jest prawdopodobnie przeróbką starego tłumaczenia na język ormiański dzieła propagowanego przez syryjskich mnichów przybyłych do Armenii w 590 roku. Utwór zawiera szereg interpolacji, nieciągłości i sprzeczności. Napisany jest prostym językiem. Zawiera wyrażenia perskie i tureckie. Apokryf cieszył się dużą popularnością, począwszy od XII wieku⁵⁰. Początkowe rozdziały, które mówią o św. Annie, stanowią parafrazę *Protoewangelii Jakuba*. Nie wnoszą nowych treści o matce Maryi.

Św. Anna jest także wspomniana w apokryfie *Transitus Jana Teologa*⁵¹ należącym do grupy utworów mówiących o odejściu Maryi z tego świata. Jest to najbardziej popularny i jedyny apokryf grecki powszechnie używany w czasie liturgii Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny. Podkreśla on dziewictwo Maryi oraz jej wstawiennictwo. W przedostatnim, XLIX rozdziale, autor, opisując cudowne przeniesienie drogocennego i świętego ciała matki Pana z grobowca w Getsemani do raję (czynią to aniołowie trzeciego dnia od złożenia do grobu), wspomina, że witają je tam chóry świętych, a na ich czele m.in. Anna – „matka Władczyni”.

Kim jest św. Anna w apokryfach Nowego Testamentu? (1) Nie jest postacią pierwszoplanową. Postać Anny jest ukazana zawsze w pełnej zależności od osoby Najświętszej Maryi Panny. Sposób jej obrazowania uzależniony jest od koncepcji mariologii dominującej w danym dziele (mariologia chrystologiczna, mariologia antropologiczna). (2) Anna jest przed-

⁴⁹ W niniejszym artykule korzysta się z: *Evangelium infantiae armeniace, Ewangelia Dzieciństwa Ormiańska*, tł. E. Nowak, opr. M. Starowieyski, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne, cz. 1: Fragmenty. Narodzenie i dzieciństwo Maryi i Jezusa*, red. M. Starowieyski, Kraków 2009, s. 442-541.

⁵⁰ Zob. *Évangiles apocryphes, t. 2: L'Évangile de l'enfance*, tł. P. Peeters, Paris 1914, s. XXIX-LIX; *The Armenian Gospel of the Infancy. With three early versions of the Protevangelium of James*, tł. A. Terrian, New York 2008, s. XII-XVI; *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne, cz. 1*, s. 440-442.

⁵¹ W niniejszym artykule korzysta się z: *Transitus Jana Teologa*, tł. i opr. M. Starowieyski, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne, cz. 2: Św. Józef i św. Jan Chrzciciel. Męka i zmartwychwstanie Jezusa. Wniebowzięcie Maryi*, red. M. Starowieyski, Kraków 2008, s. 800-809.

stawiana jako matka Maryi. Tak jak Maryja jest matką Pana (Zbawiciela), tak Anna może być określona matką „władczyni” (królowej). (3) Anna pochodzi z rodu Dawida. Jest osobą o szlachetnej prostocie wspierającą modlitwą i jałmużną potrzebujących. Jej cechą charakterystyczną jest pełna ufność Bogu, nawet w chwilach trudnych, cierpienia i próby. (4) Anna jest wzorową żoną i matką, zatroskaną o męża i dom. Jej życiowym powołaniem było zrodzenie i wychowanie matki Zbawiciela. Została przez Boga wybrana i przygotowana do bycia matką matki Pana. Na tym polega jej tożsamość: odrębność i niepowtarzalność w hagiologii.

Saint Anne in the New Testament Apocrypha

(summary)

The contemporary hagiological research emphasises that the Saints point to Jesus Christ and lead to Him. Owing to them we are able to better recognise the Saviour in His divinity and His humanity. This particularly refers to those Saints who belonged to Jesus's earthly family. They certify the historical truth of Christ and His submergence in the history of men. They authenticate Jesus Christ as a real man. The aim of the following work entitled *Saint Anne in the New Testament Apocrypha* is the presentation of Saint Mary's mother in the source materials: *The Gospel of James*, *The Gospel of Pseudo-Matthew*, *Libellus de Nativitate Sanctae Mariae*, *The Armenian Gospel of the Infancy* and the *Transitus of John the Theologian*. Reaching for the apocrypha seems reasonable due to the scarcity of information about her in the canonical texts. They signify the development of theological awareness among the believers in Christ and are fully-fledged sources of theological research. Saint Anne is not a leading character of the apocrypha. She is always shown in the context of her relation to Saint Mary. The way she is presented depends on the Mariological approach dominating in the given work (christological Mariology, anthropological Mariology). Anne is depicted above all as the mother of Mary, a person of noble simplicity, supporting people in need with prayer and alms. Her leading characteristics is absolute trust in God, even during trying times of suffering. Anne is a model wife and mother, worried about her husband and household. Her life calling was giving birth and raising the mother of the Saviour.

Keywords: Saint Anne; St. Joachim's wife; mother of Saint Mary; New Testament apocrypha; apocryphal gospels

Święta Anna w apokryfach Nowego Testamentu

(streszczenie)

Współczesne badania hagiologiczne podkreślają, że święci wskazują na Jezusa Chrystusa i do Niego prowadzą. Dzięki nim lepiej poznajemy Zbawiciela w Jego bóstwie i w Jego czło-

wieczeństwie. Dotyczy to szczególnie tych świętych, którzy należeli do ziemskiej rodziny Jezusa. Poświadczają oni historyczność osoby Chrystusa i jego zanurzenie w ludzkich dziejach. Uwiarygadniają Jezusa Chrystusa jako prawdziwego człowieka. Celem niniejszego opracowania, zatytułowanego *Święta Anna w apokryfach Nowego Testamentu*, jest ukazanie postaci matki Najświętszej Maryi Panny we wskazanych źródłach: Protoewangelii Jakuba, Ewangelii Pseudo-Mateusza, Księżde o narodzeniu świętej Maryi, Ewangelii Dzieciństwa Ormiańskiej oraz Transitus Jana Teologa. Sięgnięcie do apokryfów wydaje się sensowne wobec milczenia o postaci w księgach kanonicznych. Są one świadectwem rozwoju teologicznej świadomości wyznawców Chrystusa i równoprawnymi źródłami poznania teologicznego. Św. Anna nie jest postacią pierwszoplanową apokryfów. Jest ukazywana zawsze w pełnej zależności od osoby Najświętszej Maryi Panny. Sposób jej obrazowania uzależniony jest od koncepcji mariologii dominującej w danym dziele (mariologia chrystologiczna, mariologia antropologiczna). Anna jest przedstawiana przede wszystkim jako matka Maryi, osoba o szlachetnej prostocie, wspierająca modlitwą i jałmużną potrzebujących. Jej cechą charakterystyczną jest pełne zaufanie Bogu, nawet w chwilach trudnych, cierpienia i próby. Anna jest wzorową żoną i matką, zatroskaną o męża i dom. Jej życiowym powołaniem było zrodzenie i wychowanie Matki Zbawiciela.

Słowa kluczowe: święta Anna; żona świętego Joachima; matka Najświętszej Maryi Panny; apokryfy Nowego Testamentu; ewangelie apokryficzne

Bibliografia

Źródła

- Evangelium infantiae armeniace, Ewangelia Dzieciństwa Ormiańska*, tł. E. Nowak, opr. M. Starowieyski, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne, cz. 1: Fragmenty. Narodzenie i dzieciństwo Maryi i Jezusa*, red. M. Starowieyski, Kraków 2009, s. 442-541.
- Libellus de Nativitate Sanctae Mariae, Księga o narodzeniu świętej Maryi*, tł. K. Obrycki, opr. M. Starowieyski, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne, cz. 1: Fragmenty. Narodzenie i dzieciństwo Maryi i Jezusa*, red. M. Starowieyski, Kraków 2009, s. 331-341.
- Pseudo-Matthaei Evangelium, Ewangelia Pseudo-Mateusza*, tł. K. Obrycki, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne, cz. 1: Fragmenty. Narodzenie i dzieciństwo Maryi i Jezusa*, red. M. Starowieyski, Kraków 2009, s. 293-316.
- Protevangeliium Jacobi, Protoewangelia Jakuba*, tł. i opr. M. Starowieyski, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne, cz. 1: Fragmenty. Narodzenie i dzieciństwo Maryi i Jezusa*, red. M. Starowieyski, Kraków 2009, s. 268-290.
- Transitus Jana Teologa*, tł. i opr. M. Starowieyski, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne, cz. 2: Św. Józef i św. Jan Chrzciciel. Męka i zmartwychwstanie Jezusa. Wniebowzięcie Maryi*, red. M. Starowieyski, Kraków 2008, s. 800-809.

Opracowania

- Adamiak E., *Traktat o Maryi*, w: *Dogmatyka*, t. 2, red. E. Adamiak – A. Czaja – J. Majewski, Warszawa 2006, s. 17-287.
- Altaner B. – Stuiber A., *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, tł. P. Pachciarek, Warszawa 1990.
- Benedykt XVI, *Bądźcie uczniami Chrystusa i głoscie go ludziom. Homilia podczas nieszpórów i spotkania z seminarzystami oraz osobami konsekrowanymi*, Bazylika św. Anny w Altötting, 11.09.2006, „L'Osservatore Romano” 11 (2006) s. 21-22.
- Carlidge D.R. – Elliott J.K., *Art and the Christian Apocrypha*, London 2001.
- Cullmann O., *The Protoevangelium of James*, w: *New Testament Apocrypha*, t. 1, red. W. Schneemelcher, Louisville 1991, s. 421-438.
- Elliott J.K., *The Apocryphal New Testament*, Oxford 1993.
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie nieszpórów maryjnych*, Góra Świętej Anny, 21.06.1983, w: <https://www.ekai.pl/dokumenty/homilia-w-czasie-nieszporow-maryjnych-gora-swietej-anny/> (dostęp: 28.05.2021).
- Jeziński J., *Maryja początkiem nowego świata. Zarys mariologii katolickiej*, Kraków 2012.
- Kelly J.N.D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tł. J. Mrukówna, Warszawa 1988.
- Libri de Nativitate Mariae. Pseudo-Matthaei Evangelium, textus et commentarius*, red. R. Beyers – J. Gijssel, Turnhout 1997.
- Ratzinger J./Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, tł. W. Szymona, Kraków 2012.
- Słomkowski A., *Teologia życia duchowego w świetle Soboru Watykańskiego II*, opr. M. Chmielewski, Ząbki 2000.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, Poznań 2005.
- Święci w wierze, tradycji, literaturze i sztuce. *Inspiracje do badań hagiologicznych*, red. K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2017.
- Werbiński I., *Hagiologia a inne dyscypliny naukowe*, „Studia Nauk Teologicznych” 1 (2006) s. 151-166.
- Wojtowicz M., *Święta Anna – ideał żony i matki w starożytnym i staropolskim piśmiennictwie apokryficznym*, „Prace Literaturoznawcze” 4 (2016) s. 87-98.

Ks. Stanisław Strękowski¹

Główne powody wprowadzania obostrzeń w zawieraniu małżeństw mieszanych u wybranych autorów starożytnych i w kościelnych kanonach synodalnych

Małżeństwo i rodzina jako instytucje należą do porządku naturalnego w każdej kulturze, albowiem stanowiły podstawę funkcjonowania społeczeństwa w wielu jego najistotniejszych wymiarach. Należy jednak zaznaczyć, że w każdym środowisku można odnaleźć zjawisko zawierania małżeństw mieszanych, jak i występujące obostrzenia w ich zawieraniu. Zagadnienie małżeństw mieszanych w starożytności jest tematem bardzo szerokim i należałoby mu poświęcić znacznie więcej uwagi, dlatego też w niniejszym artykule postaram się wskazać tylko główne powody wprowadzenia obostrzeń w różnych środowiskach.

1. Obostrzenia w zawieraniu małżeństw mieszanych w starożytnych Grecji i Rzymie

W starożytnej Grecji ważną kwestią była sytuacja prawna osób zawierających małżeństwo oraz konsekwencje tegoż związku. Celem małżeństwa było spłodzenie i wychowanie legalnego potomstwa, dlatego wszelkie inne związki były traktowane w sposób podejrzliwy². Małżeństwo w swej istocie było kontraktem zawierającym pomiędzy rodzinami narzeczonych. Należy więc podkreślić, że obostrzenia wobec praktyki zawiera-

¹ Ks. dr hab. Stanisław Strękowski, prof. UKSW, pracownik Wydziału Studiów nad Rodziną na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; e-mail: stanislawstrekowski@wp.pl; ORCID: 0000-0001-9998-8554.

² A. Wypustek, *Życie rodzinne starożytnych Greków*, Wrocław – Warszawa – Kraków 2007, s. 13-16.

nia małżeństw mieszanych były sformułowane przede wszystkim wobec niewolników i osób wolnych. Sytuacja kobiety z kolei była dość wyjątkowa, ponieważ chociaż dozwolone były rozwody, to jednak kobietom nie przysługiwały te same prawa, co ich mężom. Plutarch pisze o obowiązkach małżonek wobec ich mężów:

Żona nie powinna mieć własnych przyjaciół, tylko wspólnych z mężem. A że pierwszymi i największymi przyjaciółmi są bogowie, małżonce przystoi tych jedynie bogów uznawać i czcić, których uznaje małżonek, przed obcymi zaś i zbędnymi ceremoniami i zabobonami zamykać drzwi. Żadnemu bowiem z bogów nie mogą być miłe obrzędy, których kobieta dokonywa potajemnie i ukradkiem³.

Innym ograniczeniem był status majątkowy, nie tylko status społeczny związany z chęcią zapewnienia potomkom dobrego wychowania i wykształcenia. Należy nadmienić, że wydany w latach 451-450 przed Chrystusem dekret Peryklesa znacznie zaostrzył funkcjonujące dotąd w Atenach prawo małżeńskie. Od tej pory za prawowitego obywatela Aten uznawany był jedynie ten, którego obydwójce rodzice posiadali ateńskie obywatelstwo. Ustawa ta spowodowała, że małżeństwa mieszane stały się nieformalne, dzieci z takich rodzin uchodziły za nieślubne i pozbawione praw obywatelskich⁴.

Według najstarszego prawa rzymskiego zasadniczym warunkiem zawarcia legalnego, czyli zgodnego z prawem małżeństwa (*matrimonium iustum*)⁵, jest posiadanie *conubium*, czyli zdolności prawnych do jego zawarcia⁶. W prawie dwunastu tablic, dokładnie na XI tablicy, został oficjalnie wprowadzony zakaz zawierania małżeństw między plebejuszami i patrycjuszami (*Conubia plebi cum patribus sanxerunt*)⁷. Na reakcję plebejuszy na takie postanowienie nie trzeba było długo czekać, a objawiła się

³ Plutarchus, *Coniugalia praecepta* 19, tł. Z. Abramowiczówna, Plutarch, *Moralia. Wybór pism filozoficzno-popularnych*, Warszawa 2002, s. 56-57.

⁴ C. Reinsberg, *Obyczaje seksualne starożytnych Greków*, Gdynia 1998, s. 16-22.

⁵ Ulpianus, *Digesta* 5, 2: „Iustum matrimonium est, si inter eos qui nuptias contrahunt conubium sit, et tam masculus pubes quam femina potens sit, et utriusque consentiant, si sui iuris sunt, aut etiam parentes eorum, si in potestate sunt”.

⁶ H. Insadowski, *Rzymskie prawo małżeńskie a chrześcijaństwo*, Lublin 1935, s. 148. Por. P. Sadowski, *Wpływ kognacji na ius conubii w prawie rzymskim i kanonicznym*, „Studia Prawnoustrojowe” 27 (2015) s. 41-54.

⁷ Pisze o tym: Cicero, *De Republica* II 36-37: „Qui [Xviri] cum X tabulas summa legum aequitate prudentiaque conscripsissent, in annum posterum Xvirov alios subroga-

ona zdecydowanym oburzeniem, albowiem zakaz małżeństw patrycjuszy z plebejuszami penalizował również w sposób ekonomiczny tych ostatnich. Podjęli więc oni zdecydowaną walkę o uzyskanie wspomnianego *ius conubii*⁸, a ich przedstawicielem był Caius Canuleius, trybun ludowy, który wśród plebejuszy przeprowadził plebiscyt⁹. Jego argumentację przytoczył Liwiusz w następujących słowach: „*Altera conubium petimus, quod finitimis externisque dari solet; nos quidem civitatem, quae plus quam conubium est, hostibus etiam victis dedimus*”¹⁰. Caius Canuleius odnosił się do wielkiego rodu *gens Claudii* wywodzącego się spośród Sabinów, który został przyjęty przez Rzymian, obdarzony ziemią i był traktowany jako patrycjuszowski. Zdecydowana postawa plebejuszy została uwieńczona powodzeniem i na mocy tzw. *lex Canuleia* uchwalonego w 445 roku przed Chrystusem zostały uznane za legalne małżeństwa między osobami pochodzenia plebejskiego i osobami należącymi do starych rodów patrycjuszowskich¹¹. Trzeba zaznaczyć, że małżeństw niewolników i cudzoziemców przywilej przysługujący plebejuszom od połowy V wieku przed Chrystusem nie obejmował¹². Przez wiele wieków związki cudzoziemców

verunt [...] qui duabus tabulis iniquarum legum additis [...] conubia haec illi ut ne plebei cum patribus essent, inhumanissima lege sanxerunt”.

⁸ G. Franciosi, *Matrimonio, „conubium” e classi sociali nel V secolo a. C.*, w: *Società e diritto nell'epoca decemvirale. Atti del Convegno di Diritto romano di Copanello 3-7 giugno 1984*, Napoli 1988, s. 147-155; C. Fayer, *La familia romana: aspetti giuridici ed antiquari*, t. 3: *Concubinato, Divorzio, Adulterio*, Roma 2005, s. 189-198.

⁹ Livius, *Ab Urbe condita* IV 1-3; Cicero, *De republica* II 37, 63; B. Donati, *I plebisciti fonte di diritto privato secondo la dottrina romanistica del Vico*, w: *Scritti vari dedicati a C. Arnò*, Modena 1928, s. 41-43.

¹⁰ Livius, *Ab Urbe condita* IV 1.

¹¹ M. Jaczynowska, *Historia starożytnego Rzymu*, Warszawa 1986, s. 42; O. Sacchi, *Matrimonio, „conubium” e classi sociali nel V secolo a. C.*, w: *Società e diritto nell'epoca decemvirale. Atti del Convegno di Diritto romano di Copanello 3-7 giugno 1984*, Napoli 1988, s. 147-163.

¹² Insadowski, *Rzymskie prawo małżeńskie a chrześcijaństwo*, s. 150: „Co się tyczy małżeństw mieszanych, zawartych pomiędzy obywatelem rzymskim a peregrynką lub pomiędzy obywatelką rzymską a peregrynem, prawo podaje następujące przepisy. Jeżeli obywatel rzymski zawarł małżeństwo z peregrynką, posiadającą *ius conubii*, powstawało małżeństwo prawne i syn urodzony z takiego małżeństwa stawał się obywatelem rzymskim i podlegał władzy swego ojca. Jeżeli zaś obywatelka rzymska wyszła za mąż za peregryna, obdarzonego przywilejem *conubii*, dzieci urodzone z tego związku były *iusti filii* ojca, lecz stawały się peregrynami. W czasach Hadrjana na mocy uchwały senatu postanowiono, że, chociaż pomiędzy obywatelką rzymską i peregrynem nie będzie *conubium*, dzieci z tego związku urodzone stają się *iusti filii* ojca”.

miały skutki cywilne, zgodne z prawem ich rodzinnego miasta, czyli poza *orbis romani*, a nie np. Rzymu, w którym małżeństwo zostało zawarte. Związki niewolników nie miały rangi małżeństwa, lecz były określane mianem *contubernium*, czyli wspólnego zamieszkania¹³. Uzasadnieniem takiego stanu rzeczy była niechęć patrycjuszy przed zanieczyszczeniem krwi (*contaminari sanguinem*)¹⁴ oraz do dzielenia się bogactwem, przywilejami i władzą. Z drugiej strony bardzo potrzebowali plebejuszy w armii rzymskiej, której trzon właśnie oni stanowili.

Oktawian August, utrwalwszy swą władzę w Imperium po zwycięstwie nad Markiem Antoniuszem i Kleopatram odniesionym po bitwie pod Akcjum (31 rok przed Chrystusem), zwrócił uwagę na wiele niebezpiecznych tendencji występujących w życiu społeczności Rzymian, do których należało uchylanie się od małżeństw a w konsekwencji „legalna bezdzietność” oraz bardzo zauważalna swoboda obyczajowa. Dlatego też chcąc odwrócić te niebezpieczne dla Imperium tendencje i utrzymać oraz propagować tradycyjne wartości Rzymian, do których odwoływał się w czasie konfliktu ze swoim rywalami, przedłożył senatowi propozycję ustawy zwanej później *Lex Iulia de adulteriis coercendis* (18 rok przed Chrystusem), na podstawie której małżeńska niewierność była zarówno przestępstwem publicznym, jak i prywatnym, a naruszenie tego prawa mogło skutkować nawet wygnaniem¹⁵. W tym samym roku została uchwalona ustawa zwana *Lex Iulia de maritandis ordinibus* stanowiąca część kodeksu małżeńskiego Oktawiana Augusta¹⁶. W myśl tej ustawy samotni mężczyźni w wieku małżeńskim i młode wdowy, które ponownie nie wyszły za mąż, byli wykluczeni z dziedziczenia i uczestniczenia w igryzyskach (oczywiście w cha-

¹³ *Małżeństwo*, w: J.-C. Fredouille, *Słownik cywilizacji rzymskiej*, tł. M. Chołydyk – K. Jacheć, Katowice 1996, s. 167; L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1983, s. 237-239; Insadowski, *Rzymskie prawo małżeńskie a chrześcijaństwo*, s. 150.

¹⁴ Livius, *Ab Urbe condita* IV 1. Por. D. Stolarek, *Quasi adultera. Rozważania na gruncie Lex Iulia de adulteriis coercendis*, „Roczniki Nauk Prawnych” 20/2 (2010) s. 135-154.

¹⁵ E.C. Green – A.D.E. Lewis – M. Crawford, ‘*Lex Iulia de adulteriis coercendis*’, w: *The Roman Satutes*, t. 2, red. M. Crawford, London 1996, s. 781-786; C. Fayer, *La familia romana: aspetti giuridici ed antiquari*, t. 3, s. 212-220. Por. L.F. Raditsa, ‘*Augustus*’ *Legislation Concerning Marriage, Procreation, Love Affairs and Adultery*, w: H. Temporini – W. Haase, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, t. 2/13, Berlin – New York 1980, s. 331-339.

¹⁶ Rekonstrukcja tekstu: E.C. Green – A.D.E. Lewis – M. Crawford, ‘*Lex Iulia de maritandis ordinibus*’. ‘*Lex Papia Poppaea*’, w: *The Roman Satutes*, t. 2, red. M. Crawford, London 1996, s. 801-809.

rakterze widzów). Podobne kary wprowadzono dla tych, którzy byli w bezdzietnym związku małżeńskim¹⁷, senatorom i ich potomkom natomiast nie wolno było poślubiać wyzwolenic. Wreszcie ta właśnie ustawa *lex Iulia de maritandis ordinibus* z 18 roku przed Chrystusem zakazywała małżeństw z kobietami o złej reputacji, jak prostytutki¹⁸, stręczycielki czy aktorki¹⁹.

Prawo to było tak niepopularne, że już w 9 roku przed Chrystusem konsulowie Marcus Papius i Quintus Poppaeus próbowali je nieco zmodyfikować²⁰. Właśnie w tym roku konsulowie ci wnieśli poprawki do *Lex Iulia de maritandis ordinibus*, które zostało uchwalone jako *Lex Papia Poppaea* i wprowadzało szereg zakazów w kwestii zawierania małżeństw oraz nakazów odnośnie do posiadania potomstwa w celu podniesienia stanu moralnego i siły żywotnej przodujących stanów społecznych, zwłaszcza stanu senatorskiego²¹. Ogłoszenie i realizacja przez senat i princepsa *lex Iulia* napotkały w społeczności Rzymian na dość duży opór różnych środowisk, przede wszystkim arystokratycznych. Świadczyło to o lekceważeniu tych wartości, które przez wieki stanowiły fundament funkcjonowania rodziny rzymskiej²². Sam

¹⁷ P. Niczyporuk, *Zawarcie małżeństwa „liberorum procreandorum causa” w prawie rzymskim*, „Zeszyty Prawnicze” 14/3 (2014) s. 208; M. Zabłocka, *Zmiany w ustawach małżeńskich Augusta za panowania dynastii julijsko-klaudyjskiej*, „Prawo Kanoniczne” 30/1-2 (1987) s. 152-153.

¹⁸ E. Hartmann, *Prostitution II: Klassische Antike*, NPauy X 451-454.

¹⁹ E. Loska, *Sytuacja aktorów i aktorek w Rzymskim prawie małżeńskim*, „Zeszyty Prawnicze” 12/4 (2012) s. 90.

²⁰ K. Galinski, *Augustus Legislation of Morals and Marriage*, „Philologus” 125 (1981) s. 126-140; J.E. Grubbs, *Women and the Law in the Roman Empire*, London – New York 2002, s. 83-87.

²¹ Ustawy te popierały małżeństwa, utrudniały ich rozpad poprzez ograniczenie rozwodów, częściowo karały bezżenność i bezdzietność, wprowadzały ponadto zakazy zawierania małżeństw obywateli z kobietami o złej sławie (stręczycielki, prostytutki, cudzołożnice, aktorki), a senatorowie i ich następcy nie mogli żenić się z wyzwolenicami. Małżeństwa te, jeśli były zawarte, uznawano za nieważne, a osoby takie uważano nadal za bezżenne. Ustawy te wprowadzały nakaz pozostawania w związku małżeńskim mężczyzn między 25 a 60 rokiem życia i kobiet między 20 a 50 rokiem życia. Ponadto wprowadzały nakaz posiadania co najmniej trojga dzieci, a w przypadku wyzwolenic – czworga. Poniżej tej granicy rodziny uważano za bezdzietne. Zob. Raditsa, „Augustus” *Legislation Concerning Marriage, Procreation, Love Affairs and Adultery*, s. 287-300; Reid, *Marriage in Its Procreative Dimension: The Meaning of the Institution of Marriage Throughout the Ages*, s. 464-475; P.A. Gramaglia, *Introduzione*, w: Tertulliano, *Il matrimonio nel cristianesimo preniceno*, Roma 1988, s. 166-167.

²² Por. Raditsa, „Augustus” *Legislation Concerning Marriage, Procreation, Love Affairs and Adultery*, s. 318-339; Zabłocka, *Zmiany w ustawach małżeńskich Augusta za panowania dynastii julijsko-klaudyjskiej*, s. 169-170.

Oktawian, pomimo głoszonej konieczności powrotu do wartości tradycyjnych, rozwiódł się ze swoją pierwszą żoną, by poślubić brzemenną Liwię rozwiedzioną z poprzednim jej mężem i ojcem jej synów, Tyberiuszem.

2. Małżeństwa mieszane w Biblii

W Starym Testamencie mamy wiele przykładów małżeństw mieszanych zawieranych przez Izraelitów z osobami pochodzącymi z innego kręgu kulturowego. Małżeństwo w starożytnym Izraelu cieszyło się wielkim szacunkiem ze względu na nakaz Pana zawarty w opisie stworzenia (Rdz 1,28: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się”) i postrzegane było nie tylko jako prawo natury, lecz także jako Boża instytucja²³. Małżeństwo jest związkiem jednego mężczyzny i jednej kobiety, co było ideałem przez wiele wieków, chociaż zdarzały się praktyki poligamiczne w epoce sędziów i monarchii. Jeden z sędziów, Gedeon, miał wiele żon oraz konkubinę (Sdz 8, 30-31), również u królów Izraelskich (Dawid, Salomon) istniały dość wielkie haremy, w skład których wchodziły kobiety pochodzące z różnych kręgów kulturowych²⁴. O ile praktyki poligamiczne w jakiś sposób były tolerowane, to jednak należy zaznaczyć, że małżeństwo wykluczało jakiegokolwiek związki jedнопłciowe, które uniemożliwiały przekazywanie życia.

Można zauważyć, że małżeństwo i rodzina w planach Boga były przedstawiane przede wszystkim w kontekście jurydycznym. Prorocy starotestamentalni natomiast prezentowali je jako przymierze (por. Ml 2,14-16)²⁵, a literatura mądrościowa bardzo mocno podkreślała aspekt duchowy małżeństwa (Prz 31,10-31), który był udziałem obojga małżonków. Było ono postrzegane jako dobro²⁶, ponieważ małżonkowie okazują sobie miłość i niosą sobie wzajemnie wszechstronną pomoc. W ten sposób uwidacznia

²³ K.H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 3: *Etos*, tł. M.L. Dylewski, Kraków 1984, s. 224. Por. M. Filipiak, *Biblijne podstawy małżeństwa*, „Życie i myśl” 30/3 (1980) s. 12-20.; E. Sitarz, *Zarys biblijnej doktryny o małżeństwie*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 14/1-2 (1961) s. 23-31; J. Kołaczkowski, *Podstawy jedności małżeńskiej w świetle Rdz 1-2*, „Scriptura Sacra” 10 (2006) s. 6-24.

²⁴ R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, t. 1, tł. T. Brzegowy, Poznań 2004, s. 35.

²⁵ J. Szlaga, *Małżeństwo jako przymierze*, w: Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Sakrament. O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń, Lublin 1998, s. 199-206.

²⁶ Por. N. Bonaldo, *La famiglia nei Proverbi*, Milano 1990, s. 44-55.

się wspólnotowy wymiar życia, a owocem tego szczególnego związku jest potomstwo²⁷.

Świadomość wybrania Izraela przez jedyne Boga nakazywała potomkom Abrahama, Izaaka i Jakuba podkreślanie własnej tożsamości oraz odrębności w odniesieniu do innych narodów, które nie znały Pana i Jego Prawa oraz czciły wielu bogów²⁸. Jednym z elementów troski o własną tożsamość były obostrzenia w Prawie w odniesieniu do małżeństw mieszanych. Należy jednak zaznaczyć, że małżeństwa mieszane w historii Izraela były zjawiskiem dość częstym. Wystarczy prześledzić dzieje Józefa, który wziął za żonę Egipcjankę (Rdz 41,45), Mojżesza ożenionego z Moabitką (Wj 2,21) Samsona, który żeni się z Filistynką w Timnie (Sdz 15,1-2), synowych Noemi, które są Moabitkami (Rt 1,4), Dawida, w którego haremie jest Kalebitka i Aramejka (2Sm 3,3) czy Salomona, który miał wśród swoich licznych żon córkę faraona, Moabitkę, Amonitkę, Edomitkę, Sydonitkę i Chetytkę (1Krl 11,1, por. 1Krl 14,21)²⁹. W przypadku królów można to usprawiedliwić względami natury politycznej, ale podobne mezaliansy stały się częste po podbiciu przez Izraelitów ziemi Kanaan (Sdz 3,6).

Stary Testament zakazywał Izraelitom zawierać małżeństwo z kimś z innego narodu niż własny, o czym świadczyć może tekst z Księgi Wyjścia (34,15-16):

Nie będziesz zawierał przymierzy z mieszkańcami tego kraju, aby gdy będą uprawiać nierząd z bogami cudzymi i składać ofiary bogom swoim, nie zaprosili cię do spożywania z ich ofiary. A także nie możesz brać ich córek za żony dla swych synów, aby one, uprawiając nierząd z cudzymi bogami, nie przywiodły twoich synów do nierządu z bogami cudzymi.

Zakaz ten został zawarty również w Księdze Powtórzonego Prawa (7,3-4):

Nie będziesz z nimi zawierał małżeństw: ich synowi nie oddasz za małżonkę swojej córki ani nie weźmiesz od nich córki dla swojego syna, gdyż odwio-

²⁷ L. Pawlak, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, „Studia nad Rodziną” 5/1 (2001) s. 67; J. Homerski, *Małżeństwo i rodzina w starotestamentalnych przekazach biblijnych*, w: Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Sakrament. O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń, Lublin 1998, s. 159-174.

²⁸ Por. P. Mazurek, *Rodzina izraelska a rodzina katolicka w funkcji wychowywania i przekazywania wiary*, „Teologiczne Studia Siedleckie” 8 (2011) s. 149-164.

²⁹ Vaux de, *Instytucje Starego Testamentu*, s. 41. Por. C. Wiener, *Małżeństwo*, w: *Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tł. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 445.

dłaby twojego syna ode Mnie, by służył bogom obcym. Wówczas rozpaliby się gniew Pana na was, i prędko by was zniszczył.

Nie tylko troska o czystość krwi, lecz oczywistym powodem, dla którego został wprowadzony ten zakaz małżeństw z poganami, była obawa przed praktykami politeistycznymi i troska o czystość monoteistycznej wiary³⁰, którą wyznawali Izraelici jako lud wybrany przez jednego Boga. Starożytni Izraelici z tych względów zakazywali małżeństw mieszanych z pogańskimi mieszkańcami Kanaanu, który mieli zbrojnie zdobyć. Związane było to z obawą wciągnięcia współmałżonka w bałwochwalczą praktykę narodów ościennych.

Wiele tysięcy Izraelitów znalazło się w niewoli babilońskiej i poza Ziemią Obiecaną układało sobie życie małżeńskie i rodzinne w inny sposób niż nakazywały przepisy Prawa Mojżeszowego. Małżeństwa mieszane na obczyźnie również stały się bardzo częste. Wielcy reformatorzy Nehemiasz (Ne 10,31; 13,23-27) i Ezdrasz (Ez 9,10-15) w sposób zdecydowany nakazali Izraelitom przebywającym na wygnaniu zostawić nie-żydowskie żony przed ich powrotem z niewoli babilońskiej do Ziemi Obiecanej³¹. Lecz wydaje się, że taki zakaz nie przyniósł całkowitego uzdrowienia sytuacji. Raz po raz powtarzały się napomnienia związane z zawieraniem przez Izraelitów małżeństw mieszanych, co oznacza, że nadal wielu Izraelitów w nich trwało.

Niektóre małżeństwa z pogankami były usprawiedliwione tym, że nie-Izraelitki przyjmowały monoteistyczną wiarę w jednego Boga i styl życia Izraelitów, którzy byli ich małżonkami, przywiązywały się do rodziny męża i chciały z nią pozostać mimo możliwości powrotu do rodziny ojca³². Wystarczy przytoczyć jako przykład fragment Księgi Rut (1,3-16). Obostrzenia dotyczące małżeństw jawiły się nie tylko w stosunku do innych kultur i narodów, lecz także w odniesieniu do statusu społecznego. W sposób szczególny dotyczyło to pokolenia kapłańskiego. Pokolenie Lewiego poświęcone wyłącznej służbie Bogu otrzyma-

³⁰ J. Homerski, *Życie religijne wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej w świetle tekstów biblijnych*, ZNKUL 23 (1980) s. 63-72. Por. obszernie opracowanie: F. Bianchi, *La donna del tuo popolo. La proibizione dei matrimoni misti nella Bibbia e nel medio giudaismo*, Roma 2005.

³¹ Vaux de, *Instytucje Starego Testamentu*, s. 41-42. Por. A. Tosato, *Matrimonio e famiglia nell'antico Israele e nella Chiesa primitiva*, Soveria Manelli 2013, s. 285-296.

³² P. Stępień, *Komentarz do Księgi Rut*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 15 (2002) s. 34-35.

ło bardzo precyzyjne normy postępowania³³. Dotyczyły one również małżeństwa. W Księdze Kapłańskiej (21,7) czytamy: „Nie wezmą za żonę nierządnicy lub kobiety pohańbionej. Nie wezmą kobiety wypędzonej przez męża, bo [kapłan] jest poświęcony Bogu”. W ten sposób nie wolno było kapłanowi wziąć za żonę nierządnicę lub kobietę, która została oddalona od swojego męża. W tekście Księgi Ezechiela (44,22) znajdujemy kolejne obostrzenie, a mianowicie kapłani „nie będą brać sobie za żonę wdowy lub porzuconej, lecz tylko dziewicę z potomstwa domu Izraela; jednak mogą poślubić wdowę, która jest wdową po kapłanie”. Arcykapłanowi stawiane są jeszcze wyższe wymagania³⁴. On to według wskazań Księgi Kapłańskiej (21,13-17): „Za żonę weźmie tylko dziewicę. Nie weźmie za żonę ani wdowy, ani rozwódki, ani pohańbionej, ani nierządnicy: żadnej z takich nie weźmie, ale weźmie dziewicę spośród swych krewnych”.

W Nowym Testamencie obostrzenia ze względu na ochronę wyznawanej wiary zostały sformułowane przez św. Pawła Apostoła, chociaż nie są one tak drastycznie zdefiniowane jak zakazy w Starym Testamencie. Dla Apostoła Narodów tak samo jak dla wielu neofitów bardzo żywym dylematem była również kwestia dziewictwa i jego usytuowania we wspólnocie chrześcijańskiej³⁵. Pojawiły się bowiem tendencje inspirowane pragnieniem doskonałości, które w skrajnych przypadkach były deprecjonowaniem małżeństwa i gloryfikacją dziewictwa. Dlatego Apostoł poświęcił temu zagadnieniu długi fragment Pierwszego Listu do Koryntian oraz Listu do Efezjan, przekazując szereg pouczeń i napomnień dla neofitów. Sam Paweł, odnosząc się do tych dylematów, rozpoczyna swój wywód od następujących słów: „dobrze jest człowiekowi nie łączyć się z kobietą” (1Kor 7,1). Z pewnością jedną z przyczyn takiego stanu rzeczy było przekonanie o bliskim powrocie Chrystusa, o czym mogą świadczyć napomnienia skierowane do Tesaloniczan. Pragnienie dobrego przygotowania na to wydarzenie było tak wielkie, iż groziło wywróceniem porządku we wspólnotach

³³ A. Cody, *Kapłani i arcykapłani*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1996, s. 295. H. Langkammer, *Kapłaństwo i kapłani Starego Przymierza*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, s. 150; J. Homerski, *Ideał kapłana w pismach natchnionych Starego Testamentu*, AK 106 (1986) s. 3-12.

³⁴ Vaux de, *Instytucje Starego Testamentu*, s. 42.

³⁵ S. Kowalski, *Zagadnienie małżeństwa w ujęciu św. Pawła Apostoła na podstawie 1 Kor 7 oraz w zarysie nauczania pierwotnego Kościoła do III w. W oparciu o wybrane przykłady*, „Perspectiva” 13/1 (2014) s. 40-47.

chrześcijańskich czasów apostołskich³⁶. Chociaż więc Paweł docenia wartość dziewictwa, to niebezpieczeństwo rozpusty nakazuje mu udzielić następującej rady: „ze względu jednak na niebezpieczeństwo rozpusty niech każdy ma swoją żonę, a każda swojego męża” (1Kor 7,1)³⁷.

Apostoł Narodów głęboko przekonany o nienaruszalności objawienia Bożego zawartego w Prawie Mojżeszowym rozpatrywał kwestię małżeństw mieszanych w Pierwszym Liście do Koryntian (7,12-16)³⁸. Chociaż w Starym Testamencie dopuszczalny był rozwód i odtrącenie (por. Pwt 24,1.3; Iz 50,1; Jr 3,8; Syr 25,26)³⁹, to stanowisko Chrystusa było w sprawie nierozzerwalności małżeństwa inne niż praktyka Izraelitów (por. Mk 12,18-27). Św. Paweł najpierw podkreśla nierozzerwalność małżeństwa, powołując się na nauczanie Jezusa Chrystusa w tej kwestii: „Tym zaś, którzy trwają w związkach małżeńskich, nakazuję nie ja, lecz Pan: Żona niech nie odchodzi od swego męża. [...] Mąż również niech nie oddała żony” (1Kor 7,10-11)⁴⁰. Jednakże św. Paweł wskazuje na możliwość odejścia od pogańskiego współmałżonka dla osoby, która przyjęła chrzest. Chodzi o fragment Pierwszego Listu do Koryntian, w którym Apostoł Narodów sugeruje członkom gminy w Koryncie, jak powinna zachować się osoba żyjąca w związku małżeńskim, gdy tylko ona przyjmuje chrzest, a druga strona pozostaje przy swojej niechrześcijańskiej wierze⁴¹.

Warto zaznaczyć, że w pierwotnym chrześcijaństwie tzw. przywilej św. Pawła był często wykorzystywany. Na tę radę powołuje się św. Grzegorz z Nazjanzu, prezentując postawę matki wobec ojca Grzegorza Starszego, biskupa Nazjanzu. Chociaż urodził się on w rodzinie niemającej ścisłych związków z chrześcijaństwem i przez wiele lat pozostawał w kręgu oddziaływania sekty hypsystarian, którzy czcili Boga jako jedyne pantokratora,

³⁶ R. Bogacz, *Przemija bowiem postać tego świata (1 Kor; 7, 31). Dziewictwo i celibat znakiem Królestwa Bożego*, „Verbum Vitae” 24 (2014) s. 135-136.

³⁷ Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 3, s. 236. H. Langkammer, *Etyka Nowego Testamentu*, Wrocław 1985, s. 254-255.

³⁸ Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 3, s. 237.

³⁹ Vaux de, *Instytucje Starego Testamentu*, s. 45-46. Por. C. Wiener, *Małżeństwo*, w: *Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tł. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 448.

⁴⁰ Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 3, s. 238. Por. G. Cereti, *Inseparabilità fra contratto matrimoniale e sacramento del matrimonio. Un problema della chiesa cattolica romana*, „Studi Ecumenici” 11 (1993) s. 299-308.

⁴¹ A. Maćkowski, *Przywilej Pawłowy w obowiązującym ustawodawstwie Kościoła Katolickiego*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2 (2008) s. 119.

nie uznając jednak tego, że jest On ojcem⁴², to jednak poznawszy prawdę wiary chrześcijańskiej, nawrócił się⁴³. Nawrócenie Grzegorza Starszego było skutkiem wytrwałych modlitw jego małżonki Nonny, dziewczyny chrześcijańskiej z Ikonium, którą poślubił wbrew woli jej rodziców. Grzegorz Starszy po tradycyjnym w starożytności przygotowaniu katechumenalnym został ochrzczony najprawdopodobniej w 325 roku⁴⁴, następnie został wybrany biskupem i przez wiele lat pełnił obowiązki pasterskie w Nazjanzie.

3. Małżeństwa mieszane u wybranych autorów literatury patrystycznej

Sprawy wiary i jej praktykowania w starożytności zajmowały bardzo ważne miejsce w życiu osobistym i wspólnotowym nowo nawróconych na chrześcijaństwo. Jednakże w kwestii zawierania małżeństw decydująca rolę odgrywali rodzice i tylko w wyjątkowych wypadkach wysłuchiowano zdania dzieci przeznaczonych do założenia nowych rodzin. Inaczej rzecz się miała z osobą wolną po śmierci jej męża. W III wieku po Chrystusie

⁴² Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 18, 5, tł. J.M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog, Źródła chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965, s. 325; Gregorius Nissenus, *Contra Eunomium* II. Por. F. Cocchini, *Ipsistariani*, DPAC II 1804; H. Von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, tł. K. Wierszyłowski, Warszawa 1998, s. 84; J. Bernardi, *Gregorio di Nazianzo teologo e poeta nell'età d'oro della Patristica*, Roma 1997, s. 102-103.

⁴³ Motywem bezpośrednim podjęcia decyzji o zbliżeniu pięćdziesięcioletniego Grzegorza Starszego do chrześcijaństwa według relacji syna miała być wizja śpiewania psalmów, którą podzielił się ze swoją żoną, a ta zinterpretowała ją jako wyraźny znak dany przez Boga: „śniło się więc [ojcu], że brał udział w śpiewaniu psalmów. A trzeba wiedzieć, że dotychczas, mimo nalegań i prośb żony, nigdy tego nie czynił. Śpiewano więc następujący wiersz boskiego Dawida: «Uradowałem się z tego, co mi powiedziano. Pójdziemy do domu Pańskiego». Psalmu mu były obce, ale chęć [ich poznania] przychodzi mu razem z wierszem” (Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 18, 12, J.M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, s. 325). Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 8, 4, J.M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, s. 305: „wyzwolił się spod jarzma ojcowskich bożków [...] opuścił krewnych, szczęśliwą miał drogę [...] ofiarował się Panu [...] pokazał, jak szczerze opuszcza kult bożków, a potem jak się demonów przegania”. Por. F. Trisoglio, *La conversione in S. Gregorio di Nazianzo*, w: *La conversione religiosa nei primi secoli cristiani, XV Incontro di Studiosi dell'Antichità cristiana*, Roma 8-10 maggio 1986, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 27, Roma 1987, s. 185-217.

⁴⁴ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 18, 14, s. 329. Por. J.M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, s. 14-15; F.X. Portmann, *Die göttliche Paidagogia bei Gregor von Nazianz*, Freiburg 1954, s. 80-81.

osoba, która z przekonaniem podkreślała, że jest całkowicie oddana wierze katolickiej i chce przestrzegać jej nakazów, nie może tego najwyższego dobra we własnym rozwoju duchowym lekceważyć również przy wyborze współmałżonka. Zazwyczaj podobnie jak w innych kulturach epoki starożytnej to rodzice kojarzyli małżeństwa swoich dzieci. Była to bowiem tradycyjna praktyka nie tylko w judaizmie i chrześcijaństwie, lecz także w wielokulturowym środowisku Imperium.

W pierwszych wiekach wcale niesporadycznie zdarzały się małżeństwa mieszane zawierane między chrześcijanami i poganami oraz między katolikami i heretykami. W sposób syntetyczny w kontraście z praktykami pogan zarysowuje Atenagoras chrześcijańską praktykę małżeństwa i rodziny. Nie jest to jakaś idealna wizja, lecz opis rzeczywistej sytuacji, w której znajdują się wyznawcy Chrystusa. Odrzucone zostało nie tylko cudzołóstwo i rozwód⁴⁵, lecz także powtórne małżeństwo zawarte po śmierci współmałżonka, podkreślona została natomiast coraz bardziej popularna wśród chrześcijan postawa dobrowolnego dziewictwa i bezżeństwa⁴⁶. Należy podkreślić w sposób istotny aspekt eschatologiczny w doktrynie moralnej chrześcijaństwa, której częścią jest ziemskie doświadczenie życia w małżeństwie i rodzinie lub w stanie bezżennym. Atenagoras z Aten w sposób niezwykle sugestywny prezentuje ten typ motywacji niezwykle ważnej dla chrześcijan. W prezentacji apologety występują tutaj wszystkie zasadnicze elementy wczesnochrześcijańskiej doktryny eschatologicznej: Bóg najwyższy i wieczny sędzia, życie doczesne i życie wieczne, nagroda życia z Bogiem i ogień wieczny jako kara dla tych, którzy wzgardzili Jego przykazaniami, wreszcie bardzo charakterystyczny rys, którym jest zmartwychwstanie w odmienionym ciele⁴⁷. Małżeństwo i rodzina, które są prawdziwą dumą chrześcijaństwa, zostają wystawiane na ostrzał środowisk, w których funkcjonują i są tolerowane postawy podważające prawo

⁴⁵ Por. F. Delpini, *Nella tradizione cristiana la condanna del divorzio*, „Ambrosius” 42 (1966) s. 17-20; H. Crouzel, *Separazione o nuove nozze secondo gli antichi Padri*, „La Civiltà Cattolica” 117 (1966) s. 137-157; H. Crouzel, *Divorce et remariage dans l'Église primitive. Quelques réflexions de méthodologie historique*, „Nouvelle Revue Theologique” 98 (1976) s. 891-917; G. Sfameni Gasparro, *Matrimonio e famiglia nei Padri del II e III secolo*, w: *Dizionario di spiritualità biblico-patristica*, t. 43, red. S.A. Panimolle, Roma 2005, s. 195.

⁴⁶ H. Crouzel, *Marriage and Virginity: Has Christianity devalued Marriage*, „The Way” Suppl. 10 (1970) s. 3-23.

⁴⁷ R. Jędrzejewski, *Bóg a zmartwychwstanie ciała w filozoficzno-teologicznej myśli Atenagorasa z Aten*, „Vox Patrum” 24-29 (1993-1995) s. 315-322; Sfameni Gasparro, *Matrimonio e famiglia nei Padri del II e III secolo*, s. 195-196.

natury. Jest to przejawem zupełnie innej koncepcji Boga i świata. W imię więc naturalnej sprawiedliwości, która – jako fundamentalna zasada rządów – była tak bardzo ceniona przez filozofa na cesarskim tronie, Marka Aureliusza, należałoby spowodować zaprzestanie złośliwych ataków na ludzi, którzy nie są wrogami ani instytucji imperialnych, ani pluralistycznej społeczności Imperium⁴⁸.

Atenagoras z Aten w sposób niezwykle oryginalny prezentuje chrześcijaństwo jako grupę wewnątrznie zintegrowanych ludzi, którzy w codziennym postępowaniu, jeśli nie jest ono uwarunkowane ideologicznie, nie różnią się od reszty mieszkańców Imperium. Bardzo zręcznie i w sposób niezmiernie stonowany, choć nie pozbawiony ironii⁴⁹, zostają obalone zarzuty, bez wnikania w meritum i wyliczania występków pogan opisanych w ich literaturze, lecz podkreślona zostaje też wierność zasadom wprowadzonym przez Chrystusa w sprawach życia małżeńskiego i rodzinnego.

Afrykański apologeta i polemista Tertulian natomiast w sposób dla siebie charakterystyczny, ze swadą i przenikliwością, podaje cztery podstawowe przyczyny, dlaczego chrześcijanki w jego czasach wychodziły za mąż za pogan. Należą do nich lekkomyślność, źli doradcy, światowe myślenie i obojętność religijna. Uwagę tę kieruje do swej żony:

Skoro więc w naszych czasach pewna osoba zawarła swoje małżeństwo poza Kościołem, to jest poślubiła poganina, i skoro, jak sobie przypominam, tak samo i inni już czynili, byłem zdziwiony zuchwałością tych osób i zaślepieniem ich doradców⁵⁰.

Afrykańczyk zaznacza, że małżeństwa chrześcijan z poganami niosą ze sobą wiele niebezpieczeństw, w tym najgroźniejsze z nich, którym jest bałwochwalstwo. Pisze bowiem, że dlatego „nie zawieramy małżeństw z poganami, aby nas nie doprowadzili do bałwochwalstwa, od którego u nich małżeństwo się rozpoczyna”⁵¹. Chociaż zdaje się deklarować, że takich małżeństw chrześcijanie nie zawierają, to jednak w innym swoim utworze Afrykańczyk przyznaje, że takie małżeństwa są tolerowane przez

⁴⁸ Paczkowski, *Rodzina chrześcijańska w okresie późnego antyku (II-III wiek)*, s. 72.

⁴⁹ V. Messana, *Il topos dell'ironia platonica in 'Ad Diognetum'*, „Augustinianum” 14 (1974) s. 489-495.

⁵⁰ Tertullianus, *Ad uxorem* 2, 2, tł. K. Obrycki, Tertulian, *Wybór pism*, t. 2, PSP 29, Warszawa 1983, s. 145.

⁵¹ Tertullianus, *De corona* 13, 5, tł. T. Skibiński, Tertulian, *Wybór pism*, t. 3, PSP 65, Warszawa 2007, s. 122.

Kościół⁵². Tertulian, zwracając się do swojej żony, nie tylko, że odradza jej ponowne zamążpójście (usilnie zachęcając ją do jednożeństwa), lecz także rozważa różne możliwości i w przypadku, gdyby po jego śmierci zdecydowała się na powtórne zamążpójście, to w trosce o swoją wiarę chrześcijańską jej wybrankiem nie powinien być poganin, albowiem

jak można służyć dwom panom, Bogu i mężowi, a do tego poganinowi? Kiedy żona chce podobać się poganinowi, postępowanie jej będzie pogańskie: wygląd zewnętrzny, strój, sposób bycia przybiorą formę świecką, pieśczoły staną się nieprzyzwoite, a sekrety małżeńskie splamione. Powinność małżeńska zaś utraci spokój i umiar, jakie widoczne są w zachowaniu świętych, którzy spełniają z szacunkiem swoje obowiązki małżeńskie, mając na względzie samą ich potrzebę, jak gdyby to czynili przed obliczem Boga⁵³.

W swej refleksji, przyznając się do wielkiego dyskomfortu, zdaje się rozważać możliwość nawrócenia poganina będącego w małżeństwie z chrześcijanką, o czym pisał także św. Paweł (1Kor 7,39), Afrykańczyk wyraża swe wątpliwości. Uważa, że przyzwolenie Apostoła dotyczy tylko chrześcijan, albowiem według Tertuliana łaska Boża uświęca tego człowieka, który został wezwany do wiary i przyjął sakrament chrztu świętego. Osoba niewierząca i nieochrzczona natomiast może mieć z tym wiele trudności, albowiem

Jeśli według Pisma św., ci, którzy żyjąc w małżeństwie z pogańską osobą odnajdują wiarę, dlatego nie są splamieni, ponieważ przez łączność z nimi również inni zostają uświęceni, wtedy bez wątpienia ci, którzy przed małżeństwem zostali uświęceni, nie mogą uświęcić niechrześcijańskiego ciała, skoro do tego nie zostali wezwani. Łaska zaś Boża uświęca to, co zastaje. Stąd nieczyste jest to, czego nie można uświęcić; co jest nieczyste, nie ma udziału w świętości, chyba że po to, by ją sobą kalać i uśmiercać⁵⁴.

⁵² Tertullianus, *Ad uxorem* 2, 2: „Igitur cum quaedam istis diebus nuptias suas de Ecclesia tolleret, id est, gentili coniugeretur”. Por. P. Lombardia, *Los matrimonios mixtos en la Iglesia cartaginesa del siglo III*, w: P. Lombardia, *Escritos de derecho canónico*, Pamplona 1973, s. 51-72.

⁵³ Tertullianus, *Ad uxorem* 2, 3, PSP 29, s. 160. Por. D. Kuijper, *Tres Observaciones in Tertulliani Ad Uxorem Libros*, VigCh 9/4 (1955) s. 247-248.

⁵⁴ Tertullianus, *Ad uxorem* 2, 2, PSP 29, s. 157.

Z punktu widzenia natury ludzkiej taka odmienność wiary i praktyk związanych z jej pielęgnowaniem może prowadzić do wielu nieporozumień i konfliktów rodzących się na tle podejrzliwości, braku zrozumienia czy wręcz niezręcznych sytuacji mogących zburzyć jedność życia małżeńskiego i rodzinnego. Z pisma Tertuliana dowiadujemy się wiele o zwyczajach i codziennych praktykach w rodzinach chrześcijańskich, bo oto

Jeśli wymagasz postu, musisz umawiać się na dzień na kąpiel; Jeśli przypada dzień przypadnia się od pokarmów i napoje kolejne urządza tego dnia ucztę; Jeśli trzeba, tedy jest jak nigdy zajety sprawami rodzinnymi. Któż bo wiem, niewdzaby swojej żonie przez biegała po nieznanach chatach, nawiedzając braci? Kto z szacunkiem zniesie, że ona, jeśli zajdzie potrzeba oddali się od jego boku, by udać się na nocne zebranie? Któż wreszcie oczekiwanie będzie tolerować przez okres przejściowych, że ona całą noc przebywa poza domem? Kto też nie podejrzeń nie ma jej na nieznaną ucz, którą poganie zniesławiają. Kto pozwoli jej ukradkiem nachodzić do więzienia, ażeby całować kajdany męczenników? Kto chce połączyć się z jakimś ze współbraci, przekazując pocałunek, albo przynosić wodę do obmycia nóg świętych; albo też i zabiegać o i nieco niecoów i napojów, tylko o tym zabiegać? Jeśli współbrat podróżując przybędzie, gościnnie znajdzie w obcym domu? Czy zostanie na hojnie obdarowany, skoro stodoła i spichlerze są zamknięte⁵⁵.

Według św. Justyna w kontekście nieuporządkowanego życia moralnego pogan bardzo istotną wartością praktykowaną przez wielu chrześcijan jest budząca szczerą podziw czystość, która stanowi integralną część wezwania do nawrócenia głoszonego przez Chrystusa⁵⁶. Justyn zaznacza:

tak oto żyją liczni mężczyźni i liczne kobiety sześćdziesięcioletni i siedemdziesięcioletni, którzy pouczeni nauką Chrystusa od dzieciństwa żyją w czystości, i szczycą się tym; takich właśnie ludzi mógłbym wskazać właściwie z każdego stanu. Cóż zaś powiemy o niezliczonej liczbie tych, którzy porzucili rozpustę i nauczyli się żyć we wstrzemięźliwości? Chrystus nie wzywał

⁵⁵ Tertullianus, *Ad uxorem* 2, 2, PSP 29, s. 160.

⁵⁶ Por. Paczkowski, *Rodzina chrześcijańska w okresie późnego antyku (II-III wiek)*, s. 73-74; Ch. Munier, *La structure litteraire de l'Apologie de Justin*, RevSR 60 (1986) s. 34-54.

przecież do nawrócenia sprawiedliwych ani wstrzemięźliwych, ale bezbożnych, żyjących rozpustnie i niesprawiedliwych⁵⁷.

Nie czując się herezjarchą funkcjonującym poza Kościołem, Afrykańczyk Tertulian stawia czoła wszystkim, którzy małżeństwo odrzucali lub lekceważyli. Należał do nich m.in. Marcjon, przeciwko któremu napisał oddzielny utwór w pięciu księgach. Marcjon i jego zwolennicy, odrzucając Prawo spisane w Starym Testamencie, byli zwolennikami postu, który praktykowali w dzień szabat, zabraniali spożywania mięsa i potępiali małżeństwo⁵⁸. W związku z tym Tertulian czuł się w obowiązku podkreślić jego wartość i potępić wszelkie próby deprecjonowania go⁵⁹. Odrzucając bowiem instytucję przez Boga ustanowioną, okazuje się pogardę samemu Stwórcy. Według Tertuliana nie wolno identyfikować winy z przyczyną, ponieważ występkiem jest niehamowanie namiętności, a nie instytucja małżeństwa i rodziny. Małżeństwo jawi się zatem jako instytucja godna szacunku, ponieważ zostało pobłogosławione przez Stwórcę i ustanowione w celach prokreacyjnych. Rozważając ewentualność rozpadu małżeństwa zgodnie z prawem, a więc zwracając się do Marcjona, umiejętnie ukazuje wielką godność małżeństwa, czego przejawem jest to, że Chrystus nie tylko nie zabronił go zawierać, lecz co więcej, zabronił praktyki rozwodowej, poza wypadkiem nierządu⁶⁰. Stanowisko Tertuliana w kwestii małżeństw

⁵⁷ Iustinus Martyr, *Apologia* I 15, 6-7, tł. L. Misiarczyk, *Pierwsi apologetyci greccy*, BOK 24, Kraków 2004, s. 217. Por. Paczkowski, *Rodzina chrześcijańska w okresie późnego antyku (II-III wiek)*, s. 73-74; Sfameni Gasparro, *Matrimonio e famiglia nei Padri del II e III secolo*, s. 189-190; P. Merlo, *Liberi per vivere secondo il Logos. Principi e criteri dell'agire morale in San Giustino filosofo e martire*, Roma 1995, s. 181; P. Foster, *Justin and Paul*, w: *Paul and the Second Century*, red. M.F. Bird – J.R. Dodson, New York 2011, s. 108-121.

⁵⁸ Tertulian, przytaczając poglądy Marcjona w odniesieniu do małżeństwa, pisze: „Oto zwalczasz Prawo nawet twojego Boga. Nie łączy małżeństw, zawartych nie uznaje, tylko bezżennego albo eunucha, chrzest zachowuje na chwilę śmierci lub rozwodu” (Tertullianus, *Adversus Marcionem* IV 11, 8, tł. S. Ryzner, Tertulian, *Przeciwko Marcjonowi*, PSP 58, Warszawa 1994, s. 164). Por. *Marcjonici*, w: H. Masson, *Słownik herezji w Kościele katolickim*, tł. B. Sęk, Katowice 1993, s. 207; E.P. Meijering, *Bemerkungen zu Tertullians Polemik gegen Marcion*, VigCh 30 (1976) s. 82-103.

⁵⁹ Por. Tertullianus, *Adversus Marcionem* I 29, 2-4. Zob. G. Quispel, *Ad Tertullianum Adversus Marcionem Librum Observatio*, VigCh 1 (1947) s. 42-45; A. Łuźniak, *Matrimonio, verginità, vedovanza negli scritti di Q. S. F. Tertulliano*, Roma 2005, s. 37.

⁶⁰ Por. Tertullianus, *Adversus Marcionem* IV 34, 2-7. Por. J. Grzeškowiak, *Chrystus jako twórca nowego prawa w pismach Tertuliana*, RTK 25/3 (1978) s. 17-21; M. Spanneut, *Tertullien et les premiers moralistes africains*, Paris 1969, s. 145-147.

mieszanych nie jest jednoznaczne, albowiem z jednej strony – powołując się na przywilej Pawłowy – nie krytykuje małżeństwa chrześcijanki z poganinem, jeśli chrzest miał miejsce podczas trwania małżeństwa. Inaczej natomiast ocenia małżeństwo chrześcijanki z poganinem, jeśli chrzest miał miejsce przed zawarciem małżeństwa⁶¹. Tertulian w swoich utworach podejmuje zatem tradycyjny w literaturze apologetycznej temat czystości w życiu małżeńskim i rodzinnym chrześcijan i czyni wyraźną aluzję do dziewictwa coraz bardziej popularnego w wielu środowiskach wyznawców Chrystusa. W swojej argumentacji na rzecz jednożeństwa podkreśla, że Chrystus nie zawarł związku małżeńskiego i podobnie jak

Adam przed wygnaniem pozostał bezżennym. To Chrystus zapowiedział powrót do początku, który najpełniej oddawał realizację Bożych planów wobec człowieka. Wstrzemięźliwość i czystość również w życiu małżeńskim jest odpowiedzią człowieka na wezwanie do naśladowania Go⁶².

Afrykańczyk podkreśla następnie, że właśnie ze względu na oskarżenia pogan kierowane do wspólnoty chrześcijańskiej, a dotyczące nieuporządkowanych relacji w życiu małżeńskim i rodzinnym, chrześcijanie decydują się na całkowitą czystość i dziewictwo, kierując się szanowaną i propagowaną wśród stoików wstrzemięźliwością. Wstrzemięźliwość i w konsekwencji oryginalny w starożytnym świecie styl życia w całkowitej czystości skutecznie chronią chrześcijan przed tego typu nadużyciami, tak bardzo powszechnymi w środowiskach pogańskich.

Rzymski prezbiter Hipolit oskarżył papieża Kaliksta o tolerowanie praktyk aborcyjnych u kobiet chrześcijańskich i opisuje z pewną przesadą sytuację młodych kobiet chrześcijańskich w Rzymie:

Bo na tej właśnie podstawie również niewiastom niezamężnym a pałającym miłością, lecz za młodym na legalne małżeństwo lub też nie chcącym tracić przez nie pozycji społecznej, dozwolił Kalikst, by wybrały sobie jakiego chcą konkubina, czy to spośród niewolników czy spośród wolnych i uważały go za swego męża, mimo że nie jest on prawnie zaślubiony. Oczywiście wobec tego wiele tzw. „chrześcijanek” poczęło zaraz swobodnie używać środków antykoncepcyjnych i sznurować się, celem spędzenia płodu, jeśli tylko ze

⁶¹ W. Myszor, *Chrześcijanie w Cesarstwie Rzymskim II i III wieku. Wybrane zagadnienia życia społecznego*, Katowice 2005, s. 204.

⁶² Tertullianus, *De monogamia* 5, 5-6, tł. E. Stanula, Tertulian, *Wybór pism*, t. 3, PSP 65, Warszawa 2007, s. 65.

względu na honor rodziny, czy też na wielki majątek nie chcą mieć dziecka z niewolnikiem względnie z człowiekiem niższego stanu. Oto, do jakiej bezbożności doprowadził ów niegodziwiec, zachęcający równocześnie cudzołóstwo i morderstwo. A jednak mimo tego mają ci bezwstydnicy jeszcze odwagę nazywać siebie Kościołem Katolickim – a jednak mimo tego zbiegają się do nich ludzie w przekonaniu, że dobrze czynią⁶³.

W tym fragmencie Hipolit zdaje się umiejscawiać zarzewie konfliktu z papieżem Kalikstem na gruncie wymagań moralnych, które Kalikst zdaje się ograniczać, i charakterystyczną dla środowisk chrześcijańskich dyscyplinę nieco liberalizować.

W mentalności chrześcijan II i III wieku zgodnie z zaleceniem św. Pawła żony winne być poddane swoim mężom. Sytuacja zaczyna być problematyczna, gdy mężem chrześcijanki jest poganin. Pojawia się bowiem dylemat, czy osobie wierzącej w Chrystusa godzi się wypełnić zalecenie św. Pawła, że żony powinny być posłuszne swoim mężom. Zatem według Tertuliana „Każda wierząca kobieta winna swoje myśli do Boga kierować”⁶⁴, a nie starać się przypodobać mężowi, który jest poganinem. Tertulian wylicza główne zagrożenia dla tak pojętego życia dla strony wierzącej w małżeństwie mieszanym, czyli związku strony chrześcijańskiej z pogańską:

Są one bardzo uciążliwe nie tylko dla ciała, co raczej dla samego ducha. Któż bowiem wątpiłby, że wiara przez kontakt z niewierzącą osobą staje się słabsza każdego dnia? „Wskutek złych rozmów psują się dobre obyczaje”; a tym bardziej bliska, osobista zażyłość⁶⁵.

Aleksandryjski teolog i egzegeta Orygenes odnosi się do problemu małżeństw mieszanych, wypowiadając się w duchu rad udzielanych przez św. Pawła Apostoła i podkreśla fakt, iż małżeństwo chrześcijańskie jest środkiem, za pomocą którego Bóg obdarza małżonków swoją łaską:

małżeństwo tchnie łaską, jeśli przestrzegana jest miara. Łaska bowiem rodzi się z harmonii. I rzeczywiście można w niektórych przypadkach powiedzieć,

⁶³ Hippolytus, *Philosophumena* IX 12, tł. M. Michalski, *Antologia Literatury Patrystycznej*, 1, Warszawa 1969, s. 311-312. Por. Tertullianus, *De Pudicitia* 21.

⁶⁴ Tertullianus, *Ad Uxorem* 2, 3, 3, PSP 29, s. 159. Por. R. Lane-Fox, *Pagani e cristiani*, Roma – Bari 1991, s. 325-328.

⁶⁵ Tertullianus, *Ad Uxorem* 2, 3, 3, PSP 29, s. 159.

że dla kogoś małżeństwo jest łaską, gdy nie ma niestałości, ale wszystko jest pokojem i wszystko jest harmonią. Jeśli mówi się, że łaska przychodzi od Boga także wtedy, gdy małżeństwo wierzącego z kobietą pogańską albo poganina z wierzącą, tego bym nie powiedział. Łaska Boga nie może bowiem dosięgnąć pogan. Ale jeśli [strona pogańska] wierzy, jeśli tak otrzymuje zbawienie, to zaczyna przyjmować i łaskę⁶⁶.

Również św. Cyprian, biskup i męczennik, krytykując zbyt liberalne podejście do spraw obyczajowych, wspomina o małżeństwach mieszanych, które nie powinny być zawierane, albowiem narażają stronę chrześcijańską na osłabienie wiary.

Zepsuta broda u mężczyzn, sztuczne kształty u niewiast; oczy, dzieło rąk bożych, cudzołożne, włosy kłamiwie farbowane. Chytre fałszerstwa dla oszukania serc poczciwych, podstępne chęci uwiedzenia braci; zawieranie z niewiernymi węzła małżeńskiego, wystawianie na sprzedaż poganom członków Chrystusa. Nie tylko lekkomyślne przysięganie, ale nadto krzywoprzysięstwa, w nadętej pysze, gardzenie przełożonymi, zatrutym językiem wzajemne złorzeczenia, różnice wzajemne w nieustępliwej nienawiści. Bardzo wielu biskupów, którzy powinni napominać innych i być przykładem, wzgardziwszy boskim zarządem, staje się zarządcami świeckich królów, porzuciwszy stolicę, opuściwszy ludność, błakając się po obcych prowincjach. Zajmują się zyskownym handlem, chcą mieć wiele pieniędzy, podczas gdy w kościele są bracia łaknący; fałszem i podstępem rabują włości, pomnażając procenty, lichwę powiększają⁶⁷.

Ponadto św. Cyprian powtórzył swój dystans wobec małżeństw mieszanych w dziele do Kwiryntyna, określając taką praktykę jako *matrimonium cum gentilibus non iungendum*⁶⁸. Odnosił się nie tyle do rady Pana wyrażonej przez św. Pawła, lecz do zakazu takich małżeństw sformułowanego w Starym Testamencie, w którym obostrzenia dotyczą kobiet kanaanejskich lub w ogóle niewiast nieżydowskich (Rdz 24; Ezd 10; Hi 4,12).

⁶⁶ Zob. Origenes, *Fragmenta Commentariorum in 1 Epistulam ad Corinthios*, 34, cyt. za: Myszor, *Chrześcijananie w cesarstwie rzymskim II i III wieku*, s. 211. Por. Lane-Fox, *Pagani e cristiani*, s. 325-328.

⁶⁷ Cyprianus, *De Lapsis* 6, tł. J. Czuj, *Święty Cyprian, Pisma I: Traktaty*, POK 19, Poznań 1937, s. 200.

⁶⁸ Cyprianus, *Ad Quirinum* III 62.

Biskup Kartaginy traktował takie zjawisko jako grzechy cielesne i widział w nich jedną z przyczyn prześladowań chrześcijan⁶⁹.

W IV wieku również było wielu autorów niezbyt przychylnie nastawionych do małżeństw mieszanych. Św. Ambroży, komentując znany tekst z Księgi Rodzaju opisujący, jak Abraham wysłał swego sługę do Mezopotamii ze swego kraju rodzinnego w celu znalezienia małżonki dla swego syna Izaaka, mówi o konieczności chrztu dla obu małżonków, co wyraża jego dezaprobatę dla małżeństw mieszanych⁷⁰. Ponadto w tym samym duchu w *Liście do Wigiliusza* Biskup Mediolanu przestrzega przed zawieraniem małżeństw mieszanych ze względu na zgorzenie w słowach:

[...] przede wszystkim wiedz, że został ci powierzony Kościół Pana (por. Dz 20,28), i dlatego nie można nigdy dopuścić do tego, aby wkradło się [do niego] jakieś zgorzenie i jego ciało nie stało się jakby wspólne [dla wszystkich] przez zmieszanie się z poganami. Dlatego Pismo Święte mówi ci: nie bierz sobie żony spośród córek Kanaanu, lecz idź do Mezopotamii, do domu Betuela (por. Rdz 28,1-2), to jest do domu mądrości, i połącz się z nią [...] nazwa Mezopotamii oznacza figurę Kościoła: wielkimi nawadniającymi strumieniami roztropności i sprawiedliwości użyźnia on umysły wierzących, którym udziela łaski chrztu świętego – którego znakiem poprzedzającym było przejście przez Morze Czerwone – i obmywa ich winę. Pouczaj zatem lud, że nie należy szukać osób do związku małżeńskiego spośród obcych, lecz z chrześcijańskich domów⁷¹.

4. Kanony synodalne

Obostrzenia w kwestii małżeństw mieszanych znajdujemy w dokumentach synodów, co oznacza, że zjawisko to było dość powszechne⁷². Synod w Elwirze (306 rok) w kanonie 15 odnosi się do sytuacji chrześcijanek, które poślubiają pogan, w następujących słowach: „nie wolno wydawać

⁶⁹ P. Lombardia, *Los matrimonios mixtos en la Iglesia cartaginesa del siglo III*, w: P. Lombardia, *Escritos de derecho canónico*, Pamplona 1973, s. 51-72.

⁷⁰ Ambrosius, *De Abraham* I 9, 84.

⁷¹ Ambrosius, *Epistula* 62, 2, tł. P. Nowak, Święty Ambroży z Mediolanu, *Listy*, t. 2, BOK 20, Kraków 2003, s. 99-100.

⁷² Warto w tej kwestii skonsultować następujące opracowania: J. Gaudemet, *Storia del diritto canonico: ecclesia et civitas*, Cinisello Balsamo 1998; J. Gaudemet, *Il matrimonio in Occidente*, Torino 1989.

dziewic chrześcijańskich za pogan [tylko dlatego], że takich dziewcząt jest wiele, aby w kwiecie wieku nie popadły w duchowe cudzołóstwo⁷³. W podobnym duchu wypowiadają się uczestnicy Synodu w Arles (314 rok), kanon 12 (11): „w sprawie dziewcząt chrześcijańskich, które wychodzą za pogan, postanowiono, że jakiś czas mają być odsunięte od komunii [Kościoła]”⁷⁴. Wydaje się zatem, że powodem obostrzenia jest troska pasterzy Kościoła o dobro duchowe ochrzczonych dziewcząt, a uzasadnienie że jest ich wiele, może być wystarczającym w tym, co dotyczy ich dobra duchowego⁷⁵.

W kanonie 16 znajdujemy zakaz dotyczący wydawania dziewcząt chrześcijańskich za niewierzących. Do tej grupy należą osoby będące zwolennikami poglądów heterodoksyjnych. Warunkiem jest wyznanie wiary ortodoksyjnej, dlatego

heretykom, którzy nie chcą przejść do Kościoła katolickiego nie wolno dawać za żony dziewcząt chrześcijańskich; ani Żydom, ani heretykom, gdyż nie może mieć nic wspólnego wierny z niewiernym (por. 2Kor 6,14). Gdyby rodzice postąpili wbrew temu, należy pozbawić ich komunii na pięć lat⁷⁶.

Podobne obostrzenie zostało sformułowane na synodzie w Laodycei (pod koniec IV wieku) w kanonie 31, który brzmi następująco: „nie należy zawierać związków małżeńskich z żadnymi heretykami ani oddawać im synów i córek: można raczej przyjmować ich dzieci, pod warunkiem, że zgodzą się przyjąć wiarę chrześcijańską”⁷⁷. Widać w tym troskę o zachowanie i rozszerzenie ortodoksyjnej wiary chrześcijańskiej. Należy dodać w tej kwestii, że począwszy od edyktu Mediolańskiego z 313 roku wydane go przez Konstantyna widoczne jest chrześcijańskie ukierunkowanie wie-

⁷³ *Elvira (Grenada) synodus in causa disciplinae. Canones*, w: *Acta Synodalia ann. 50-381*, red. i tł. H. Pietras – A. Baron, ŻMT 37, Kraków 2006, s. 52*. Por. D. Ceccarelli Morolli, *I matrimoni misti alla luce dei Sacri Canones del primo millennio*, „Nicolaus” 12/2 (1995) s. 137-143.

⁷⁴ *Canones ad Silvestrum (incipit synodus Arelatensis)*, w: *Acta Synodalia ann. 50-381*, red. i tł. H. Pietras – A. Baron, ŻMT 37, Kraków 2006, s. 72*. Por. H. Ki Sun, *I matrimoni misti – attualità complessiva del problema e applicazione in Corea*, Roma 2001, s. 18.

⁷⁵ P.A. D’Avack, *La copula perfecta e la consummatio coniugii nelle fonti e nella dottrina canonista classica*, „Rivista Italiana per la Scienze Giuridiche” 86 (1949) s. 163-250.

⁷⁶ *Elvira (Grenada) synodus in causa disciplinae. Canones*, ŻMT 37, s. 52*.

⁷⁷ *Laodicea in Frygia (fine IV saec.): in causa disciplinae ecclesiasticae*, w: *Acta Synodalia ann. 381-431*, red. A. Baron – H. Pietras, tł. S. Kalinkowski, ŻMT 52, Kraków 2010, s. 115*. Por. Ki Sun, *I matrimoni misti – attualità complessiva del problema e applicazione in Corea*, s. 18-19.

lu ustaw z zakresu prawa prywatnego. Właśnie Konstantyn po uzyskaniu samodzielnej władzy nad Imperium wydaje pierwsze ustawy będące podkreśleniem uprzywilejowanej pozycji chrześcijan na niekorzyść Żydów. W 339 roku syn Konstantyna, Konstancjusz II w *Liście do Ewagriusza*⁷⁸ nakazał karać śmiercią osoby, które zawarły małżeństwa mieszane chrześcijan z Żydami, traktując je jako *flagitium*. W konsekwencji ci, którzy wykroczyli przeciwko wydanemu zarządzeniu, zostali skazani na karę śmierci przewidzianą dla tych, którzy popełnili cudzołóstwo:

[...] co się tyczy kobiet, które Żydzi wzięli sobie jako towarzyszki swego niemoralnego życia (*in turpitudinis suae duxere consortium*), a które wcześniej przebywały w naszym gynaecium, postanawiamy przywrócić je do tegoż gynaecium i tego na przyszłość przestrzegać, by nie wciągali oni chrześcijańskich kobiet do swych niegodziwych występków, a jeśli by to zrobili, będą podlegać karze śmierci⁷⁹.

W pierwotnym chrześcijaństwie to rodzice decydowali o wyborze kandydata dla swoich córek, dlatego też obostrzenia dotyczą również rodziców wydających swe córki za kapłanów pogańskich, co podkreśla kanon 17 Synodu w Elwirze: „tym, którzy wydaliby córki za kapłanów pogańskich, nawet na koniec nie należy udzielać komunii”⁸⁰.

Szczególne troska o dobro duchowe duchownych towarzyszyła uczestnikom wielu synodów i dotyczyła zawieranych przez nich małżeństw, czego przejawem jest kanon 25 przypisywany synodowi w Arles, który brzmi następująco: „postanowiono, że duchowny nie może się żenić z nie dziewicą, a świeckiego, który taką poślubił, nie dopuszcza się do stanu duchownego”⁸¹. Synod w Neocezarei (314-319) również w sposób zdecydowany podkreśla postawę duchownych w małżeństwie. Nie mogą oni brać udziału w uczcie weselnej osób powtórnie zawierających małżeństwo (kanon 7) ani pozostawać z związku małżeńskim z cudzołożnicą (kanon 8):

⁷⁸ Por. G. De Bonfils, *La terminologia matrimoniale di Costanzo II: uso della lingua e adattamento politico*, „Labeo” 42 (1996) s. 254-266.

⁷⁹ *Codex Theodosianus* 16, 8, 6, tł. A. Caba, *Codicis Theodosiani. Liber Sextus Decimus*, red. M. Ożóg – M. Wójcik, *ŻMT* 71, Kraków 2014, s. 95*. Por. G. De Bonfils, *Legislazione ed ebrei nel IV secolo. Il divieto dei matrimoni misti*, „Bollettino dell’Istituto di Diritto Romano” 90 (1987) s. 389-438.

⁸⁰ *Elvira (Grenada) synodus in causa disciplinae. Canones*, *ŻMT* 37, s. 52*.

⁸¹ *Canones adscripti synodo Arelatensi*, w: *Acta Synodalia ann. 50-381*, red. H. Pietras – A. Baron, tł. A. Baron – A. Caba, *ŻMT* 37, Kraków 2006, s. 74*.

Świeckiego, którego żona popełni cudzołóstwo i stanie się to publiczne, nie można dopuszczać do posługi [w Kościele]; jeśli żona zgrzeszy po święceniach męża, winien ją oddalić; gdyby z nią żył nadal, nie może pełnić powierzonych mu funkcji⁸².

A gdyby prezbiter zgrzeszył cielesnie przed przyjęciem święceń kapłańskich (kanon 9) i dobrowolnie wyznał swój grzech,

nie powinien sprawować eucharystii, ale może pełnić inne czynności związane ze swą funkcją, ponieważ, zgodnie z powszechną opinią, inne grzechy zostają odpuszczone przez przyjęcie święceń. Jeśli natomiast nie wyzna i nie można go publicznie zganić, należy pozostawić go jego własnemu sumieniu⁸³.

Kwestia powtórnego małżeństwa była żywa w starożytnym chrześcijaństwie nie tylko w pierwszych trzech wiekach, lecz również w czasach późniejszych, o czym synod w Artsalth (po 373 roku) zwołany w sprawach dyscyplinarnych w kanonie 9 orzeka, aby „żaden mężczyzna nie brał sobie drugiej żony, nigdy zaś małżonki swojego brata”⁸⁴. To samo obostrzenie dotyczy również tych, którzy ożenili się w kręgu rodziny np. z dwiema siostrami lub z bratanicą czy siostrzenicą. Mówi o tym kanon 19⁸⁵.

Kanony Apostolskie uznane w Quinisexta (692 rok) również regulują kwestię małżeństw, nakładając i potwierdzając niektóre obostrzenia zawarte w kanonach poprzednich synodów zwołanych w sprawach dyscyplinarnych. Troską autorów tychże kanonów są biskupi, prezbiterzy, diakoni oraz inni z tzw. „katalogu kapłańskiego”. Kanon 18 orzeka, że „kto poślubia wdowę, kobietę porzuconą (por. Kpł 21,14), nierządnicę, niewolnicę lub aktorkę, nie może być biskupem, prezbiterem, diakonem ani w żaden sposób w katalogu kapłańskim”⁸⁶.

⁸² *Neocaesarea (314-319): in causa disciplinae*, w: *Acta Synodalia ann. 50-381*, red. H. Pietras – A. Baron, tł. S. Kalinkowski, ŻMT 37, Kraków 2006, s. 76*.

⁸³ *Neocaesarea (314-319): in causa disciplinae*, ŻMT 37, s. 76*.

⁸⁴ *Artsalth in causa disciplinae*, w: *Acta Synodalia ann. 50-381*, red. H. Pietras – A. Baron, tł. A. Baron, ŻMT 37, Kraków 2006, s. 278*.

⁸⁵ *Constitutiones apostolorum 19*, w: *Constitutiones apostolorum*, red. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 42, Kraków 2007, s. 277.

⁸⁶ *Constitutiones apostolorum 19*, ŻMT 42, s. 277. Por. *Roma (6 ianuarii 386): in causa disciplinae 4-5*, tł. A. Caba, ŻMT 52, s. 46*: „[...] aby duchowny nie żenił się z niewiastą, która jest wdową. Aby nie przyjmowano do kleru nikogo, kto ożenił się z wdową”.

Specyficzną sytuacją jest sprawa zgwałcenia niezaręczonej dziewczyny. Zdarzało się bowiem, iż sprawca takiego czynu próbował uniknąć odpowiedzialności, albowiem jego wybranka, a raczej ofiara gwałtu, była osobą ubogą, dlatego nie chciał zostać jej mężem. W tej kwestii kanon 67 orzeka, że „jeśli ktoś zgwałcił niezaręczoną dziewczinę, zostanie wyłączony i nie wolno mu poślubić innej, tylko tę, którą wybrał, choćby była uboga”⁸⁷. Obostrzenia dotyczą również tych, którzy chcieliby ożenić się z dziewczyną zaręczoną z kimś innym. Orzeka to synod w Rzymie zebrany w 385 roku w kanonie 4:

[...] w sprawie przywdziania welonu małżeńskiego zapytaliście, czy dziewczynę zaręczoną z jednym może poślubić ktoś drugi. Wszelkimi sposobami zabraniamy, by się to nie działo, ponieważ wierzący uznają za świętokradstwo, gdyby błogosławieństwo kapłana udzielane mającej wyjść za mąż zostało pogwałcone jakimś przekroczeniem⁸⁸.

5. Zakończenie

W podsumowaniu należy podkreślić, że małżeństwo i rodzina jako instytucje należą do porządku naturalnego w każdej kulturze, albowiem stanowiły podstawę funkcjonowania społeczeństwa i wspólnot religijnych w wielu najistotniejszych ich wymiarach. Pragnienie przetrwania rodu oraz obowiązki wobec polis lub Imperium spowodowały liczne regulacje prawne zmierzające do zaostrenia prawa małżeńskiego, w świetle których małżeństwa mieszane stały się nieformalne czy nielegalne. Tym niemniej w każdym środowisku można odnaleźć zjawisko zawierania małżeństw mieszanych, jak i występujące obostrzenia w ich zawieraniu. Różne motywy powodowały wprowadzenie obostrzeń w zawieraniu małżeństw mieszanych. Można je podzielić zasadniczo na kilka grup. W sposób szczególny z dezaprobatą środowiska spotykały się zagrożenia związane z wyznawaną wiarą, co można zauważyć w tradycji judaistycznej oraz chrześcijańskiej, w starożytnym Rzymie natomiast zauważalne są obostrzenia związane z relacją między wolnymi a wyzwolencami, relacje między senatorami i ich zstępnyimi do trzeciego stopnia a osobą o złej reputacji, jak

⁸⁷ *Constitutiones apostolorum* VII 67, tł. S. Kalinkowski, *ŻMT* 42, s. 289*.

⁸⁸ *Roma (385): in causa disciplinae* 4-5, tł. A. Caba, *ŻMT* 52, s. 37*.

np. aktorka czy prostytutka, relacje między opiekunem a podopieczną czy wreszcie relacje między żołnierzem służby czynnej a np. kobietą z prowincji rzymskiej.

W starożytnym Izraelu motywem obostrzeń wobec zawieranych małżeństw mieszanych było zachowanie tożsamości narodu oraz zachowanie czystej monoteistycznej wiary i kultu przed rozpowszechnionymi praktykami bałwochwalczymi. Podobnie w chrześcijaństwie od samego początku troska o zachowanie czystości wiary była ideą przewodnią nie tylko dla autorów chrześcijańskich z pierwszych czterech wieków, lecz także dla uczestników synodów, którzy zabierali głos w sprawach dyscyplinarnych. Zabroniono małżeństw z poganami (szczególnie z kapłanami pogańskimi), Żydami i heretykami. Obostrzeniami obłożono również duchownych na różnych szczeblach, którym nie wolno było poślubić wdowy, nierządnic, aktorki oraz innej osoby wątpliwej reputacji.

Main Reasons for Introducing Restrictions on Mixed Marriages in Selected Ancient Authors and in Ecclesiastical Synodal Canons

(summary)

Marriage and the family as institutions belong to the natural order in every culture, because they constituted the basis for the functioning of society in many of the most important dimensions of its functioning. It should be noted, however, that in each environment you can find the phenomenon of mixed marriages as well as the existing restrictions in contracting them. Various motives resulted in the introduction of restrictions on entering into mixed marriages. They can be broadly divided into several groups: the threats related to the professed faith were particularly disapproved of, which can be seen in the Judaic and Christian traditions, while in ancient Rome there are noticeable restrictions related to the relationship between free and liberated people, relations between senators and their descendants up to the third degree and a person with a bad reputation, such as an actress or a prostitute, the relationship between the guardian and the ward, and finally the relationship between an active soldier and, for example, a woman from a Roman province. In ancient Israel, the motive for restricting mixed marriages was to preserve the identity of the nation and preserve pure monotheistic faith and worship against widespread idolatrous practices. Similarly, in Christianity, from the very beginning, concern for the purity of the faith was a guiding idea not only for Christian authors of the first four centuries, but also for synod participants who spoke about disciplinary matters. Marriage was forbidden with Gentiles (especially with pagan priests), Jews and heretics. Clergy at various levels were also restricted, who were not allowed to marry a widow, prostitute, or actress of another person of dubious reputation.

Keywords: mixed marriages; restrictions; ancient Greece and Rome; ancient Israel; ancient Christianity; synods; church writers

Główne powody wprowadzania obostrzeń w zawieraniu małżeństw mieszanych u wybranych autorów starożytnych i w kościelnych kanonach synodalnych

(streszczenie)

Małżeństwo i rodzina jako instytucje należą do porządku naturalnego w każdej kulturze, albowiem stanowiły podstawę funkcjonowania społeczeństwa w wielu jego najistotniejszych wymiarach. Należy zaznaczyć, że w starożytnym świecie przenikało się wiele kultur i środowisk dzięki ogromnym obszarom pozostających pod władaniem imperatorów i instytucji im podległych. Przemieszczanie się osób wolnych oraz kontakt z odmiennymi obyczajowo i wyznaniowo osobami nie napotykał trudności. Zrodził się więc problem zachowania tożsamości religijnej, społecznej i ekonomicznej. Różne motywy powodowały wprowadzenie obostrzeń w zawieraniu małżeństw mieszanych. Można je podzielić zasadniczo na kilka grup. W sposób szczególnie z dezaprobatą środowiska spotykały się zagrożenia związane z wyznawaną wiarą, co można zauważyć w tradycji judaistycznej oraz chrześcijańskiej, w starożytnej Grecji i Rzymie natomiast zauważalne są obostrzenia związane ze statusem społecznym i ekonomicznym. W chrześcijaństwie szczególną rolę odgrywała troska o czystość życia moralnego ochrzczonych, a w pierwszych wiekach w sposób szczególnie promowana była w różnych środowiskach koncepcja jednego i jedynego małżeństwa, dlatego osoby, które zawarły ponowny związek, nie mogły wypełniać obowiązków duchownych.

Słowa kluczowe: małżeństwa mieszane; obostrzenia; starożytna Grecja i Rzym; starożytny Izrael; starożytne chrześcijaństwo; synody; pisarze kościelni

Bibliografia

Źródła

- Ambrosius, *De Abraham*, PL 14, 437-522.
- Ambrosius, *Epistulae et Acta*, ed. O. Faller – M. Zelzer, CSEL 82/1-3, Vindobonae 1968-1990, tł. P. Nowak, Święty Ambroży z Mediolanu, *Listy*, t. 1-3, BOK 20, Kraków 2003.
- Artsalith in causa disciplinae*, tł. A. Baron, w: *Acta Synodalia ann. 50-381*, red. H. Pietras – A. Baron, *ŻMT* 37, Kraków 2006, s. 277-280.
- Canones adscripti synodo Arelatensi*, tł. A. Caba, w: *Acta Synodalia ann. 50-381*, red. H. Pietras – A. Baron, *ŻMT* 37, Kraków 2006, s. 71-75.
- Cicero, *De re publica*, ed. K. Ziegler, Leipzig 1969.
- Codicis Theodosiani. Liber Sextus Decimus*, red. i tł. M. Ożóg – M. Wójcik, *ŻMT* 71, Kraków 2014.
- Constitutiones apostolorum*, red. A. Baron – H. Pietras, *ŻMT* 42, Kraków 2007.
- Corpus iuris civilis*, ed. P. Kruger – Th. Mommsen, Berolini 1872.

- Cyprianus, *Ad Quirinium (Testimoniorum libri tres)*, ed. W. Hartl, CSEL 3, Vindobonae 1868, s. 33-184.
- Cyprianus, *De lapsis*, ed. W. Hartl, CSEL 3, Vindobonae 1868, s. 237-266, tł. J. Czuj, w: Święty Cyprian, *Pisma I: Traktaty*, POK 19, Poznań 1937, s. 196-223.
- Elvira (Grenada) *synodus in causa disciplinae. Canones*, tł. A. Baron – H. Pietras, w: *Acta Synodalia ann. 50-381*, red. i tł. H. Pietras – A. Baron, ŻMT 37, Kraków 2006, s. 49-62.
- Hippolytus, *Philosophumena*, t. 1, ed. W.J. Sparrow Simpson – W.K. Lowther Clarke, New York 1921, tł. M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1969, s. 295-312.
- Iustinus Martyr, *Apologiae pro Christianis*, ed. M. Marcovich, PTS 38, Berlin – New York 1994, tł. L. Misiarczyk, *Pierwsi apologetci greccy*, BOK 24, Kraków 2004, s. 207-284.
- Laodicea in Frygia (fine IV saec.): *in causa disciplinae ecclesiasticae*, tł. S. Kalinkowski, w: *Acta Synodalia ann. 381-431*, red. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 52, Kraków 2010, s. 110-120.
- Neocaesarea (314-319): *in causa disciplinae*, tł. S. Kalinkowski, w: *Acta Synodalia ann. 50-381*, red. H. Pietras – A. Baron, ŻMT 37, Kraków 2006, s. 75-77.
- Origenes, *Fragments Commentariorum in 1 Epistulam ad Corinthios* (ed. C. Jenkins), „Journal of Theological Studies” 9 (1908) s. 231-247, 353-372, 500-514; 10 (1909) s. 29-51.
- Plutarchus, *Coniugalia praecepta*, ed. G.N. Bernardakis, w: Plutarchi Chaeronensis *Moralia*, t. 1, Lipsiae 1888, s. 337-357, tł. Z. Abramowiczówna, Plutarch, *Moralia. Wybór pism filozoficzno-popularnych*, Warszawa 2002, s. 50-70.
- The Digest of Justinian*, ed. T. Mommsen – P. Krueger – A. Watson, Philadelphia 2000.
- Titus Livius, *Ab Urbe Condita I–V*, ed. R.M. Ogilvie, Oxford Classical Texts, Oxford 1974, tł. W. Strzelecki, Tytus Liwiusz, *Dzieje od założenia miasta Rzymu*, Wrocław 2004.
- Minutius Felix, *Octavius*, CSEL 2, Vindobonae 1866, s. 338-392, tł. J. Sajdak, Minucjusz Feliks, *Oktawiusz*, POK 2, Poznań 1925.
- Tertullianus, *Ad uxorem libri duo*, ed. Ae. Kroymann, w: Tertullianus, *Opera omnia*, CCL 1, Turnhout 1954, s. 373-394, tł. K. Obrycki, Tertulian, *Wybór pism II*, PSP 29, Warszawa 1983, s. 147-164.
- Tertullianus, *De corona*, ed. Ae. Kroymann, Tertullianus, *Opera omnia*, CCL 2, Turnhout 1954, s. 1039-1065, tł. T. Skibiński, Tertulian, *Wybór pism III*, PSP 65, Warszawa 2007, s. 105-124.
- Tertullianus, *Adversus Marcionem libri quinque*, ed. Ae. Kroymann, Tertullianus, *Opera omnia*, CCL 1, Turnhout 1954, s. 441-726, tł. S. Ryzner, Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, PSP 58, Warszawa 1994.

Opracowania

- Bianchi F., *La donna del tuo popolo. La proibizione dei matrimoni misti nella Bibbia e nel medio giudaismo*, Roma 2005.
- Bernardi J., *Gregorio di Nazianzo teologo e poeta nell'età d'oro della Patristica*, Roma 1997.
- Bogacz R., *Przemija bowiem postać tego świata (1 Kor, 7, 31). Dziewictwo i celibat znakiem Królestwa Bożego*, „*Verbum Vitae*” 24 (2014) s. 135-148.
- Bonaldo N., *La famiglia nei Proverbi*, Milano 1990.
- Cereti G., *Inseparabilità fra contratto matrimoniale e sacramento del matrimonio. Un problema della chiesa cattolica romana*, „*Studi Ecumenici*” 11 (1993) s. 299-308.
- Ceccarelli Morolli D., *I matrimoni misti alla luce dei Sacri Canones del primo millennio*, „*Nicolaus*” 12/2 (1995) s. 137-143.
- Crouzel H., *Marriage and Virginité: Has Christianity devalued Marriage*, „*The Way*” Suppl. 10 (1970) s. 3-23.
- Crouzel H., *Separazione o nuove nozze secondo gli antichi Padri*, „*La Civiltà Cattolica*” 117 (1966) s. 137-157.
- Crouzel H., *Divorce et remariage dans l'Église primitive. Quelques réflexions de méthodologie historique*, „*Nouvelle Revue Theologique*” 98 (1976) s. 891-917.
- D'Avack P.A., *La copula perfecta e la consummatio coniugii nelle fonti e nella dottrina canonista classica*, „*Rivista Italiana per la Scienze Giuridiche*” 86 (1949) s. 163-250.
- De Bonfils G., *Legislazione ed ebrei nel IV secolo. Il divieto dei matrimoni misti*, „*Bollettino dell'Istituto di Diritto Romano*” 90 (1987) s. 389-438.
- De Bonfils G., *La terminologia matrimoniale di Costanzo II: uso della lingua e adattamento politico*, „*Labeo*” 42 (1996) s. 254-266.
- Delpini F., *Nella tradizione cristiana la condanna del divorzio*, „*Ambrosius*” 42 (1966) s. 17-20.
- Fayer C., *La familia romana: aspetti giuridici ed antiquari*, t. 2: *Sponsalia, matrimonio, dote*, Roma 2005.
- Franciosi G., *Matrimonio, „conubium” e classi sociali nel V secolo a. C.*, w: *Società e diritto nell'epoca decemvirale. Atti del Convegno di Diritto romano di Copanello 3-7 giugno 1984*, Napoli 1988, s. 147-155.
- Fredouille J.-C., *Słownik cywilizacji rzymskiej*, tł. M. Chołydyk – K. Jacheć, Katowice 1996.
- Gaudemet J., *Il matrimonio in Occidente*, Torino 1989.
- Gaudemet J., *Storia del diritto canonico: ecclesia et civitas*, Cinisello Balsamo 1998.
- Galinski K., *Augustus Legislation of Morals and Marriage*, „*Philologus*” 125 (1981) s. 126-140.
- Grubbs J.E., *Women and the Law in the Roman Empire*, London – New York 2002.
- Grześkowiak J., *Chrystus jako twórca nowego prawa w pismach Tertuliana*, „*Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*” 25/3 (1978) s. 5-22.

- Hartmann E., *Prostitution II: Klassische Antike*, NPauly X 451-454.
- Homerski J., *Życie religijne wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej w świetle tekstów biblijnych*, „Zeszyty Naukowe KUL” 23 (1980) s. 63-72.
- Homerski J., *Małżeństwo i rodzina w starotestamentalnych przekazach biblijnych*, w: Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Sakrament. O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń, Lublin 1998, s. 159-174.
- Homerski J., *Ideal kapłana w pismach natchnionych Starego Testamentu*, „Ateneum Kapłańskie” 106 (1986) s. 3-12.
- Insadowski H., *Rzymskie prawo małżeńskie a chrześcijaństwo*, Lublin 1935.
- Jacynowska M., *Historia starożytnego Rzymu*, Warszawa 1986.
- Jędrzejewski R., *Bóg a zmartwychwstanie ciał w filozoficzno-teologicznej myśli Atenagorasa z Aten*, „Vox Patrum” 24-29 (1993-1995) s. 315-322.
- Kołaczkowski J., *Podstawy jedności małżeńskiej w świetle Rdz 1-2*, „Scriptura Sacra” 10 (2006) s. 6-24.
- Kuijper D., *Tres Observationes in Tertulliani Ad Uxorem Libros*, „Vigiliae Christianae” 9/4 (1955) s. 256-247.
- Lane-Fox R., *Pagani e cristiani*, Roma – Bari 1991.
- Langkammer H., *Kapłaństwo i kapłani Starego Przymierza*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, s. 141-155.
- Langkammer H., *Etyka Nowego Testamentu*, Wrocław 1985.
- Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tł. K. Romaniuk, Poznań 1994.
- Lombardia P., *Los matrimonios mixtos en la Iglesia cartaginesa del siglo III*, w: P. Lombardia, *Escritos de derecho canónico*, Pamplona 1973, s. 51-72.
- Loska E., *Sytuacja aktorów i aktorek w Rzymskim prawie małżeńskim*, „Zeszyty Prawnicze” 12/4 (2012) s. 81-100.
- Maćkowski A., *Przywilej Pawłowy w obowiązującym ustawodawstwie Kościoła Katolickiego*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2 (2008) s. 117-137.
- Mazurek P., *Rodzina izraelska a rodzina katolicka w funkcji wychowywania i przekazywania wiary*, „Teologiczne Studia Siedleckie” 8 (2011) s. 149-164.
- Meijering E.P., *Bemerkungen zu Tertullians Polemik gegen Marcion*, „Vigiliae Christianae” 30 (1976) s. 82-103.
- Messana V., *Il topos dell'ironia platonica in 'Ad Diognetum'*, „Augustinianum” 14 (1974) s. 489-495.
- Myszor W., *Chrześcijaństwo w Cesarstwie Rzymskim II i III wieku. Wybrane zagadnienia życia społecznego*, Katowice 2005.
- Niczyporuk P., *Zawarcie małżeństwa „liberorum procreandorum causa” w prawie rzymskim*, „Zeszyty Prawnicze” 14/3 (2014) s. 193-220.
- Paczkowski M.C., *Rodzina chrześcijańska w okresie późnego antyku (II-III wiek)*, „Teologia i Człowiek” 16 (2010) s. 67-93.
- Pawlak L., *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, „Studia nad Rodziną” 5/1 (2001) s. 65-74.

- Raditsa L.F., „Augustus” *Legislation Concerning Marriage, Procreation, Love Affairs and Adultery*, w: H. Temporini – W. Haase, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, t. 2/13, Berlin – New York 1980, s. 278-339.
- Reinsberg C., *Obyczaje seksualne starożytnych Greków*, Gdynia 1998.
- Sacchi O., *Matrimonio, „conubium” e classi sociali nel V secolo a. C.*, w: *Società e diritto nell’epoca decemvirale. Atti del Convegno di Diritto romano di Copanello 3-7 giugno 1984*, Napoli 1988, s. 147-163.
- Sadowski P., *Wpływ kognacji na ius conubii w prawie rzymskim i kanonicznym*, „Studia Prawnoustrojowe” 27 (2015) s. 41-54.
- Sfameni Gasparro G., *Matrimonio e famiglia nei Padri del II e III secolo*, w: *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica*, t. 43, red. S.A. Panimolle, Roma 2006, s. 152-275.
- Sitarz E., *Zarys biblijnej doktryny o małżeństwie*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 14/1-2 (1961) s. 23-31.
- Spanneut M., *Tertullien et les premiers moralistes africains*, Paris 1969.
- Stępień P., *Komentarz do Księgi Rut*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 15 (2002) s. 33-47.
- Stolarek D., *Quasi adultera. Rozważania na gruncie Lex Iulia de adulteriis coercendis*, „Roczniki Nauk Prawnych” 20/2 (2010) s. 135-154.
- Szlaga J., *Małżeństwo jako przymierze*, w: Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Sakrament. O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń, Lublin 1998, s. 199-206.
- Szymusiak J.M., *Grzegorz Teolog, U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965.
- Tosato A., *Matrimonio e famiglia nell’antico Israele e nella Chiesa primitiva*, Soveria Manelli 2013.
- Vaux R. de, *Instytucje Starego Testamentu*, t. 1-2, tł. T. Brzegowy, Poznań 2004.
- Von Campenhausen H., *Ojcowie Kościoła*, tł. K. Wierszyłowski, Warszawa 1998.
- Winniczuk L., *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1983.
- Wypustek A., *Życie rodzinne starożytnych Greków*, Wrocław – Warszawa – Kraków 2007.
- Zabłocka M., *Zmiany w ustawach małżeńskich Augusta za panowania dynastii julijsko-klaudyjskiej*, „Prawo Kanoniczne” 30/1-2 (1987) s. 151-178.

Ks. Piotr Szczur¹

Λησται w świetle źródeł literackich przełomu er (I wiek przed Chrystusem i I wiek po Chrystusie)

Jednym z poważniejszych problemów społecznych dotyczących starożytne społeczeństwa było zjawisko bandytyzmu. Szerzej zaczęto się nim interesować po publikacji dość obszernego artykułu Brenta Shawa pt. *Bandits in the Roman Empire*². Od tego czasu na temat rozbójnictwa powstało wiele mniej lub bardziej szczegółowych opracowań. Celem tego studium jest ukazanie zakresu semantycznego i odcieni znaczeniowych rzeczownika ληστής w literaturze napisanej w języku greckim w I wieku przed Chrystusem i I wieku po Chrystusie oraz omówienie problemu rozbójnictwa, jaki wyłania się z literatury. Wybrana cezura czasowa pozwoli na spojrzenie na zjawisko bandytyzmu zarówno przez pryzmat przekazów autorów pogańskich, jak i żydowskich (zwłaszcza Józefa Flawiusza) oraz wyrażających myśl chrześcijańską (autorów tekstów Nowego Testamentu). Przy omawianiu podjętego problemu badawczego pomocniczo zostały wykorzystane również dzieła autorów piszących po łacinie oraz piszących po grecku, lecz działających nieco później.

¹ Ks. dr hab. Piotr Szczur, adiunkt w Katedrze Historii Kościoła w Instytucie Nauk Teologicznych na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie; e-mail: piotr.szczur@kul.lublin.pl; ORCID: 0000-0003-3011-3404.

² B. Shawa, *Bandits in the Roman Empire*, „Past & Present” 105 (1984) s. 3-52.

Językoznawcy³ i leksyografowie⁴ jednoznacznie wskazują, że rzeczownik ληστής pochodzi od rzeczownika λεία ('łup')⁵. Pierwotnie oznaczał rozbójnika (łupieżcę)⁶. Jednak nie zawsze miał zabarwienie pejoratywne, gdyż określano nim także wojowników lub najemników, którzy w ramach prowadzonych kampanii militarnych mieli prawo do zdobywania łupów. W tym rozumieniu wyraz ten występuje jeszcze w tekstach zawartych w Septuagincie w odniesieniu do wojowników z obozu nieprzyjaciela. W późniejszym okresie na pierwszym planie stoi jednak przede wszystkim użycie tego słowa *sensu malo*.

Już u Sofoklesa rzeczownik ληστής pojawia się obok φονεύς ('morderca')⁷. Terminem tym Edyp określa Kreona jako „podstępного łotra”⁸, który ponadto jest zabójcą. W czasach późniejszych pojęciem tym określano

³ Por. H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, t. 2, Heidelberg 1970, s. 96, s.v. λεία (att.), ion. λήτη, dor. λάα; P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, t. 3, Paris 1974, s. 626, s.v. λεία (att.), ion. λήτη, dor. λάα; R. Beekes, *Etymological Dictionary of Greek*, t. 1, Leiden – Boston 2010, s. 842, s.v. λεία.

⁴ Por. K.H. Rengstorf, ληστής, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 4, red. G. Kittel, Stuttgart 1950, s. 262; C. Spicq, *Theological Lexicon of the New Testament*, t. 2, tł. J.D. Ernest, Peabody 1996, s. 389, s.v. ληστής (*lēstēs*, brigand, bandit), gdzie autor wskazuje na pochodzenie ληστής od λήϊς [łup; por. *Słownik grecko-polski*, t. 3, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1965, s. 29, s.v. λήϊς (dor. λάϊς): „1. łup, zdobycz, przew. o bydłe; 2. bydło, trzoda”; *Greek-English Lexicon*, red. H.G. Liddell – R. Scott, Oxford 1961, s. 1044, s.v. λήϊς (Dor. λάϊς)] spokrewnionego z czasownikiem ληΐζομαι [zdobyć jako łup; por. *Słownik grecko-polski*, t. 3, s. 29, s.v. ληΐζομαι (ep. i joń. λήζομαι i λείζομαι): „1. pochwycić, uprowadzić jako zdobycz, o ludziach i rzeczach; zdobyć, zyskać; 2. ograbić, złupić, splądrować; 3. pass. być uprowadzonym jako zdobywcą”; *A Patristic Greek Lexicon*, red. G.W.H Lampe, s. 799, s.v. ληΐζω; *Greek-English Lexicon*, s. 1044, s.v. ληΐζομαι (Ep. and Ion. λήζομαι)].

⁵ Por. *Słownik grecko-polski*, t. 3, s. 18, s.v. λεία (joń. λήτη, dor. λάα): „1. łup, zdobycz, zwł. o bydłe; zdobycz, plon myśliwski, rzadko o osobach; 2. grabież, rabunek”; *Greek-English Lexicon*, s. 1034, s.v. λεία (Ion. λήτη, Dor. λάα).

⁶ Por. *Słownik grecko-polski*, t. 3, s. 29, s.v. ληστής (joń. ληϊστής, dor. λαστής): „1. rozbójnik, opp. κλέπτης; zwł. korsarz, pirat; 2. met. rabuś”; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 367, s.v. ληστής: „1. Rozbójca, zbój, zbójca, bandyta; 2. Buntownik, wywrotowiec”; *A Patristic Greek Lexicon*, s. 800-801, s.v. ληστής; *Greek-English Lexicon*, s. 1046, s.v. ληστέια (ληστής).

⁷ Por. *Słownik grecko-polski*, t. 4, s. 548-549, s.v. φονεύς „zabójca, morderca”; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, s. 643, s.v. φονεύς.

⁸ Por. Sophocles, *Oedipus tyrannus* 532-535, ed. F. Storr, Sophocles, *Oedipus the King*, w: Sophocles, *Oedipus the King, Oedipus at Colonus, Antigone*, LCL 20, London – Cambridge 1956, s. 48, tł. A. Libera, Sofokles, *Król Edyp*, w: Sofokles, *Tragedie*, t. 1: *Król Edyp, Edyp w Kolonos, Antygona*, Warszawa 2018, s. 52.

wszelkiego rodzaju rabusiów, bandytów, zbójców, łupieżców – zarówno bandytów grasujących na drogach, jak i rozbójników morskich (piratów)⁹, ale także niedyscyplinowanych żołnierzy i dezertów, którzy dopuszczali się rozbojów¹⁰.

W użyciu rzeczownika ληστής zawsze współbrzmiała myśl o bezwzględnym stosowaniu przemocy i siły przy zaborze czyjejs własności. W związku z tym rzeczownik ληστής nie może być uważany za synonim rzeczownika κλέπτης (‘złodziej’)¹¹, jednak już od Platona rozbójników i złodziei stawia się na tym samym poziomie¹². Ponadto należy zauważyć, że w starożytnych tekstach greckich rzeczowniki ληστής i κλέπτης wielokrotnie pojawiają się obok siebie, co również może wskazywać, iż terminy te określają odmienne¹³ kategorie złoczyńców¹⁴. Κλέπτης jest po prostu złodziejem, który stara się po kryjomu przywłaszczyć sobie cudzą własność jak Judasz (por. J 12,6), działając – jeśli to możliwe – nocą (por. Mt 24,43). Ληστής zaś jest bandytą¹⁵,

⁹ Por. Homerus, *Odyseja* 3, 73, ed. A.T. Murra, Homer, *Odyseja*, t. 1: *Books I-12*, LCL 104, Cambridge – London 1960, s. 72, tł. R.R. Chodkowski, Homer, *Odyseja*, TN KUL Źródła i monografie 500, Lublin 2020, s. 103.

¹⁰ Philo Alexandrinus, *In Flaccum* 5, ed. F.H. Colson, Philo, *Flaccus*, w: Philo, t. 9, LCL 363, Cambridge – London 1960, s. 306, tł. E. Osek, Filon z Aleksandrii, *Flakkus. Pierwszy pogrom Żydów w Aleksandrii*, ŻMT 65, Kraków 2012, s. 110.

¹¹ Por. *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 671, s.v. κλέπτης: „1. złodziej; 2. og. oszust”; *A Patristic Greek Lexicon*, s. 756, s.v. κλέπτης: „thief; met. plagiarist”; *Greek-English Lexicon*, s. 958, s.v. κλέπτης: „1. thief; 2. generally, cheat, knave”.

¹² Por. Plato, *Respublica* 1, 23 (351c), ed. P. Shorey, Olato, *The Republic*, LCL 237, London – Cambridge 1953, s. 96, tł. W. Witwicki, Platon, *Państwo*, Kraków 2020, s. 65: „albo bandyci, albo złodzieje (ἢ ληστὰς ἢ κλέπτας)”.

¹³ Jeśli wyrażenie „ληστής i κλέπτης” jest użyte jako figura retoryczna zwana hendiadysem, to wówczas rzeczowniki te określają jednego złoczyńcę, który przy zdobywaniu cudzej własności zarówno grabi, jak i kradnie.

¹⁴ Por. Oz 7,1; Ab 5; *Epistula Jeremiae* 57 = Ba 6,57; J 10,1.8. Interesujący jest dekret królewski datowany na czas po 242 roku przed Chrystusem, najprawdopodobniej wydany przez Ptolemeusza III Euergetesa (284-221, władca od 246 przed Chrystusem), mówiący iż „rabusie i pozostali złoczyńcy (οἱ τε λησται καὶ οἱ λοιποὶ κακοῦργοι)” mają być aresztowani (p.hib. 2.198 = HGV P.Hib. 2 198 = Trismegistos 5183, linia 93, tł. własne); por. tamże, linia 98: „λησιτῶν ἢ κακούργων”; oraz inne papyry: p.ross.georg. 3.16 = HGV P.Ross. Georg. 3 16 = Trismegistos 36215, linie 32-33: „τοὺς κλεπτοδημοσίους καὶ [...] τῶν λησιτῶν” (list prywatny z terenu Egiptu datowany na VI wiek); p.ant. 2.97 = HGV P.Ant. 2 97 = Trismegistos 36082, linia 10: „ἐπὶ ληστεία ἢ ἑτέρῳ πταίσματι” (dokument z terenu Egiptu datowany na VI wiek).

¹⁵ W praktyce słownictwo jest bardzo płynne. Por. Josephus Flavius, *De bello Judaico* I 204 (10, 5), ed. H.S.J. Thackeray, Josephus, *The Jewish War (Books I-III)*, LCL 203, London – Cambridge 1956, s. 94, tł. J. Radożycki, Józef Flawiusz, *Wojna żydow-*

który używa przemocy (ἄρπαξ)¹⁶, dokonuje kradzieży z użyciem broni¹⁷ oraz grabi (również nocą)¹⁸ jak Barabasz, który określony jest przez św. Jana jako ληστής (J 18,40)¹⁹, a według św. Łukasza został „wtrącony do więzienia za jakiś rozruch powstały w mieście i za morderstwo” (Łk 23,19; por. Mk 15,7).

W rozumieniu współczesnym „rabunek” (= grabież) definiowany jest jako „bezprawne zabranie cudzej własności, dokonane w sposób jawny przy użyciu przemocy”²⁰. „Kradzież” natomiast obejmuje „wszelkie nieprawne, tajemne i niesprawiedliwe przywłaszczenie dobra cudzego (osoby prywatnej lub prawnej) wbrew racjonalnej woli właściciela”²¹. Jakkolwiek z moralnego punktu widzenia zarówno rabunek (grabież), jak i kradzież są

ska, Warszawa 2016, s. 82; 304 (16, 2), LCL 203, s. 142, tł. J. Radożycki, s. 96; 349 (18, 2), LCL 203, s. 162, tł. J. Radożycki, s. 102; 398-399 (20, 4); LCL 203, s. 186-188, tł. Radożycki, s. 108. Zob. G. Pfaff, *Latrocinium*, w: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, t. 12/1, Stuttgart 1924, k. 978-980; R. MacMullen, *The Roman Concept Robber-Pretender*, „Revue Internationale des Droits de l’Antiquité” 10 (1963) s. 221-225.

¹⁶ Por. *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 333, s.v. ἄρπαξ: „I. porywający, rabujący; 2. jako subst. ἡ ἄρπαξ – grabież; ὁ ἄρπαξ – rabuś; 3. gat. wilka; 4. bosak, hak żelazny uż. w bitwie morskiej”; *A Patristic Greek Lexicon*, s. 229, s.v. ἄρπαξ: „committer of rape, ravisher”; *Greek-English Lexicon*, s. 246, s.v. ἄρπαξ: „I. robbing, rapacious; II. mostly as Subst. 1. rapine; 2. robber, peculator; 3. species of wolf; 4. grappling-iron; flesh-hook”.

¹⁷ Plutarch przekazuje informację, że jednym podstawowych rodzajów uzbrojenia rozbójników był sztylet. Por. Plutarchus, *Vitae parallelae: Tiberius Gracchus (Tiberius et Gaius Gracchus)* 10, 7, ed. B. Perrin, Plutarch, *Tiberius and Caius Gracchus*, w: Plutarch, *Lives*, t. 10, LCL 102, Cambridge – London 1959, s. 168, tł. M. Brożek, Plutarch z Cheronai, *Grakhowie*, w: Plutarch z Cheronai, *Żywoty sławnych mężów (z żywotów równoległych)*, Biblioteka Narodowa 2/3, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1976, s. 496, gdzie jest mowa o tym, że Tyberiusz Grakchus, z obawy przed nasłanymi na niego mordercami, zaczął nosić przy sobie rozbójniczy (ληστικόν) sztylet nazywany dolonem (δόλονα).

¹⁸ Por. Horatius, *Epistulae* I 2, 32, ed. i tł. J. Sękowski, Horacy, *Listy*, w: Kwintus Horacjusz Flakkus, *Dzieła wszystkie*, t. 2: *Gawędy, Listy, Sztuka poetycka*, red. O. Jurewicz, Wrocław 1988, s. 262-263: „[33] Dla rozboju łotr wstaje, chociaż noc głęboka”; Josephus Flavius, *De bello Judaico* IV 402 (7, 2), ed. H.S.J. Thackeray, Josephus, *The Jewish War (Books IV-VII)*, LCL 210, London – Cambridge 1961, s. 118, tł. J. Radożycki, s. 286; Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica* 3, 23, 9, opr. H. Pietras, tł. A. Caba, *ŻMT* 70, Kraków 2013, s. 179.

¹⁹ Szerzej, zob. I.J. Twomey, *Barabbas Was a Robber*, „Scripture” 8 (1956) s. 115-119; É. Nodet, *Barabbas, un „brigand religieux” (ληστής, Jn 18,40)*, „Revue Biblique” 119/2 (2012) s. 288-299.

²⁰ I. Mroczkowski, *Grabież*, EK VI 7.

²¹ B. Szier-Kramarek, *Kradzież*, 1. *W Biblii*, EK IX 1134.

dość zbliżone do siebie, gdyż naruszają prawo naturalne oraz są grzechem przeciwko cnocie sprawiedliwości i miłości, to jednak są to dwa zupełnie odrębne zjawiska. Należy też zauważyć, że rabunek zawsze był oceniany jako wykroczenie poważniejsze od kradzieży²², gdyż kradzież polega na zawłaszczeniu cudzego dobra przez złodzieja, który wykorzystuje nieświadomość osoby okradzonej, rabunek zaś jest zagarnięciem cudzej własności połączonym z przemocą (lub przynajmniej groźbą jej użycia), co skutkuje nie tylko stratą materialną, lecz także krzywdą cielesną poszkodowanego²³.

Ληστὰί grabili cudzą własność, zawłaszczając na przykład stada bydła²⁴ (co sprawiało, że budzili lęk wśród pasterzy)²⁵ oraz napadali na ludzi, często dopuszczając się morderstw. Interesującymi dowodami potwierdza-

²² Arystoteles rozróżnia pomiędzy potajemną kradzieżą a kradzieżą dokonaną z użyciem przemocą, co zwiększa ciężar dokonanej zbrodni. Por. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* 5, 2, 13 (1131a), ed. H. Rackham, Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, LCL 73, Cambridge – London 1962, s. 266, tł. D. Gromska, Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, w: Arystoteles, *Etyka nikomachejska, Etyka wielka, Etyka eudemejska, O cnotach i wadach*, Warszawa 1996, s. 173.

²³ Przemoc uważana była za okoliczność zwiększającą wagę przestępstwa kradzieży, gdyż w przypadku jej zastosowania dodatkowo wykraczano przeciwko osobie. Por. Gaius, *Institutiones* 3, 209, ed. i tł. W. Rozwadowski, *Gai Institutiones = Instytucje Gaiusa*, Fontes Iuris Cognoscendi 1, Poznań 2003, s. 145: „Kto rabuje cudze rzeczy, odpowiada też za kradzież. Któż bowiem bardziej wbrew woli właściciela przywłaszcza sobie cudzą rzecz, aniżeli ten, kto porywa ją siłą? Słusznie zatem powiedziano, że jest on złodziejem zuchwałym. Ale pretor wprowadził z tytułu tego przestępstwa osobną skargę, którą określa się mianem skargi o mienie zabrane przemocą i opiewa ona w ciągu roku na poczworną wartość, a po roku na pojedynczą”. Warto zauważyć, że rozróżnienie to zostało utrzymane w teologii. Por. C. Spicq, *Saint Thomas d'Aquin: Les Péchés d'injustice*, Paris – Tournai – Rome 1934, s. 99-101 oraz 175-177; R.C. Trench. *Synonyms of the New Testament*, London 1894, s. 157.

²⁴ Por. J 10,8. Krytyka tekstu oraz bibliografia na ten temat: R. Schnackenburg, *The Gospel According to St. John*, t. 2, New York 1990, s. 281-282. Rozbójnicy, którzy nie wchodzą do owczarni przez bramę, lecz włamują się, są fałszywymi pretendentami do godności mesjańskiej, nawet o tendencjach rewolucyjnych (por. Dz 5,37; 21,38). Por. *Ewangelia według św. Jana, wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, tł. L. Stachowiak, Poznań – Warszawa 1975, s. 263. A. Paciorek natomiast uważa, że rozbójnikami są faryzeusze. Por. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych: Ewangelia według św. Jana*, tł. A. Paciorek, Lublin 2000, s. 134. Por. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 2, Göttingen 1941, s. 283.

²⁵ Por. Josephus Flavius, *Antiquitates Judaicae* XVI 272 (9, 1), ed. R. Marcus – A. Wikgren, Josephus, *Jewish Antiquities*, t. 8: *Books 15-17*, LCL 410, Cambridge – London 1963, s. 318, tł. J. Radożycki, s. 727.

jącymi zabójstwa dokonane przez λησται są inskrypcje nagrobne dedykowane ofiarom napadów zbójceckich²⁶. Seneka mówi, że już samo uzbrojenie się i gotowość zabijania w celach grabieżczych świadczy o tym, że ktoś jest rozbójnikiem²⁷.

Z kolei Józef Flawiusz, w kontekście skomplikowanej sytuacji politycznej, religijnej i gospodarczej w Palestynie, wielokrotnie wspomina o morderstwach dokonywanych przez λησται. Według niego agresja λησται skierowana była przede wszystkim przeciwko kolaborującym z Rzymianami przywódcom duchowym²⁸ i politycznym²⁹. Mówi on też, że szarlatani (γόητες)³⁰ i rozbójnicy (ληστρικοί) grozili śmiercią tym, którzy pogodzili się z panowaniem Rzymian. Zapowiadali też, że siłą będą wyzwać tych, którzy chcą dobrowolnie znosić jarzmo niewoli³¹. Józef Flawiusz informuje, że λησται dopuszczali się też grabieży na zwykłej

²⁶ Zob. np. *Corpus Inscriptionum Latinarum*, t. 2: *Inscriptiones Hispaniae Latinae*, ed. A. Hübner, Berolini 1869, s. 403, nr 2968: „[...] eques filius annorum XX a latronibus occisus”; s. 473, nr 3479: „[...] caeditur infesto concursu forte latronum”; J. Robert – L. Robert, *Bulletin épigraphique*, „Revue des Études Grecques” 55 (1942) s. 357, nr 159: „Ἀλλά νιν ἸΑδης | σὸν λησταιῖς μάρψας αὐτὸς ἔχει σφάγιον”; R. Flacière – J. Robert – L. Robert, *Bulletin épigraphique*, „Revue des Études Grecques” 52 (1939) s. 462, nr 92: „ἔμπορον ἐν λη(ι)στῶ[ν]”.

²⁷ Por. Seneca Maior (Lucius Annaeus), *De beneficiis* 5, 14, 2, ed. J.W. Basore, Seneca, *On Benefits*, w: Seneca, *Moral Essays*, t. 3, LCL 310, Cambridge – London 1958, s. 328, tł. L. Joachimowicz, Seneka, *O dobrodziejstwach*, w: Lucjusz Anneusz Seneka, *Pisma filozoficzne*, t. 2, Warszawa 1965, s. 305: „W tym świetle mordercą jest ten, kto choć jeszcze swych rąk nie splamił mordem, jest już do niego przygotowany i uzbrojony, i ma wolę dokonać grabieży i mordu”.

²⁸ Por. Josephus Flavius, *De bello Judaico* II 441 (17, 9), LCL 203, s. 494, tł. J. Radożycki, s. 192: „Nazajutrz został schwytany arcykapłan Ananiasz, ukrywający się koło kanału wodnego w pałacu królewskim, i wraz z bratem Ezechiaszem zamordowany przez rozbójników (ληστῶν)”; Josephus Flavius, *Antiquitates Judaicae* XX 210 (9, 3), ed. L.H. Feldman, Josephus, *Jewish Antiquities*, t. 9: *Books 18-20*, LCL 433, Cambridge – London 1965, s. 500, tł. J. Radożycki, Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, cz. 2, Warszawa 2001, s. 877.

²⁹ Por. Josephus Flavius, *Antiquitates Judaicae* XVIII 7 (1, 1), LCL 433, s. 6-8, tł. J. Radożycki, s. 779: „Do tego jeszcze grasowały wielkie bandy zbójceckie (λησταιρίων τε μεγάλων) i mordowano najznakomitszych obywateli”.

³⁰ Por. *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 475, s.v. γόης: „1. czarodziej, czarownik, czarnoksiężnik; 2. oszust, kuglarz”; *Greek-English Lexicon*, s. 356, s.v. γόης: „1. sorcerer, wizard; 2. juggler, cheat”.

³¹ Por. Josephus Flavius, *De bello Judaico* II 264 (13, 6), LCL 203, s. 426, tł. J. Radożycki, s. 177.

ludności³². Jednak jego wypowiedzi na temat rozbójników należy traktować z wielką ostrożnością, gdyż jako pisarz nastawiony prorzymsko terminem λησται określał przede wszystkim powstańców żydowskich walczących z Rzymianami o wolność narodu³³.

Złodzieje i bandyci często są opisywani jako najodważniejsi (czy najzuchwalsi – τολμηρότατος)³⁴, najdzielniejsi (ἀνδρειότατος)³⁵, mocni (ισχύοντες)³⁶, biorący to, co chcą, pomimo drzwi, zamków i rygli³⁷. Ich przebiegłość oraz drapieżność i pazerności są tak wielkie, że zabierają więcej niż potrzebują, wszystko plądrują, a zamęt, który sieją, można porównać jedynie z wojną³⁸. Λησται przede wszystkim grasowali na drogach. Mobilność rozbójników jest ukazana w Syr 36,26-27, gdzie autor, wy-

³² Por. Josephus Flavius, *Antiquitates Judaicae* XX 185-186 (8, 10), LCL 433, s. 488-490, tł. J. Radożycki, s. 875: „W czasie gdy Festus przybył do Judei, kraj trapiła plaga rozbójników (ληστῶν), którzy całe wsie puszczali z dymem i plądrowali. Najwięcej zaś rozpanoszyli się rozbójnicy (λησται) zwani sykarytami”; XX 256 (10, 11), LCL 433, s. 522-524, tł. J. Radożycki, s. 881: „[...] zrozpaczeni Żydzi, nie mogąc znieść grabieży dokonywanych przez rozbójników, zmuszeni byli wszyscy porzucić swoje siedziby i zbiec”.

³³ Por. W.R. Farmer, *Maccabees, Zealots and Josephus: An Inquiry into Jewish Nationalism in the Greco-Roman Period*, New York 1956; *Eifer Gottes – Eifern für Gott: Radikalismus und Fanatismus in der biblischen Tradition und ihrer Auslegungsgeschichte*, red. J. Woyke – P. Conzen, *Biblich-Theologische Studien* 181, Göttingen 2020.

³⁴ Por. Heliodorus, *Aethiopica* V 25, 1, ed. R.M. Rattenbury – T.W. Lumb, Héliodore, *Les Éthiopiennes*, Collection des Universités de France 24/2, Paris 1938, s. 70, tł. S. Dworacki, Heliodor, *Opowieść etiopska o Theagenesie i Charikleji*, Poznań 2000, s. 179: „Ale skoro jeden z odważniejszych piratów skoczył na statek i atakował każdego, kogo spotkał, pokazał, że bitwę rozstrzyga się mordem i śmiercią”.

³⁵ Por. Josephus Flavius, *Josephi vita* 77 (14), ed. H.S.J. Thackeray, Josephus, *The Life of Josephus*, w: Josephus, *The Life, Against Apion*, LCL 186, Cambridge – London 1961, s. 30, tł. J. Radożycki, Józef Flawiusz, *Autobiografia*, w: Józef Flawiusz, *Przeciw Apionowi, Autobiografia*, Warszawa 2010, s. 112, gdzie jest mowa o tym, że Józef Flawiusz, chcąc doprowadzić do uspokojenia sytuacji w Galilei, wezwał do Jerozolimy „najodważniejszych rozbójników (τῶν ληστῶν τοὺς ἀνδρειοτάτους)”.

³⁶ Por. *Epistula Jeremiae* 57 = Ba 6,57.

³⁷ Por. *Epistula Jeremiae* 17 = Ba 6,17.

³⁸ Por. *Epistula Jeremiae* 13 = Ba 6,13; Philo Alexandrinus, *Quod omnis Probus liber sit* 37, ed. F.H. Colson, Philo, *Every Good Man is Free*, w: Philo, t. 9, LCL 363, s. 32: „ἢ κατὰ ληστείας [...] ἢ κατὰ πόλεμον”; Dio Cassius, *Historia Romana* 55, 28, 3, ed. E. Cary, Dio Cassius, *Roman History*, t. 6, LCL 83, London – Cambridge 1955, s. 466 (tł. własne): „Izauryjczycy bowiem poprzez rozbójnictwo wywołali okropną wojnę”; Josephus Flavius, *De bello Judaico* II 65 (4, 3), LCL 203, s. 346, tł. J. Radożycki, s. 157: „Taki los czekał ich dopiero później, lecz wówczas swoimi łupieskimi wypadami dawali się we znaki całej Judei”.

chwalając domową stabilizację życia, porównuje nieżonatego mężczyznę do „podkasanego zbira (εὐζώνω ληστῆ)” przemieszczającego się „z miasta do miasta” (Syr 36,26)³⁹, „albo do kogoś, kto nie ma swego gniazda, lecz mieszka, gdzie noc go zastanie” (Syr 36,27). Z kontekstu wypowiedzi autora natchnionego wynika, że rozbójnik – jako osoba samotna – nie ma pozycji społecznej ani autorytetu moralnego należnego żonatemu mężczyźnie. Szuka możliwości zatrzymania się u przypadkowo spotkanych ludzi, jednak nie zyskuje ich zaufania, gdyż są oni podejrzliwi wobec niego. Życiem (βίος) rozbójnika kierują różnego rodzaju nieokiełznane żądze, dlatego w *Gorgiaszu* Platona Sokrates żywot ten nazywa ληστοῦ βίος (‘życie złoczyńcy’)⁴⁰.

Λησταί wywodzili się głównie spośród zbiegłych niewolników, zubożałych chłopów oraz niezdiscyplinowanych żołnierzy⁴¹ i dezerterów. Tworzyli uzbrojoną bandę określaną greckim rzeczownikiem ληστήριον⁴² (niekiedy termin ten oznacza ich kryjówkę), co jest cechą charakterystycz-

³⁹ Wszystkie teksty Starego Testamentu w języku polskim podawane są według przekładu: *Septuaginta, czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*, tł. R. Popowski, Warszawa 2013.

⁴⁰ Por. Plato, *Gorgias* 58 (507e), ed. W.R.M. Lamb, Plato, *Gorgias*, w: Plato, t. 5: *Lysis, Symposium, Gorgias*, LCL 166, London – Cambridge 1961, s. 468, tł. W. Witwicki, Platon, *Gorgiasz*, w: Platon, *Gorgiasz, Menon*, Kęty 2002, s. 100.

⁴¹ Por. przytaczany już papirus: p.hib. 2.198 = HGV P.Hib. 2 198 = Trismegistos 5183, linia 96; Philo Alexandrinus, *In Flaccum* 5, LCL 363, s. 306, ŻMT 65, s. 110: „[Flakkus] napominał wodzów, aby nie wstrzymywali żołnierzom żołdu, mogłoby to bowiem stać się impulsem do rabunków i rozbojów (ληστείας καὶ ἀρπαγὰς)”; Dio Cassius, *Historia Romana* 75, 2, 5, ed. E. Cary – H.B. Foster, Dio Cassius, *Roman History*, t. 9, LCL 177, Cambridge – London 1955, s. 164, tł. K. Biały, Kasjusz Dion, *Historia rzymska. Księgi seweriańskie (LXXIII-LXXX)*, Szczecińskie Studia nad Starożytnością IV, Szczecin 2017, s. 57: „Decyzją tą doprowadził jednak do deprawacji młodzieży italskiej, która teraz zwróciła się ku rozbojom (ληστείας) i gladiatorstwu”.

⁴² Por. *Słownik grecko-polski*, t. 3, s. 31, s.v. ληστήριος II: „1. banda rozbójników; 2. statek korsarski; 3. rozboj”. Zob. Josephus Flavius, *Antiquitates Judaicae* XX 160-161 (8, 5), LCL 433, s. 476, tł. J. Radożycki, s. 872: „W kraju znowu rozpanoszyli się rozbójnicy (ληστήριων) i zwodziciele, którzy bałamucili pospólstwo. Wielu z tych ostatnich oraz rozbójników, których codziennie chwymano, Feliks kazał stracić, a Eleazara, syna Dinajosa, który zebrał bandę złoczyńców (ληστῶν), udało mu się podstępnie pojmać żywcem”. Interesująca jest też dokumentacja papirusowa, zob. p.tebt. 3.2.920 = HGV P.Tebt. 3.2 920 = Trismegistos 7970 = berkeley.apis. 1196 = berkeley.apis. 1195, linia 23; p.hamb. 1.10 = HGV P.Hamb. 1 10 = Trismegistos 28691, linia 7; p.stras. 4.233 = HGV P.Strasb. 4 233 = Trismegistos 30456, linia 2; p.mil.vogl. 4.229 = HGV P.Mil. Vogl. 4 229 = Trismegistos 12417, linia 6.

ną rozbójnictwa⁴³. Z tego też względu w literaturze starożytnej rzeczownik ληστής najczęściej występuje w liczbie mnogiej – λησταιί. Ewangelista Łukasz wspomina taką bandę w przypowieści o dobrym Samarytaninie, mówiąc o człowieku wędrującym z Jerozolimy do Jerycha, który „wpadł w ręce zbójców. Ci nie tylko, że go okradli, lecz jeszcze rany mu zadali i zostawiwszy na pół umarłego, odeszli” (Łk 10,30)⁴⁴. Λησταιί działający na tych terenach ukrywali się w jaskiniach lub grotach (σπήλαιον lub ληστρικόν), których jest mnóstwo na wzgórzach Judei i które służyły też jako miejsce przechowywania łupów oraz jako schronienie⁴⁵. Józef Flawiusz ich siedziby opisuje w następujący sposób:

[λησταιί] mieszkali razem z bydłętami w podziemnych kryjówkach i jaskiniach. Mieli tam urządzone zbiorniki z wodą i zgromadzone zapasy żywności, które pozwalały im długo bronić się z ukrycia. Wejścia były tak wąskie, że tylko pojedynczo można było się do nich przecisnąć. Za to wewnątrz jaskinie były niezwykle przestronne i przysposobione według swoich rozmiarów⁴⁶.

⁴³ Por. Josephus Flavius, *De bello Judaico* II 265 (13, 6), LCL 203, s. 426, tł. J. Radożycki, s. 177: „[Szarlatani i rozbójnicy] podzielili się na oddziały rozmieszczone po kraju, rabowali domy możniejszych obywateli, ich samych zabijali, a wsie palili, tak że skutki ich szaleństw odczuwała Judea jak długa i szeroka”.

⁴⁴ Rozbójnicy i piraci grabili mienie i porywali ludzi. Ze względu na to, że byli uzbrojeni i wyszkoleni w walce, uwolnienie pojmanych w niewolę było bardzo trudne i wymagało wielkiej odwagi. Por. L. Robert, *Hellenica. Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques*, t. 11, Paris 1960, s. 133n i 272n. J. Jeremias (*Jerusalem in the Time of Jesus. An Investigation into Economic and Social Conditions during the New Testament Period*, tł. F.H. – C.H. Cave, Philadelphia 1969, s. 32) zauważa, że częste nawiązania do rabusiów obecne w literaturze talmudycznej pozwalają sądzić, że bandyckie najazdy nie należały do rzadkości. Ówczesna ludność obawiała się rozbójników, których zuchwałość była tak wielka, że nawet w okolicach Jerozolimy przeprowadzali wyprawy łupieżcze. W związku z tym władze podejmowały działania zmierzające do likwidacji tego bezprawia.

⁴⁵ Józef Flawiusz informuje, że Herod wysłał wojsko przeciwko rozbójnikom ukrywającym się w górskich grotach w pobliżu Arbeli. Por. Josephus Flavius, *Antiquitates Judaicae* XIV 415 (15, 4), ed. R. Marcus, t. 7: *Books 12-14*, LCL 365, Cambridge – London 1961, s. 664, tł. J. Radożycki, s. 651: „Z kolei stąd [Herod] wysłał przeciwko rozbójnikom kryjącym się w jaskiniach, oddział jeźdźców i trzy kohorty piechoty”; XIV 421 (15, 5), LCL 365, s. 668, tł. J. Radożycki, s. 652: „[Herodowi] pilno było do rozprawy z rozbójnikami gnieżdżącymi się w grotach”.

⁴⁶ Josephus Flavius, *Antiquitates Judaicae* XV 346-347 (10, 1), LCL 410, s. 166-168, tł. J. Radożycki, s. 692.

Chrystus nawiązał do kryjówek rozbójników, łącząc teksty zaczerpnięte z Iz 56,7 i Jr 7,11: „Napisane jest: «Mój dom ma być domem modlitwy, a wy czynicie z niego jaskinię zbójców»” (Mt 21,13; por. Mk 11,17; Łk 19,46). Rozbójnicy mieli też swoich przełożonych, którzy w źródłach różnie są określane. Spotyka się następujące określenia: ἀρχιληστής (‘herszt rozbójników/przywódca rozbójników’)⁴⁷, λήσταρχος (‘dowódca rozbójników’)⁴⁸, ἀνδρὸς ἄρχοντος ληστηρίου (‘przywódca bandy’)⁴⁹, ὁ προεστὼς τοῦ ληστηρίου (‘herszt bandy’)⁵⁰, πρῶτος τοῦ ληστρικοῦ (‘herszt bandy rozbójniczej’)⁵¹.

Jedną z najbardziej rozpoznawalnych grup żydowskiego ruchu niepodległościowego, działających w Judei w I wieku po Chrystusie, byli sykaryjczycy⁵² (nazywani też sykariuszami lub sykarytami)⁵³, którzy wspomniani są w Dz 21,38, a do działalności których szerzej nawiązuje Józef

⁴⁷ Josephus Flavius, *De bello Judaico* I 204 (10, 5), LCL 203, s. 94, tł. J. Radożycki, s. 82; II 56 (4, 1), LCL 203, s. 344, tł. J. Radożycki, s. 156; II 253 (13, 2), LCL 203, s. 422, tł. J. Radożycki, s. 176; II 275 (14, 1), LCL 203, s. 430, tł. J. Radożycki, s. 178; IV 135 (3, 3), LCL 210, s. 40, tł. J. Radożycki, s. 266; V 30 (1, 5), LCL 210, s. 208, tł. J. Radożycki, s. 309; Josephus Flavius, *Antiquitates Judaicae* XX 5 (1, 1), LCL 433, s. 392, tł. J. Radożycki, s. 858.

⁴⁸ Appianus Alexandrinus, *Historia Romana (Iberica)* 6, 68 (289), ed. H. White, Appian, *Roman History (The Wars in Spain)*, w: Appian’s *Roman History*, t. 1: *Books 1-8*, LCL 2, Cambridge – London 1958, s. 244, tł. L. Piotrowicz, Appian z Aleksandrii, *Historia rzymska*, t. 1, Wrocław 2004, s. 127; 6, 68 (291), LCL 2, s. 244, tł. L. Piotrowicz, s. 128; 6, 77 (329), LCL 2, s. 258, tł. L. Piotrowicz, s. 135.

⁴⁹ Xenophon Ephesius, *Ephesiaca (De amoribus Anthiae et Abrocomae)* I 14, 7, ed. G. Dalmeyda, Xénophon d’Éphèse, *Les Éphésiaques ou Le roman d’Habrocomès et d’Anthia*, Collection des Universités de France 61, Paris 1926, s. 18, tł. L. Rychlewska, Ksenofont z Efezu, *Opowieści efeskie, czyli o miłości Habrokomesa i Antii*, Wrocław 2006, s. 30: „Nie poprowadzili jednak niewolników do samego miasta, ale do pobliskiej osady, do przywódcy bandy imieniem Apsyrtos”.

⁵⁰ Xenophon Ephesius, *Ephesiaca (De amoribus Anthiae et Abrocomae)* II 2, 1, ed. G. Dalmeyda, s. 22, tł. L. Rychlewska, s. 36.

⁵¹ Josephus Flavius, *Josephi vita* 21 (5), LCL 186, s. 10, tł. J. Radożycki, s. 105.

⁵² Por. C.K. Barrett (*The House of Prayer and the Den of Thieves*, w: *Jesus und Paulus. Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 70. Geburtstag*, red. E.E. Ellis – E. Grässer, Göttingen 1975, s. 16) rozszerza kryteria określające przynależność do ruchu niepodległościowego, tłumacząc rzeczownik ληστής jako „nacjonalistyczny buntownik”.

⁵³ Sykaryjczycy najprawdopodobniej byli związani z zelotami. Przypuszczalnie mogli nawet stanowić grupę funkcjonującą w ramach ruchu zelotów. Cechą charakterystyczną członków tej grupy było noszenie przy sobie krótkiego sztyletu i podstępne atakowanie przeciwników. Por. W. Rakocy, *Sykaryjczycy*, EK XVIII 1273. Szerzej na temat sykaryjczyków, zob. M.A. Brighton, *The Sicarii in Josephus’s Judean War: Rhetorical*

Flawiusz⁵⁴, określając ich mianem rozbójników⁵⁵. Zostali oni nazwani sykariuszami z powodu noszenia przy sobie sztyletu (σῖκα lub σίκη)⁵⁶ ukrytego w fałdach szat⁵⁷, za pomocą którego z zaskoczenia atakowali swoich przeciwników⁵⁸. Józef Flawiusz, opisując metodę ich działania, mówi, że

mieszali się z tłumem, szczególnie w czasie świąt, i nosząc ukryte pod szatami małe sztylety, żgali nimi swoich przeciwników. Kiedy ci padali martwi, zabójcy przyłączali się do pomstującego tłumu i stając się w ten sposób wolnymi od podejrzeń, w ogóle nie dawali się wykryć. [...] tak szybko działali spiskowcy i tak świetnie potrafili się ukryć⁵⁹.

W przekazach źródłowych najczęściej podkreśla się ich okrucieństwo wobec przeciwników, którymi byli nie tylko Rzymianie, lecz także żydowscy kolaboranci oraz ci, którzy godzili się na rzymską okupację. Swymi działaniami usiłowali nakłonić lud do walki z Rzymianami⁶⁰.

Wydaje się, że w I wieku po Chrystusie rozbójnictwo osiągnęło rozmiary plagi na terenie Syro-Palestyny⁶¹. Pojawiło się również w tych rejonach,

Analysis and Historical Observations, Early Judaism and its Literature 27, Atlanta 2009 (bibliografia).

⁵⁴ Szerzej na ten temat, zob. Brighton, *The Sicarii in Josephus's Judean War*.

⁵⁵ Por. Josephus Flavius, *Antiquitates Judaicae* XX 210 (9, 3), LCL 433, s. 500, tł. J. Radożycki, s. 877: „Rozbójnicy bowiem starali się wszelkimi sposobami schwytać kogokolwiek z przyjaciół Ananiasza. Coraz to kogoś z nich porywali i tak długo nie wypuszczali, dopóki w zamian nie udało im się odzyskać pewnej liczby sykarytów”; Josephus Flavius, *De bello Judaico* II 425 (17, 6), LCL 203, s. 490, tł. J. Radożycki, s. 193.

⁵⁶ Por. *Słownik grecko-polski*, t. 4, s. 50, s.v. σίκη (σῖκα): „sztylet, nóż”.

⁵⁷ Por. Josephus Flavius, *De bello Judaico* II 425 (17, 6), LCL 203, s. 490, tł. J. Radożycki, s. 193: „tak nazywali się rozbójnicy (τοὺς ληστὰς) noszący sztylet (ξίφη) pod fałdami szat”.

⁵⁸ Por. Josephus Flavius, *De bello Judaico* II 254 (13, 3), LCL 203, s. 422, tł. J. Radożycki, s. 176: „pojawił się w Jerozolimie inny rodzaj rozbójników, zwanych sykariuszami, którzy mordowali ludzi w biały dzień i w samym sercu miasta”.

⁵⁹ Josephus Flavius, *De bello Judaico* II 255 (13, 3), LCL 203, s. 422, tł. J. Radożycki, s. 176.

⁶⁰ Por. W. Rakocy, *Sykaryjczycy*, EK XVIII 1273.

⁶¹ Por. np. Josephus Flavius, *Antiquitates Judaicae* XX 124 (6, 1), LCL 433, s. 454, tł. J. Radożycki, s. 868: „Od tego czasu w całej Judei zaroilo się od band rozbójniczych”; XV 346 (10, 1), LCL 410, s. 166, tł. J. Radożycki, s. 692: „Nielatwa była to rzecz ukrócić ich [rozbójników] działalność, ponieważ rabunek był ich rzemiosłem, w którego wyłączne żyli”; Josephus Flavius, *De bello Judaico* II 235 (12, 4), LCL 203, s. 414, tł. J. Radożycki, s. 174: „Na czele ich grupy rozbójniczej (τοῦ ληστρικοῦ) i buntowniczej stanął niejaki

w których do tej pory nie było bandytów⁶², a także na morzu w tym regionie (piractwo)⁶³. Józef Flawiusz informuje, że rozbójnicy „budowali sobie sporą liczbę okrętów pirackich (πειρατικὰ σκάφη) i czynili wypadki rozbójnicze (ἐλήστευον) na szlaku morskim między Syrią i Fenicją a Egiptem, paraliżując zupełnie żeglugę morską w tej okolicy”⁶⁴. W Egipcie sytuacja również była dość poważna⁶⁵. Ksenofont z Efezu informuje, że rozbójnicy opanowali cały Egipt⁶⁶, żyjący nieco później Achilles Tatios⁶⁷ i Heliodor⁶⁸

Eleazar, syn Dinajosa, oraz Aleksander. Napadali oni na pograniczne ziemie toparchii Akrobatene, mordowali mieszkańców bez różnicy wieku, a wsie obracali w perzynę”; II 238 (12, 5), LCL 203, s. 416, tł. J. Radożycki, s. 174: „Wielu z nich [Żydów], zachęconych bezkarnością, weszło na drogę rozbójniczą (πρὸς ληστείαν). Toteż w całym kraju rozpanoszyły się grabieże i otwarte bunty wzniecane przez bardziej zuchwałe żywioły”. Józef Flawiusz, wyjaśniając przyczyny milczenia historyków na temat Żydów, wskazuje na kilka powodów, a jednym z nich jest spokojny, a nie wojowniczy tryb ich życia. Por. Josephus Flavius, *Contra Apionem* I 62, ed. H.S.J. Thackeray, Josephus, *Against Apion*, w: Josephus, *The Life, Against Apion*, LCL 186, s. 186, tł. J. Radożycki, Józef Flawiusz, *Przeciw Apionowi*, w: Józef Flawiusz, *Przeciw Apionowi. Autobiografia*, Warszawa 2010, s. 40: „Ojcowie nasi nie uciekali się z chęci wzbogacenia się do działalności pirackiej (πρὸς ληστείας), jak niektórzy inni, ani do wojen, chociaż kraina ich miała dziesiątki tysięcy mężów, którym nie brak było odwagi”. Por. Strabo, *Geographica* XVI 2, 37, ed. H.L. Jones, *The Geography of Strabo*, t. 7: *Books 15-16*, LCL 241, Cambridge – London 1961, s. 284; Dio Cassius, *Historia Romana* 75, 2, 4, LCL 177, s. 198, tł. K. Biały, s. 75: „Pewien rabuś (τις ληστής) imieniem Klaudiusz, gorliwie poszukiwany z powodu spustoszenia Judei i Syrii, przybył wtedy do cesarza”.

⁶² Por. Josephus Flavius, *De bello Judaico* IV 406 (7, 2), LCL 210, s. 118, tł. J. Radożycki, s. 286: „Także w innych częściach Judei żywioły rozbójnicze (τὸ ληστρικόν), siedzące aż do owego czasu cicho, podniosły głowę”.

⁶³ W starożytności nie dokonywano rozróżnienia pomiędzy ληστής a πειρατής, rozróżnienie to pochodzi z czasów współczesnych. Por. C. Spicq, *Theological Lexicon of the New Testament*, t. 2, s. 393, n. 15, s.v. ληστής. Zob. P. Ducrey, *Le traitement des prisonniers de guerre dans la Grèce antique*, Paris 1968, s. 172n.

⁶⁴ Josephus Flavius, *De bello Judaico* III 416 (9, 2), LCL 203, s. 692, tł. J. Radożycki, s. 246.

⁶⁵ Wprawdzie stwierdzenie to zostało sformułowane na podstawie informacji przekazanych przez powieściopisarzy, jednak biorąc pod uwagę sytuację panującą w tym regionie i zgodność ich narracji z innymi źródłami, wydaje się, że są one wiarygodne.

⁶⁶ Por. Xenophon Ephesius, *Ephesiaca* V 4, 1, ed. G. Dalmeyda, s. 61, tł. L. Rychlewska, s. 99.

⁶⁷ Por. np. Achilles Tatius, *Leucippae et Clitophonis* 4, 14, 1-4, ed. S. Gaselee, Achilles Tatius, *Leucippe and Clitophon*, LCL 45, Cambridge – London 1969, s. 220; 8, 5, 1, LCL 45, s. 396-397.

⁶⁸ Por. Heliodorus, *Aethiopica* I 5, 2-3, ed. R.M. Rattenbury – T.W. Lumb, Héliodore, *Les Éthiopiennes*, t. 24/1, Paris 1935, s. 9, tł. S. Dworacki, s. 9: „Czym bowiem dla morza

natomiast wspominają egipskich rozbójników, których nazywano bukolami (βουκόλοι)⁶⁹. Mieszkali oni w Delcie Nilu i trudnili się grabieżą statków zacumowanych przy brzegu. Przysparzali kłopotów lokalnym rządcom, którzy narzekali na rozbójnictwo. Dlatego na terenie Egiptu oficerom straży zwanym ληστοπιασται⁷⁰ przydzielono obowiązki związane z wypłaceniem rozbójnictwa, a od obywateli oczekiwano współpracy przy tych działaniach⁷¹. W Azji Mniejszej (zwłaszcza w Cylicji) rozbójnictwo nie zostało nigdy wyeliminowane, ponieważ sprzyjały mu jej górskie tereny⁷² oraz linia brzegowa dająca szerokie możliwości wyboru miejsc odpowiednich dla rozbójnictwa morskiego⁷³. Nawiązując do aktywności piratów, Seneka pisał, że niektórzy „nie wpadli w ręce korsarzy” tylko dlatego, „że

są brzegi, tym dla jeziora bagna. W nich właśnie mają swe siedziby ci Egipcjanie, którzy trudnią się rozbojem. Jeden mieszka w chacie, zbudowanej na skrawku ziemi, który tu i ówdzie wystaje z wody, inny na łodzi, która jest dla niego zarówno środkiem transportu, jak i mieszkaniem”.

⁶⁹ Por. *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 437, s.v. βουκόλος: „wolarz; pasterz w ogóle”.

⁷⁰ Por. *Greek-English Lexicon*, s. 1046, s.v. ληστοπιαστής: „thief-calchers, a branch of the local police in Egypt”. Potwierdzeni np. w dokumentacji papirusowej: p.petaus. 34 = HGV P.Petaus 34 = Trismegistos 8852 = michigan.apis. 2984 (linia 2); o.mich. 1.102 = HGV O.Mich. 1 102 = Trismegistos 41867 = michigan.apis. 271 (linia 10 i 12).

⁷¹ Na temat zakresu obowiązków prefekta w Egipcie, zob. P. Jouguet, *La vie municipale dans l’Égypte romaine*, Bibliothèque des Écoles Françaises d’Athènes et de Rome 104, Paris 1968, s. 264n.

⁷² Por. Strabo, *Geographica* 12, 7, 2, ed. H.L. Jones, *The Geography of Strabo*, t. 5: *Books 10-12*, LCL 211, Cambridge – London 1944, s. 480; Plutarchus, *Vitae parallelae: Cicero* 36, 4, ed. B. Perrin, Plutarch, *Cicero*, w: Plutarch, *Lives*, t. 7, LCL 99, Cambridge – London 1958, s. 174, tł. M. Brożek, Plutarch, *Cyceron*, w: Plutarch, *Cztery żywoty: Lizander, Sulla, Demostenes, Cyceron*, Warszawa 2003, s. 168: „[Cyceron] zmusił mianowicie do ucieczki bandy rozbójników, mieszkające w okolicy góry Amanus [w Cylicji]”; Dio Cassius, *Historia Romana* 55, 28, 3, LCL 83, s. 466; Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica* 3, 23, 9-11, *ŻMT* 70, s. 179.

⁷³ Por. Philo Alexandrinus, *Quod omnis probus liber sit* 121 (18), LCL 363, s. 78; Plutarchus, *Vitae parallelae: Caesar* 2, ed. B. Perrin, Plutarch, *Caesar*, LCL 99, s. 444-446, tł. M. Brożek, Plutarch z Cheronei, *Gajusz Juliusz Cezar*, w: Plutarch z Cheronei, *Żywoty sławnych mężów (z żywotów równoległych)*, s. 542-543. Zob. G. Biraghi, *La pirateria greca in Tucidide*, „Acme” 5 (1952) s. 471-478; L. Casson, *The Ancient Mariners*, New York 1959, s. 201-205. Senat i cesarze organizowali ekspedycje przeciw piratom, a w 67 roku przed Chrystusem nawet prowadzili z nimi regularną wojnę pod wodzą Pompejusza. Por. M.P. Charlesworth, *Trade-Routes and Commence of the Roman Empire*, Chicago 1974, s. 77n.

rozbił się okręt⁷⁴. Sytuacja wyglądała podobnie w Italii⁷⁵, na Sardynii⁷⁶ i w Hiszpanii⁷⁷, gdzie Rzymianie walczyli z przywódcami band rozbójników, dlatego – jak informuje Dio Kasjusz – cesarz August wyznaczył nagrodę w wysokości 250 000 drachm za głowę rabusia Korokotty grasującego w Hiszpanii (ληστήν ἐν Ἰβηρίᾳ ἀκμάσαντα)⁷⁸.

W tym kontekście łatwiej można zrozumieć, dlaczego np. w antycznych romansach rozbójnicy nieustannie krzyżują plany głównych bohaterów i utrudniają im podróże⁷⁹. Przez przekazywanie tego typu treści wszy-

⁷⁴ Seneca Maior (Lucius Annaeus), *De beneficiis* 6, 9, 2, LCL 310, s. 382, tł. L. Joachimowicz, s. 345.

⁷⁵ Por. Seneca Maior (Lucius Annaeus), *De ira* 16, 1, ed. J.W. Basore, Seneca, *To Novatus on Anger*, w: Seneca, *Moral Essays*, LCL 214, London – Cambridge 1958, s. 144, tł. L. Joachimowicz, Lucjusz Anneusz Seneka, *O gniewie*, w: Lucjusz Anneusz Seneka, *Dialogi*, Warszawa 1989, s. 199-200; Seneca Maior (Lucius Annaeus), *De beneficiis* 1, 10, 5, LCL 310, s. 32-34, tł. L. Joachimowicz, s. 92; 2, 18, 6, LCL 310, s. 88, tł. L. Joachimowicz, s. 131; Gaius Suetonius Tranquillus, *De vita Caesarum* 3: *Tiberius* 37, 1, ed. J.C. Rolfe, Suetonius, *The Lives of the Caesars*, t. 1: *Books 1-4*, LCL 31, London – Cambridge 1960, s. 346, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Gajusz Swetoniusz Trankwillus, *Żywoty Cezarów*, t. 1, Arcydzieła Kultury Antycznej, Wrocław 2004, s. 239: „[Tyberiusz] szczególnie zatroszczył się o zapewnienie bezpieczeństwa od napaści po drogach, od bandytyzmu i swawoli zamieszek”.

⁷⁶ Por. Dio Cassius, *Historia Romana* 55, 28, 1, LCL 83, s. 466, tł. własne: „Rozbójnicy organizowali tak częste najazdy, że przez trzy lata Sardynia, zamiast być rządzona przez namiestnika, została oddana żołnierzom i dowódcom wojskowym wziętym z szeregów ekwitów”; Marcus Terentius Varro, *Rerum rusticarum libri* I 16, 2, ed. W.D. Hooper – H.B. Ash, Marcus Terentius Varro, *On Agriculture*, w: Marcus Porcius Cato, *On Agriculture*. Marcus Terentius Varro, *On Agriculture*, LCL 283, Cambridge – London 1935, s. 220, tł. I. Mikołajczyk, Marek Terencjusz Warron, *O gospodarstwie rolnym*, Biblioteka Przekładów z Literatury Antycznej 27, Wrocław 1991, s. 22: „Jest przecież wiele wspaniałych ziem, których uprawę uniemożliwia rozbój sąsiadów, na przykład na Sardynii w niektórych miejscach w pobliżu Oelies [prawdopodobnie chodzi o miasto Uselis (O[us]elim), leżące w zachodniej części Sardynii] i w Hiszpanii w pobliżu Luzytanii”.

⁷⁷ Por. Appianus Alexandrinus, *Historia Romana (Iberica)* 6, 68 (288-292), LCL 2, s. 244-246, tł. L. Piotrowicz, s. 127-128; 77 (327-331), ed. LCL 2, s. 258, tł. L. Piotrowicz, s. 134-135.

⁷⁸ Por. Dio Cassius, *Historia Romana* 56, 43, 3, ed. E. Cary, Dio Cassius, *Roman History*, t. 7: *Books 56-60*, LCL 175, Cambridge – London 1955, s. 100.

⁷⁹ Odniesienia do takich sytuacji obecne są w nieco późniejszych *Opowieściach efeskich* Ksenofonta z Efezu, *Przygodach Leukippy i Kleitofonta* Achillesa Tatiosa czy *Opowieści etiopskiej* Heliodora. Dla późniejszego okresu, zob. D. Gorce, *Les voyages, l'hospitalité et le port des lettres dans le monde chrétien des IV^e et V^e siècles*, Paris 1925, s. 85n.

scy pisarze zdają się wskazywać na realne zagrożenia, jakie rozbójnicy stanowią dla osób opuszczających swe domy⁸⁰, a zwłaszcza dla podróżujących⁸¹, którzy – słysząc o grasujących rozbójnikach – unikali samotnego podróżowania⁸², a nawet zabierali ze sobą broń⁸³. Z przytoczonych przekazów historycznych wynika, że w I wieku po Chrystusie jakakolwiek większa podróż była niebezpieczną wyprawą. Nie można zatem traktować jako retoryki wypowiedzi św. Pawła, gdy odnosząc się do swojej aktywności apostołskiej, mówi o tym, że „często [był] w podróżach, w niebezpieczeństwach na rzekach, w niebezpieczeństwach od zbójców (κινδύνοις

⁸⁰ Por. Plutarchus, *Moralia*, *De superstitione* 3 (165D), ed. F.C. Babbitt, Plutarch, *Superstition*, w: Plutarch, *Moralia*, t. 2, LCL 222, Cambridge – London 1962, s. 458, tł. Z. Abramowiczówna, Plutarch, *O zabobonności*, w: Plutarch, *Moralia (Wybór)*, Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa 1977, s. 112: „[...] zbójców [nie boi się] ten, kto siedzi w domu”.

⁸¹ Por. Josephus Flavius, *De bello Judaico* II 228 (12, 2), LCL 203, s. 412, tł. J. Radożycki, s. 173: „Na publicznej drodze wiodącej do Baithoron banda rozbójników napadła na niewolnika Cezara, niejakiego Stefanusa, i zrabowała wieziony przezeń bagaż”. Juwenal w sposób humorystyczny pisze, że ludziom ubogim nie przeszkadzało grasowanie rozbójników, gdyż „podróżny zaśpiewa przy bandycie (*coram latrone*), gdy ma worek próżny” (Juvenalis, *Satirae* 10, 22, ed. S.M. Braund: *The Satires of Juvenal*, w: *Juvenal and Persius*, LCL 91, Cambridge – London 1961, s. 194, tł. J. Sękowski, Juwenalis, *Satyra X*, w: *Trzej satyrycy rzymscy: Horacy, Persjusz, Juwenalis*, Warszawa 1958, s. 180).

⁸² Por. Epictetus, *Dissertationes ab Arriano digestae* III 13, 3, ed. W.A. Oldfather, Epictetus, *Discourses*, w: Epictetus, *The Discourses as Reported by Arrian, The Manual, and Fragments*, LCL 218, Cambridge – London 1959, s. 88, tł. L. Joachimowicz, Epiktet, *Diatryby*, w: Epiktet, *Diatryby. Encheiridion z dodaniem Fragmentów oraz Gnomologium Epiktetowego*, Warszawa 1961, s. 252: „I z tego powodu czujemy się wtedy przede wszystkim naprawdę samotni, kiedy w czasie podróży wpadniemy w ręce zbójców”; IV 1, 91-95, LCL 218, s. 274-276, tł. L. Joachimowicz, s. 350-351: „[91] W podobny sposób postępują również przezorniejsi spośród podróżujących: usłyszeli oni pogłoski, że na drodze czyhają zbójcy, no to i nikt w pojedynkę nie waży się puszczać tą drogą dalej [...]. [92] Myśli on sobie: «Mrowie tutaj tyranów i rozbójników [...]. [93] Gdzie więc w ucieczce znaleźć schronienie? Jakże się tutaj gdzieś przemknąć bokiem, by nie paść łupem rozboju? [...] [94] A co, jeśli tenże towarzysz podróży sam na mnie się rzuci i dokona grabieży? [95] Co więc mam czynić? Najlepiej zostanę przyjacielem cesarza. [...] Ale żeby nim zostać, ileż to ja się wpierwej muszę nacierpieć, ileż natrudzić, jakże to często i przez iluż to zbójów muszę ja wpierwej złupiony zostać!”.

⁸³ Józef Flawiusz informuje, że esseńscy podróżowali uzbrojeni, aby być w stanie obronić się przed niespodziewanym atakiem. Por. Josephus Flavius, *De bello Judaico* II 125 (8, 4), LCL 203, s. 370, tł. J. Radożycki, s. 163: „Dlatego też udając się w podróż w ogóle niczego z sobą nie zabierają oprócz oręża”.

ληστῶν)” (2Kor 11,26), gdyż zagrożenia te powinny być rozumiane w świetle odniesień podanych powyżej.

Oczywiście pladze rozbójnictwa⁸⁴ przeciwstawiali się nie tylko zaatakowani przez zbójców i piratów (prawo pozwalało na bezkarne zabicie bandyty lub złodzieja schwytanego na gorącym uczynku)⁸⁵, ale przede wszystkim władze państwowe poprzez organizowanie specjalnych ekspedycji oraz wytaczanie bandytom i ich współnikom procesów karnych⁸⁶. W Judei działania skierowane przeciwko rabusiom podejmowano z rozkazu cesarza⁸⁷, prokuratorów (Kuman⁸⁸ i Feliks⁸⁹) oraz Heroda⁹⁰. W tym kontekście łatwiej jest zrozumieć, dlaczego taką obrazą dla Chrystusa było aresztowanie Go jak

⁸⁴ Por. Strabo, *Geographica* III 2, 5, ed. H.L. Jones, *The Geography of Strabo*, t. 2: *Books 3-5*, LCL 50, Cambridge – London 1960, s. 30-32; XI 1, 6, LCL 211, s. 186-188; XI 2, 12, LCL 211, s. 202; XI 7, 1, LCL 211, s. 248-250; XI 12, 4, LCL 211, s. 298; XI 13, 3, LCL 211, s. 304; XI 13, 6, LCL 211, s. 306-308.

⁸⁵ Już od czasów Drakona prawa na to zezwalały.

⁸⁶ Por. *Pauli Sententiae* 5, 3, 4, ed. C. Giraud, w: *Novum enchiridion iuris romani: in quo continentur legum antiquarum, imprimis XII tabularum, necnon edicti praetorii, quae supersunt, Pauli Sententiae, Ulpiani fragmenta varia, Gaii et Justiniani Institutiones*, Parisiis 1873, s. 91; *Digesta Iustiniani* 1, 18, 13 pr. [Ulpianus], *Digesta Justyniańskie*, t. 1, red. T. Palmirski, Kraków 2013, s. 234-235: „Dobremu i odpowiedzialnemu namiestnikowi wypada dbać o to, by prowincja, którą rządzi, była <miejscem> spokojnym i wolnym od wszelkich zamieszek. Osiągnie to bez trudności, jeśli będzie starannie działał w tym kierunku, żeby tropiąc złoczyńców, oczyścił z nich prowincję. <Mianowicie> powinien <on> chwycić świętokradców (*sacrilegos*), rozbójników (*latrones*), porywaczy (*plagiarios*) oraz złodziei (*fures*), a następnie osądzić ich stosownie do popełnionych przez nich czynów. <Winien również> karać tych, którzy im pomagali, bo bez ich pomocy rozbójnik (*latro*) nie może się zbyt długo ukrywać”. Zob. M.M. Hengel, *The Zealots: Investigations Into the Jewish Freedom Movement in the Period from Herod I until 70 A.D.*, tł. D. Smith, Edinburgh 1989, s. 30-31.

⁸⁷ Por. Josephus Flavius, *De bello Judaico* I 398 (20, 4), LCL 203, s. 186, tł. J. Radożycki, s. 108: „[Cesarz], dowiedziawszy się o tym [o rozbójnikach działających w Trachonie], wydał rozkaz wytopienia band rozbójniczych”; Josephus Flavius, *Antiquitates Judaicae* XV 344-348 (10, 1), LCL 410, s. 166, tł. J. Radożycki, s. 692.

⁸⁸ Por. Josephus Flavius, *Antiquitates Judaicae* XX 121-124 (6, 1), LCL 433, s. 452-5454, tł. J. Radożycki, s. 868.

⁸⁹ Por. Josephus Flavius, *De bello Judaico* II 253 (13, 2), LCL 203, s. 422, tł. J. Radożycki, s. 176.

⁹⁰ Por. Josephus Flavius, *De bello Judaico* II 56 (4, 1), LCL 203, s. 344, tł. J. Radożycki, s. 156; Josephus Flavius, *Antiquitates Judaicae* XIV 159 (9, 2), LCL 365, s. 532, tł. J. Radożycki, s. 629; XVI 281-285 (9, 1), LCL 410, s. 322, tł. J. Radożycki, s. 727-728; XVII 23-28 (2, 1-2), LCL 410, s. 382-386, tł. J. Radożycki, s. 744-745; XVII 271 (10, 5), LCL 410, s. 498, tł. J. Radożycki, s. 765). Por. też: Dio Cassius, *Historia*

pospolitego przestępcy: „Wyszlście z mieczami i kijami, jak na zbójcę, żeby Mnie pochwyć” (Mk 14,48; por. Mt 26,55; Łk 22,52)⁹¹.

W Rzymie republikańskim przeciwko rozbójnikom skierowana była ustawa dyktatora Lucjusza Korneliusza Sulli ogłoszona w roku 81 przed Chrystusem: *lex Cornelia de sicariis et veneficiis*⁹². W późniejszym okresie rozbójników skazywano na śmierć przez pożarcie przez dzikie zwierzęta lub ukrzyżowanie⁹³. Józef Flawiusz zaświadcza, że w Judei w I wieku rzymski prokurator Festus każdego dnia skazywał na śmierć wielu λησται⁹⁴, a wśród nich byli też przywódcy band zbójceckich, tacy jak Tolomajos (Tolomeusz)⁹⁵ i Manaemos⁹⁶. Przypuszczalnie dlatego dwaj

Romana 54, 12, 1, LCL 83, s. 312, gdzie jest mowa o tym, że niektórzy dowódcy świętowali triumfy, kiedy udało im się schwytać rozbójników.

⁹¹ Por. P. Winter, *On the Trial of Jesus*, *Studia Judaica Forschungen zur Wissenschaft des Judentums* 1, Berlin 1961, s. 44-50 i 171-174.

⁹² *Lex Cornelia de sicariis* oceniana jest jako najważniejsza z ustaw Sulli. Por. K. Amielańczyk, *Twórcza interpretacja legis Corneliae de sicariis et veneficis przez Hadriana i jursprudence cesarską*, „*Studia Prawnoustrojowe*” 7 (2007) s. 24. Pierwotnym celem ustawy było zapewnienie bezpieczeństwa i porządku publicznego. Ustawa wymierzona była głównie przeciwko skrytobójczym działaniom zawodowych bandytów stanowiących zagrożenie dla ładu społecznego republiki. Szerzej, zob. K. Amielańczyk, *Lex Cornelia de sicariis et veneficis. Ustawa Korneliusza Sulli przeciwko nożownikom i trucielom 81 r. p.n.e.*, Lublin 2011.

⁹³ Por. *Pauli Sententiae* 5, 23, 1, ed. C. Giraud, s. 102, tł. P. Kubiak, w: P. Kubiak, *Szkice z zakresu rzymskiego prawa karnego – skazanie do szkoły gladiatorów (damnatio in ludum)*, „*Studia Prawno-Ekonomiczne*” 85 (2012) s. 100: „Uznano, iż za wszystkie te przestępstwa należy wymierzyć *honestiores* karę śmierci, a *humiliores* – karę ukrzyżowania lub rzucenia dzikim zwierzętom”. Z tego też względu rozbójnik Feliks Bulla został skazany na rzucenie na pożarcie dzikim zwierzętom. Por. Dio Cassius, *Historia Romana* 77, 10, 7, LCL 177, s. 260. Callistratus zaleca, aby *famosi latrones* byli skazywani na ukrzyżowanie. Por. *Digesta Iustiniani* 48, 19, 28, 15 [Callistratus], *Digesta Justyniańskie*, t. 7/2, red. T. Palmirski, Kraków 2017, s. 142-143; Petronius, *Satyricon* 111, 5, ed. M. Heseltine, Petronius, *Satyricon*, w: Petronius, *Satyricon*, Seneca, *Apocolocyntosis*, LCL 15, Cambridge – London 1961, s. 230, tł. L. Wysocki, Petroniusz Arbitr, *Satyrikon*, Biblioteka Przekładów z Literatury Starożytnej 17, Kraków 2011, s. 135: „Tymczasem zdarzyło się, iż wyrokiem zarządcy prowincji efeskiej grupa zatrzymanych rozbójników została skazana na śmierć. Ukrzyżowano ich niedaleko owego grobowca, w którym nieszczęsna wdowa opłakiwała swego małżonka”.

⁹⁴ Por. Josephus Flavius, *Antiquitates Judaicae* XX 161 (8, 5), LCL 433, s. 476, tł. J. Radożycki, s. 872; XX 168 (8, 6), LCL 433, s. 478, tł. J. Radożycki, s. 873.

⁹⁵ Por. Josephus Flavius, *Antiquitates Judaicae* XX 5 (1, 1), LCL 433, s. 392, tł. J. Radożycki, s. 858.

⁹⁶ Por. Josephus Flavius, *Josephi vita* 21 (5), LCL 186, s. 10, tł. J. Radożycki, s. 105.

λησται̑ zostali ukrzyżowani na Kalwarii razem z Jezusem (Mt 27,38.44; Mk 15,27; Łk 23,39-41)⁹⁷. Należy zauważyć, że określenie pojawiające się w przekazach ewangelistów „z nim (σὺν αὐτῷ)” (Mt 27,38.44; Mk 15,27) podkreśla, jak wielką hańbą było takie potraktowanie Jezusa i sugeruje, że również Piłat chciał okazać swoją pogardę dla żydowskiego Mesjasza rewolucjonisty, który został ukrzyżowany razem z bandytami i jest ich królem, gdyż z perspektywy Rzymian wszyscy Żydzi byli postrzegani jako buntownicy i bandyci⁹⁸.

Z przedstawionych powyżej analiz wynika, że na przełomie er zjawisko bandytyzmu było wszechobecne. Dotykało ono wszystkich ludzi, bez wyjątku, jednak najbardziej byli nim zagrożeni podróżujący. W związku z taką sytuacją władze państwowe podejmowały różnorodne działania zmierzające do wyeliminowania procederu rozbójnictwa z życia społecznego. Jednak z analizowanych źródeł wynika, że pomimo surowych i okrutnych kar (krzyżowanie, rzucanie na pożarcie dzikim zwierzętom) nakładanych na rozbójników i ich współpracowników działania te nie przynosiły oczekiwanych efektów.

λησται̑ in Light of Literary Sources at the Turn of the Eras (1st Century BC and 1st Century AD)

(summary)

The article presents a semantic field and variation of the meaning of the noun ληστής in Greek literature of the 1st century BC and 1st century AD. Texts of pagan and Jewish authors', as well the New Testament fragments where the word ληστής appears were analyzed. The analyzes show that in the ancient Greek literature the noun ληστής originally had a negative and positive meaning, as well, describing not only a robber who takes others property by force but also a warrior (or paid warrior), who as a result of a fight with an enemy gets a war loot that was owed to him. Although later, especially in the literature analyzed in the article – the main role had negative denotations. Greek authors of the turn of the eras used the noun ληστής to describe all types of evildoers. Above all that term was used in reference to bandits and robbers, especially acting in packs and attacking travelers

⁹⁷ W pismach rabinicznych ukrzyżowanie jest zawsze wspomiane w kontekście rozboju (ληστεία). Por. E. Bammel, *Crucifixion as a Punishment in Palestine*, w: *The Trial of Jesus: Cambridge Studies in Honour of C. F. D. Moule*, ed. E. Bammel, *Studies in Biblical Theology, Second Series* 13, London 1970, s. 162-165. W Palestynie zwyczaj krzyżowania sięga II wieku przed Chrystusem. Por. E. Stauffer, *Jerusalem und Rom im Zeitalter Jesu Christi*, Berne 1957, s. 123-127.

⁹⁸ Por. komentarz A. Schlattera (*Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit. Ein Kommentar zum ersten Evangelium*, Stuttgart 1963, s. 781).

and villages to steal or commit a murder. The word is used for describing rebels, trouble-makers, and ‘revolutionaries’ acting against the authorities, which is especially visible in Joseph Flavius’ texts.

Keywords: ancient history; social history; turn of the eras; ληστής; λησταί; robbery; banditry; plunder; theft

Λησταί w świetle źródeł literackich przełomu er (I wiek przed Chrystusem i I wiek po Chrystusie)

(streszczenie)

W tym artykule ukazano zakres semantyczny i odcienie znaczeniowe rzeczownika ληστής w greckiej literaturze powstałej w I wieku przed Chrystusem i I wieku po Chrystusie, co pozwoliło na dogłębne przedstawienie zjawiska bandytyzmu w tym okresie. W opracowaniu poddano analizie zarówno pisma autorów pogańskich, jak i żydowskich oraz teksty nowotestamentalne, w których pojawia się słowo ληστής. Z przeprowadzonych analiz wynika, że w starożytnej literaturze greckiej pierwotnie rzeczownik ληστής przybierał zarówno negatywne odcienie znaczeniowe, jak i pozytywne, gdyż określał nie tylko rozbójnika, który siłą zagrabiał cudzą własność, lecz także wojownika (lub najemnika), który w wyniku walki z wrogiem zdobywał łup wojenny, co było jego prawem. Jednak w późniejszym czasie – zwłaszcza w literaturze analizowanej w niniejszym opracowaniu – na pierwszy plan wysuwają się denotacje *sensu malo*. Autorzy greccy przełomu er posługują się rzeczownikiem ληστής na określenie wszelkiego rodzaju złoczyńców. Przede wszystkim termin ten odnosi się do bandytów i rozbójników, zwłaszcza działających w zorganizowanych bandach i napadających na podróżnych oraz na ludzkie osiedla w celu dokonania grabieży mienia, a nawet dokonania zabójstw. Określają nim też buntowników, wyrotowców i „rewolucjonistów” występujących przeciw zwierzchniej władzy, co szczególnie widoczne jest w pismach Józefa Flawiusza.

Słowa kluczowe: historia starożytna; historia społeczna; przełom er; ληστής; λησταί; rozbójnictwo; bandytyzm; grabież; kradzież

Bibliografia

Źródła

- Appianus Alexandrinus, *Historia Romana (Iberica)*, ed. H. White, Appian, *Roman History (The Wars in Spain)*, w: Appian’s *Roman History*, t. 1: *Books 1-8*, LCL 2, Cambridge – London 1958, tł. L. Piotrowicz, Appian z Aleksandrii, *Historia rzymska*, t. 1, Wrocław 2004.
- Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, ed. H. Rackham, Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, LCL 73, Cambridge – London 1962, tł. D. Gromska, Arystoteles, *Etyka nikoma-*

- chejska*, w: Arystoteles, *Etyka nikomachejska, Etyka wielka, Etyka eudemejska, O notach i wadach*, Warszawa 1996, s. 77-300.
- Corpus Inscriptionum Latinarum*, t. 2: *Inscriptiones Hispaniae Latinae*, ed. A. Hübner, Berolini 1869.
- Digesta Iustiniani*, w: *Digesta Justyniańskie*, red. T. Palmirski, t. 1-7/2, Kraków 2013-2017.
- Dio Cassius, *Historia Romana*, ed. E. Cary – H.B. Foster, Dio Cassius, *Roman History*, t. 1-9, LCL 32, 37, 53, 66, 82-83, 175-177, Cambridge – London 1914-1955, tł. K. Biały, Kasjusz Dion, *Historia rzymska. Księgi seweriańskie (LXXIII-LXXX)*, Szczecińskie Studia nad Starożytnością IV, Szczecin 2017.
- Epictetus, *Dissertationes ab Arriano digestae*, ed. W.A. Oldfather, Epictetus, *Discourses*, w: Epictetus, *The Discourses as Reported by Arrian, The Manual, and Fragments*, LCL 218, Cambridge – London 1959, tł. L. Joachimowicz, Epiktet, *Diatryby*, w: Epiktet, *Diatryby. Encheiridion z dodaniem Fragmentów oraz Gnomologium Epiktetowego*, Warszawa 1961, s. 3-431.
- Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica*, opr. H. Pietras, tł. A. Caba, *ŻMT* 70, Kraków 2013.
- Ewangelia według św. Jana, wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, tł. L. Stachowiak, Poznań – Warszawa 1975.
- Gaius, *Institutiones*, ed. i tł. W. Rozwadowski, *Gai Institutiones = Instytucje Gaiusa*, Fontes Iuris Cognoscendi 1, Poznań 2003.
- Heliodorus, *Aethiopica*, ed. R.M. Rattenbury – T.W. Lumb, Héliodore, *Les Éthiopiennes*, Collection des Universités de France 24/1-2, Paris 1935-1938, tł. S. Dworacki, Heliodor, *Opowieść etiopska o Theagenesie i Charikleji*, Poznań 2000.
- Homerus, *Odyssea*, ed. A.T. Murra, Homer, *Odyssey*, LCL 104-105, Cambridge – London 1960, tł. R.R. Chodkowski, Homer, *Odyseja*, TN KUL Źródła i monografie 500, Lublin 2020.
- Horatius, *Epistulae*, ed. i tł. J. Sękowski, Horacy, *Listy*, w: Kwintus Horacjusz Flakkus, *Dzieła wszystkie*, red. O. Jurewicz, t. 2: *Gawędy, Listy, Sztuka poetycka*, Wrocław 1988, s. 248-417.
- Iuvenalis, *Satirae*, ed. S.M. Braund, *The Satires of Juvenal*, w: *Juvenal and Persius*, LCL 91, Cambridge – London 1961, s. 2-306, tł. J. Sękowski, Juwenalis, *Satyry*, w: *Trzej satyrycy rzymscy: Horacy, Persjusz, Juwenalis*, Warszawa 1958, s. 115-219.
- Josephus Flavius, *Antiquitates Judaicae*, ed. H.S.J. Thackeray – R. Marcus – A. Wikgren – L.H. Feldman, Josephus, *Jewish antiquities*, LCL 242, 281, 326, 365, 410, 433, London – Cambridge 1957-1965, tł. J. Radożycki, Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, cz. 1-2, Warszawa 2001.
- Josephus Flavius, *Contra Apionem*, ed. H.S.J. Thackeray, Josephus, *Against Apion*, w: Josephus, *The Life, Against Apion*, LCL 186, s. 162-410, tł. J. Radożycki, Józef Flawiusz, *Przeciw Apionowi*, w: Józef Flawiusz, *Przeciw Apionowi. Autobiografia*, Warszawa 2010, s. 33-100.

- Josephus Flavius, *De bello Judaico*, ed. H.S.J. Thackeray, Josephus, *The Jewish War*, LCL 203 (*Books I-III*), LCL 210 (*Books IV-VII*), London – Cambridge 1956-1961, tł. J. Radożycki, Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, Warszawa 2016.
- Josephus Flavius, *Josephi vita*, ed. H.S.J. Thackeray, Josephus, *The Life of Josephus*, w: Josephus, *The Life, Against Apion*, LCL 186, Cambridge – London 1961, s. 2-158, tł. J. Radożycki, Józef Flawiusz, *Autobiografia*, w: Józef Flawiusz, *Przeciw Apionowi, Autobiografia*, Warszawa 2010, s. 103-153.
- Pauli Sententiae*, ed. C. Giraud, w: *Novum enchiridion iuris romani: in quo continentur legum antiquarum, imprimis XII tabularum, necnon edicti praetorii, quae supersunt, Pauli Sententiae, Ulpiani fragmenta varia, Gaii et Justiniani Institutiones*, Parisiis 1873, s. 50-108.
- Petronius, *Satyricon*, ed. M. Heseltine, Petronius, *Satyricon*, w: Petronius, *Satyricon*, Seneca, *Apocolocyntosis*, LCL 15, Cambridge – London 1961, s. 1-320, tł. L. Wysoczek, Petroniusz Arbiter, *Satyrykon*, Biblioteka Przekładów z Literatury Starożytnej 17, Kraków 2011.
- Philo Alexandrinus, *In Flaccum*, ed. F.H. Colson, Philo, *Flaccus*, w: Philo, t. 9, LCL 363, Cambridge – London 1960, s. 302-402, tł. E. Osek, Filon z Aleksandrii, *Flakus. Pierwszy pogrom Żydów w Aleksandrii*, ŻMT 65, Kraków 2012.
- Philo Alexandrinus, *Quod omnis Probus liber sit*, ed. F.H. Colson, Philo, *Every Good Man is Free*, w: Philo, t. 9, LCL 363, Cambridge – London 1960, s. 10-100.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, tł. A. Paciorek, Lublin 2000.
- Plato, *Gorgias*, ed. W.R.M. Lamb, Plato, *Gorgias*, w: Plato, t. 5: *Lysis, Symposium, Gorgias*, LCL 166, London – Cambridge 1961, s. 258-532, tł. W. Witwicki, Platon, *Gorgiasz*, w: Platon, *Gorgiasz, Menon*, Kęty 2002, s. 12-124.
- Plato, *Respublica*, ed. P. Shorey, Plato, *The Republic*, LCL 237, London – Cambridge 1953, tł. W. Witwicki, Platon, *Państwo*, Kraków 2020.
- Plutarchus, *Moralia, De superstitione*, ed. F.C. Babbitt, Plutarch, *Superstition*, w: Plutarch, *Moralia*, t. 2, LCL 222, Cambridge – London 1962, s. 454-494, tł. Z. Abramowiczówna, Plutarch, *O zabobonności*, w: Plutarch, *Moralia (Wybór)*, Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa 1977, s. 110-128.
- Plutarchus, *Vitae parallelae*, ed. B. Perrin, Plutarch, *Lives*, t. 7, LCL 99, t. 10, LCL 102, Cambridge – London 1958-1959, tł. M. Brożek, Plutarch z Cheronei, *Żywoty sławnych mężów (z żywotów równoległych)*, Biblioteka Narodowa 2/3, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1976, tł. M. Brożek, Plutarch, *Cztery żywoty: Lizander, Sulla, Demostenes, Cynceron*, Warszawa 2003.
- Seneca Maior (Lucius Annaeus), *De beneficiis*, ed. J.W. Basore, Seneca, *On Benefits*, w: Seneca, *Moral Essays*, t. 3, LCL 310, Cambridge – London 1958, tł. L. Joachimowicz, Seneka, *O dobrodziejstwach*, w: Lucjusz Anneusz Seneka, *Pisma filozoficzne*, t. 2, Warszawa 1965, s. 69-449.

- Seneca Maior (Lucius Annaeus), *De ira*, ed. J.W. Basore, Seneca, *To Novatus on Anger*, w: Seneca, *Moral Essays*, t. 1, LCL 214, London – Cambridge 1958, s. 106-354, tł. L. Joachimowicz, Lucjusz Anneusz Seneka, *O gniewie*, w: Lucjusz Anneusz Seneka, *Dialogi*, Warszawa 1989, s. 179-310.
- Septuaginta, czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*, tł. R. Popowski, Warszawa 2013.
- Sophocles, *Oedipus tyrannus*, ed. F. Storr, Sophocles, *Oedipus the King*, w: Sophocles, *Oedipus the King, Oedipus at Colonus, Antigone*, LCL 20, London – Cambridge 1956, s. 6-138, tł. A. Libera, Sofokles, *Król Edyp*, w: Sofokles, *Tragedie*, t. 1: *Król Edyp, Edyp w Kolonos, Antygona*, Warszawa 2018, s. 26-107.
- Strabo, *Geographica*, ed. H.L. Jones, *The Geography of Strabo*, t. 2: *Books 3-5*, LCL 50; t. 5: *Books 10-12*, LCL 211; t. 7: *Books 15-16*, LCL 241, Cambridge – London 1944-1961.
- Suetonius (Gaius Tranquillus), *De vita Caesarum*, ed. J.C. Rolfe, Suetonius, *The Lives of the Caesars*, t. 1: *Books 1-4*, LCL 31, London – Cambridge 1960, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Gajusz Swetoniusz Trankwillus, *Żywoty Cezarów*, t. 1, Arcydzieła Kultury Antycznej, Wrocław 2004.
- Varro (Marcus Terentius), *Rerum rusticarum libri*, ed. W.D. Hooper – H.B. Ash, Marcus Terentius Varro, *On Agriculture*, w: Marcus Porcius Cato, *On Agriculture*. Marcus Terentius Varro, *On Agriculture*, LCL 283, Cambridge – London 1935, s. 160-528, tł. I. Mikołajczyk, Marek Terencjusz Warron, *O gospodarstwie rolnym*, Biblioteka Przekładów z Literatury Antycznej 27, Wrocław 1991.
- Xenophon Ephesius, *Ephesiaca (De amoribus Anthiae et Abrocomae)*, ed. G. Dalmeyda, Xénophon d'Éphèse, *Les Éphésiaques ou Le roman d'Habrocomès et d'Anthia*, Collection des Universités de France 61, Paris 1926, tł. L. Rychlewska, Ksenofont z Efezu, *Opowieści efeskie, czyli o miłości Habrokomesa i Antii*, Wrocław 2006.

Netografia

<https://papyri.info/> (dostęp: 15.05.2021)

Opracowania

- A Patristic Greek Lexicon*, ed. G.W.H. Lampe, Oxford 1961.
- Amielańczyk K., *Lex Cornelia de sicariis et veneficis. Ustawa Korneliusza Sulli przeciwko nożownikom i trucicielom 81 r. p.n.e.*, Lublin 2011.
- Amielańczyk K., *Twórcza interpretacja legis Corneliae de sicariis et veneficis przez Hadrianą i jursprudenję cesarską*, „Studia Prawnoustrojowe” 7 (2007) s. 23-400.
- Bammel E., *Crucifixion as a Punishment in Palestine*, w: *The Trial of Jesus: Cambridge Studies in Honour of C. F. D. Moule*, red. E. Bammel, *Studies in Biblical Theology*, Second Series 13, London 1970, s. 162-165.

- Barrett C.K., *The House of Prayer and the Den of Thieves*, w: *Jesus und Paulus. Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 70. Geburtstag*, red. E.E. Ellis – E. Grässer, Göttingen 1975, s. 13-20.
- Beekes R., *Etymological Dictionary of Greek*, t. 1-2, Leiden – Boston 2010.
- Biraghi G., *La pirateria greca in Tucidide*, „Acme” 5 (1952) s. 471-478.
- Brighton M.A., *The Sicarii in Josephus's Judean War: Rhetorical Analysis and Historical Observations*, *Early Judaism and its Literature* 27, Atlanta 2009.
- Bultmann R., *Das Evangelium des Johannes*, *Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*, 2, Göttingen 1941.
- Casson L., *The Ancient Mariners*, New York 1959.
- Chantraine P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, t. 1-4, Paris 1968-1980.
- Charlesworth M.P., *Trade-Routes and Commence of the Roman Empire*, Chicago 1974.
- Ducrey P., *Le traitement des prisonniers de guerre dans la Grèce antique*, Paris 1968.
- Eifer Gottes – Eifern für Gott: Radikalismus und Fanatismus in der biblischen Tradition und ihrer Auslegungsgeschichte*, red. J. Woyke – P. Conzen, *Biblich-Theologische Studien* 181, Göttingen 2020.
- Farmer W.R., *Maccabees, Zealots and Josephus: An Inquiry into Jewish Nationalism in the Greco-Roman Period*, New York 1956.
- Flacérière R. – Robert J. – Robert L., *Bulletin épigraphique*, „Revue des Études Grecques” 52 (1939) s. 445-538.
- Frisk H., *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, t. 1-3, Heidelberg 1960-1972.
- Gorce D., *Les voyages, l'hospitalité et le port des lettres dans le monde chrétien des IV^e et V^e siècles*, Paris 1925.
- Greek-English Lexicon*, ed. H.G. Liddell – R. Scott, Oxford 1961.
- Hengel M., *The Zealots: Investigations Into the Jewish Freedom Movement in the Period from Herod I until 70 A.D.*, tł. D. Smith, Edinburgh 1989.
- Jeremias J., *Jerusalem in the Time of Jesus. An Investigation into Economic and Social Conditions during the New Testament Period*, tł. F.H. Cave – C.H. Cave, Philadelphia 1969.
- Jouguet P., *La vie municipale dans l'Égypte romaine*, *Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome* 104, Paris 1968.
- Kubiak P., *Szkice z zakresu rzymskiego prawa karnego – skazanie do szkoły gladiatorów (damnatio in ludum)*, „*Studia Prawno-Ekonomiczne*” 85 (2012) s. 85-112.
- MacMullen R., *The Roman Concept Robber-Pretender*, „*Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*” 10 (1963) s. 221-225.
- Mroczkowski I., *Grabież*, *EK* VI 7-8.
- Nodet É., *Barabbas, un „brigand religieux” (ληστής, Jn 18,40)*, „*Revue Biblique*” 119/2 (2012) s. 288-299.
- Pfaff G., *Latrocinium*, w: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, t. 12/1, Stuttgart 1924, k. 978-980.

- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995.
- Rakocy W., *Sykaryjczycy*, EK XVIII 1273.
- Rengstorff K.H., ἀριστής, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 4, red. G. Kittel, Stuttgart 1950, s. 262-267.
- Robert J. – Robert L., *Bulletin épigraphique*, „Revue des Études Grecques” 55 (1942) s. 321-365.
- Robert L., *Hellenica. Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques*, t. 11, Paris 1960.
- Schlatter A., *Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit. Ein Kommentar zum ersten Evangelium*, Stuttgart 1963.
- Schnackenburg R., *The Gospel According to St. John*, t. 2, New York 1990.
- Shaw B.D., *Bandits in the Roman Empire*, „Past & Present” 105 (1984) s. 3-52.
- Słownik grecko-polski*, t. 1-4, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1958-1965.
- Spicq C., *Saint Thomas d'Aquin: Les Péchés d'injustice*, Paris – Tournai – Rome 1934.
- Spicq C., *Theological Lexicon of the New Testament*, t. 1-3, tł. J.D. Ernest, Peabody 1996.
- Stauffer E., *Jerusalem und Rom im Zeitalter Jesu Christi*, Berne 1957.
- Szier-Kramarek B., *Kradzież*, 1. *W Biblii*, EK IX 1134-1135.
- Trench R.C., *Synonyms of the New Testament*, London 1894.
- Twomey I.J., *Barabbas Was a Robber*, „Scripture” 8 (1956) s. 115-119.
- Winter P., *On the Trial of Jesus*, *Studia Judaica Forschungen zur Wissenschaft des Judentums* 1, Berlin 1961.

Ks. Mariusz Szram¹

Znaczenie terminu *mandatum* w koncepcji historii zbawienia Filastriusza z Brescii

Filastriusz, biskup Brescii (zm. ok. 387 roku)², autor pierwszego łacińskiego traktatu o herezjach – *Diversarum hereseon liber*³, zawarł w swoim

¹ Ks. prof. dr hab. Mariusz Szram, kierownik Katedry Patrologii Greckiej i Łacińskiej w Sekcji Historii Kościoła i Patrologii Instytutu Nauk Teologicznych na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pwała II w Lublinie; e-mail: m.szram@wp.pl; ORCID: 0000-0002-8646-6295.

² Na temat życia i twórczości Filastriusza, zob. P. Guerrini, *Nella luce di quattro centenari – S. Filastrio, le sue reliquie, il suo culto*, „Memorie storiche della Diocesi di Brescia” 9 (1938) s. 152-175; G. Banterle, *Introduzione*, w: San Filastrio di Brescia, *Delle varie eresie*, ed. F. Heylen – G. Banterle, *Scriptores circa Ambrosium* 2, Milano – Roma 1991, s. 9-18; G. Spinelli, *Intorno alla cronologia dei vescovi Filastrio e Gaudenzio*, „Brixia Sacra. Bollettino bimestrale di studi e documenti per la storia ecclesiastica bresciana” 9/3-4 (2004), fasc. 3-4, s. 7-19.

³ Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber*, ed. F. Heylen, CCL 9, Turnhout 1957, s. 217-324 (to wydanie krytyczne było podstawą niniejszego opracowania; inne wydania, wykorzystane pomocniczo, zostały wymienione w bibliografii). Traktat Filastriusza stanowił punkt odniesienia dla późniejszych dzieł tego typu. Nawiązywał do niego w swoim dziele *De haeresibus* Augustyn, biskup Hippony, chociaż nie miał zbyt wysokiego mniemania o jego autorze. W jednym z listów napisał, że biskup Brescii nie był erudytą i nie dysponował pogłębionym wykształceniem humanistycznym. Por. Augustinus, *Epistula* 222, 2. Zarzucał też Filastriuszowi zbyt szerokie pojęcie herezji. Augustyn zrobił w swoim katalogu wyraźne zastrzeżenie: chociaż każda herezja jest jakimś błędem, nie każdy błąd jest herezją (por. Augustinus, *De haeresibus*, Prologus 7), a tak właśnie – jako jakikolwiek błąd powstały od początku świata – rozumiał herezję biskup Brescii. Por. Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 1, 1. Zob. M. Szram, „*Varii errores qui ab origine mundi emerunt*”. *The Semantic Scope of the Term „Heresy” in Filastrius Brixienensis’ of Brescia* „*Diversarum hereseon liber*”, *VoxP* 68 (2017) s. 315-325. Dotychczas wśród języków

dziele nie tylko prezentację 28 żydowskich i 128 chrześcijańskich poglądów i ruchów heretyckich⁴, ale także przedstawił w odpowiedzi na nie stanowisko kościelnej ortodoksji⁵. Filastruszone opisy herezji są zwarte⁶, w przeciwieństwie do obszernych relacji Epifaniasza w *Panarionie* napisanym zaledwie kilka lat wcześniej⁷. Dużo więcej miejsca zajmują towarzyszące każdemu opisowi omówienia przeciwstawianych herezykom poglądów zgodnych z regułą wiary Kościoła. O ile Filastruszone informacje o herezjach różnią się niekiedy w szczegółach od tych, które przekazali inni wczesnochrześcijańscy autorzy, i wydają się czasem niezbyt rzetel-

nowożytnych istnieje tłumaczenie traktatu Filastrusza jedynie na język włoski: San Filastrio di Brescia, *Delle varie eresie*, ed. F. Heylen – G. Banterle, *Scriptores circa Ambrosium* 2, Milano – Roma 1991, s. 20-227. Na język polski przetłumaczono dotąd tylko krótkie fragmenty trzech rozdziałów dzieła (35, 36 i 37) dotyczące błędów gnostyków o św. Józefie. Por. F.I. Filas, *Św. Józef, człowiek Jezusowi najbliższy*, tł. i opr. A. Bober, Kraków 1979, s. 423. Zob. W. Stawiszyński, *Bibliografia patrystyczna 1901-2016. Polskie tłumaczenia tekstów starochrześcijańskich pierwszego tysiąclecia*, Tyniec – Kraków 2017, s. 370 (nr 7585).

⁴ Por. M. Szram, *Pojęcie herezji w rozumieniu Filastrusza z Brescii*, w: *W służbie Bogu bogatemu w miłosierdzie w archidiecezji i metropolii warmińskiej. Księga jubileuszowa księdza arcybiskupa dra Wojciecha Ziemyby Metropolity Warmińskiego i Wielkiego Kanclerza Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie z okazji 50-lecia święceń prezbiteratu i 35-lecia sakry biskupiej*, red. K. Parzych-Blakiewicz – J. Pawlik – P. Rabczyński – M. Żmudziński, Olsztyn 2017, s. 385-394; M. Szram, *Geneza herezji wczesnochrześcijańskich w ujęciu Filastrusza z Brescii*, *VoxP* 65 (2016) s. 631-651; M. Szram, *Herezje skryptystyczne w „Diversarum hereseon liber” Filastrusza z Brescii*, w: *„Dla dobra jego ciała, którym jest Kościół (Kol 1, 24). Księga Pamiątkowa Księdza Profesora Antoniego Paciorka z okazji Złotego Jubileuszu Kapłaństwa*, Częstochowa 2019, s. 435-450.

⁵ Teodoret z Cyru w konstrukcji swojego katalogu herezji poszedł jeszcze dalej, dzieląc traktat na dwie oddzielne części: w pierwszej opisał ruchy heretyckie, a w drugiej przedstawił prawowierny wykład podstawowych artykułów wiary. Por. Theodoretus Cyrensis, *Haereticarum fabularum compendium*, PG 83, 335-556.

⁶ Na retoryczną *brevitas*, charakteryzującą styl Filastrusza, zwróciła uwagę: B. Gaj, *Styl łacińskich traktatów Firmikusa Maternusa i Filastra z Brescii (IV w. n. e.)*, „Stylistyka” 29 (2020) s. 419.

⁷ Biskup Salaminy również podzielił swój traktat na dwie części. W pierwszej omówił 20 herezji przedchrześcijańskich, w drugiej – 60 herezji wczesnochrześcijańskich. Por. M. Gilski, *Epifaniasz z Salaminy i jego „Panarion”*, w: *Epifaniasz z Salaminy, Panarion. Herezje 1-33. Tekst grecki i polski*, tł. M. Gilski, opr. A. Baron, Kraków 2015, s. 5-20; A. Pourkier, *L'héresiologie aux premiers siècles du christianisme, nouveau genre littéraire*, w: *Troïka. Parcours antiques. Mélanges offerts à Michel Woronoff*, t. 1, Besançon 2007, s. 389-398.

ne⁸, o tyle jego prezentacja ortodoksyjnej doktryny, szczególnie trynitarnej i chrystologicznej, nie budzi większych wątpliwości.

Niektóre tematy teologiczne, wywołane przez poglądy heretyków, Filastriusz potraktował szerzej, prezentując spójne koncepcje wyrażone za pomocą pojęć teologicznych o określonym znaczeniu, stosowanych konsekwentnie i mających charakter terminów technicznych. Do takich kwestii należy ujęcie historii zbawienia prezentujące dzieje relacji człowieka z Bogiem w trzech ściśle określonych etapach. Pierwszy z nich wiąże się z terminem *mandatum*, który w tym kontekście przybiera różne odcienie znaczeniowe. W niniejszym artykule przedstawiam tę koncepcję historii zbawienia i związaną z nią semantykę terminu *mandatum*. Podejście biskupa Bressii okazuje się w wielu punktach oryginalne, a pojęcie *mandatum* ma dla niego kluczowe znaczenie w kształtowaniu się relacji między Bogiem i ludźmi.

1. Filastriuszowa koncepcja historii zbawienia w trzech etapach: *sub mandato, sub lege, sub gratia*

Filastriusz w swoim traktacie o herezjach podzielił historię zbawienia na trzy etapy określane łacińskimi pojęciami *mandatum* ('przykazanie', 'nakaz'), *lex* ('prawo') i *gratia* ('łaska')⁹. Biskup Bressii doprecyzowywał niekiedy powyższe terminy za pomocą przydawek *mandatum pristinum* ('pierwotne przykazanie')¹⁰, *lex Moysi* ('prawo Mojżeszowe')¹¹ i *gratia Christi* ('łaska Chrystusa')¹². Podobny trójpodział historii na okresy *ante legem* ('przed Prawem'), *sub lege* ('pod Prawem') i *sub gratia* ('pod łaską')

⁸ Przykładowo, opisując poglądy semiarian, Filastriusz pomylił je z nauką macedonian podważającą bóstwo Ducha Świętego. Przypisał także niesłusznie semiarianom poprawną wiarę w pełne bóstwo Syna Bożego, które podważali zarówno semiarianie, jak i macedonianie. Por. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 67; Epiphanius, *Panarion* 73; Socrates Scholasticus, *Historia ecclesiastica* II 45. Eunomiusza nazwał uczniem Ariusza, podczas gdy był on uczniem arianina Aecjusza z Antiochii, a nie samego Ariusza. Por. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 68; Epiphanius, *Panarion* 76. Przesadzona jest jednak informacja we współczesnym haśle słownikowym, jakoby Filastriusz nie znał w ogóle arianizmu. Por. M. Starowieyski – J.M. Szymusiak, *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 2018, s. 359.

⁹ Por. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 148; 150; 153.

¹⁰ Por. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 148, 2.

¹¹ Por. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 136, 5.

¹² Por. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 136, 5.

stosował później także św. Augustyn¹³. U Pelagiusza natomiast występuje podział na *lex naturae* ('prawo natury'), *lex litterae* ('prawo litery') i *lex veteris novique Testamenti [...] novissime data per Iesum Christum* ('prawo Starego i Nowego Testamentu dane na nowo przez Jezusa Chrystusa')¹⁴. Ani Augustyn, ani Pelagiusz nie używali jednak w tym kontekście terminu *mandatum*.

Zgodnie z definicją samego Filastriusza, odpowiadającą intencjom autora Księgi Rodzaju, termin *mandatum* oznacza przede wszystkim nakaz (a raczej zakaz) Boga skierowany do pierwszych rodziców w raju: „Z wszelkiego drzewa tego ogrodu możesz spożywać według upodobania; ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz” (Rdz 2,16-17)¹⁵. Biskup Brescii nigdzie w swoim traktacie nie odniósł się bezpośrednio do słów tego nakazu i nie skomentował ich, podkreślał jedynie fakt, że było to pierwotne przykazanie dane człowiekowi przez Boga.

Bezpośrednią przyczyną zajęcia się przez Filastriusza kwestią roli tego nakazu było poświadczony w jego katalogu herezji istnienie w pierwotnym Kościele poglądu uznającego, że nie należy przyjmować pierwszego przykazania udzielonego Adamowi w raju, ponieważ nie ma ono mocy i jest bezużyteczne¹⁶. Trudno ustalić, czy była to myśl jakiegoś konkretnego ruchu heretyckiego czy też pogląd podzielany przez różnych ludzi, ponieważ informację o tej herezji umieścił Filastriusz w końcowej części swojego traktatu prezentującej poglądy na różne kwestie egzegetyczne i teologiczne, nieprzypisane do konkretnych ugrupowań¹⁷. W odpowiedzi na ów pogląd Filastriusz przedstawił i omówił dokładnie swoją koncepcję trzyeta-

¹³ Por. Augustinus, *Sermo* 110. Zob. M. Verschoren, *Lex in cordibus scripta and conscientia (Romans 2:15) according to Augustine*, „Augustiniana” 58/1-2 (2008) s. 75-93.

¹⁴ Por. Pelagius, *Expositiones epistularum Pauli*, Praefatio. Zob. PL 12, k. 1300 C.

¹⁵ Nakaz dany przez Boga pierwszym rodzicom w raju został oddany w wersji Septuaginty greckim terminem ἐντολή, a w Hieronimowym tłumaczeniu Wulgaty z języka hebrajskiego jako *mandatum*.

¹⁶ Por. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 136, 1.

¹⁷ Chodzi o 64 rozdziały traktatu (od 93 do 156). F. Heylen zwrócił uwagę, że układ zagadnień w tej części jest w dużym stopniu podobny do tego, jaki stosowali starożytni pogańscy doksografowie, jak np. Pseudo-Plutarch, czy leksykografowie, jak np. retor i sofista Juliusz Polluks. Zob. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber*, ed. F. Heylen, CCL 9, s. 604. Układ ten obejmuje kolejno zagadnienia dotyczące Boga, świata, duszy i ciała. Szczególną wartość ma ostatnia część traktatu dotycząca w większości egzegezy biblijnej (rozdziały 115-122, 128-139, 141-156), niespotykana w innych dziełach tego gatunku w epoce patrystycznej.

powej historii zbawienia, w której etap pierwszego przykazania odgrywał istotną rolę:

Każdy człowiek ustanowiony w ciele został [...] wyposażony w trojaka zdolność (*triplici virtute*), aby mógł być wychowany i upomniany na podstawie Prawa Bożego (*de lege divina*). Jest pouczany w ten sposób, że w pierwszym okresie znajduje się pod wpływem przykazania (*prima aetate sub mandato*), w drugim – Prawa (*secunda sub lege*), w trzecim – łaski Zbawiciela (*tertia sub gratia Salvatoris*). Dlatego Prawo jest raczej upomnieniem z powodu zaniedbania pierwotnego przykazania (*lex admonitio est potius, propter oblivionem, mandati pristini*), które nasz ojciec Adam otrzymał najpierw od Chrystusa w raju¹⁸; tak bowiem zostało napisane. A potem w Prawie: „Obyś zapomniawszy o przykazaniu Pana Boga twego, nie odstąpił od Niego i nie zginął”¹⁹. Prawo jest więc przypomnieniem i potwierdzeniem tego pierwotnego przykazania (*lex admonitio mandati et confirmatio est primi illius*). Z kolei przykazanie i Prawo zapowiadają pełne dobro łaski i zbawczą obecność Chrystusa (*mandatum et lex Christi plenam praedicant gratiae bonitatem ac praesentiam salutarem*). Dlatego Pan mówi: „Oto jestem ja, który mówiłem przez proroków”²⁰. Więksi są więc ludzie żyjący w dawnych czasach pod przykazaniem (*Maiores sunt itaque qui sub mandato fuerunt aliqui*), którzy nie zapomniawszy o nim, głosili swoim następcom także tajemnicę samego Chrystusa Zbawiciela. Gdy zaś zapomniano o przykazaniu, pojawiło się wśród Żydów znowu napomnienie do przestrzegania litery, aby również za pośrednictwem litery oczekiwać z nadzieją duchowej nauki Chrystusa (*in littera etiam Christi spiritalis scientia [...] speraretur*) i Jego przyjścia w ciele oświecającego świat. Dlatego Prawo Mojżesza, które co innego oznajmia głośno, a co innego oznacza w ukryciu, głosiło zawarte w sobie misterium zbawcze Chrystusa. Tak więc nikt nie powinien przyjmować ani wierzyć w przykazanie bez Prawa, ani w Prawo bez przykazania, ani w łaskę Chrystusa bez Prawa i przykazania (*neque mandatum sine lege, nec lex sine mandato, nec gratia Christi sine lege et mandato*)²¹.

¹⁸ Filastriusz wielokrotnie w swoim traktacie stwierdza, że Chrystus jako Słowo Boże działał od początku historii zbawienia w Starym Testamencie. Przyjście Syna Bożego na świat w ciele ujawniło tylko Jego odwieczną obecność w dziejach świata.

¹⁹ Por. Pwt 8,11.19.

²⁰ Por. Iz 52,6.

²¹ Por. Filastriusz Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 136, 2-5, CCL 9, s. 300-301 (tł. własne).

W przekonaniu Filastriusza wszystkie trzy etapy historii zostały dostosowane do aktualnej sytuacji człowieka i spełniły swoje zadanie w procesie zbawienia ludzkości. Pierwotne przykazanie pełniło jednak rolę wyjątkową, zapoczątkowało bowiem dialog Boga z człowiekiem. Dlatego ludzi żyjących zgodnie z pierwszym przykazaniem przed ogłoszeniem Prawa przez Mojżesza Filastriusz nazwał „większymi” (*maiores*) od tych Żydów, którym potrzebne było przypomnienie w postaci Prawa Mojżeszowego, nie zawsze zresztą rozumianego i przestrzegane²², a tym bardziej od pogan, którzy całkowicie odrzucili naukę o jednym Bogu²³. W okresie pośrednim między pierwotnym przykazaniem a łaską Chrystusa (*medio tempore inter mandatum [...] et gratiam*) Żydzi żyli na podstawie Prawa Mojżeszowego, zachowując łączność z pierwszym przykazaniem, chociaż wielu z nich nie pojmowało jego duchowej istoty, poganie natomiast trwali w całkowitym zakłamaniu (*falsitas, vanitas*) i błędzie (*error*), czcząc stworzone przez siebie bożki²⁴.

Symbolikę tej trzyetapowej koncepcji dziejów zbawienia Filastriusz dostrzegał w różnych tekstach starotestamentalnych, które interpretował za pomocą szczególnie mu bliskiej metody alegorycznej²⁵. Przykładowo trzy kategorie kobiet z księgi Pieśni nad Pieśniami²⁶ rozumiał jako udzielenie różnych stopni chwały ludziom żyjącym w trzech okresach dziejów zbawienia²⁷. Podobnie związany potrójnie sznur mierniczy, którym anioł

²² Filastriusz często posuwa się w swoim traktacie do przesadnej inwektywy. Tych Żydów, którzy przestrzegali tylko litery Prawa Mojżeszowego i nie potrafili rozpoznać Chrystusa obecnego w Prawie, nazywa niewykształconymi i pozbawionymi wiedzy (*ineruditi atque indocti*). Zarzuca im kłamstwo (*mendacium*), niegodziwość (*iniquitas*), przewrotność (*vanitas*), ślepotę (*caecitas*), popełnianie zbrodni (*scelus*) przeciw Bogu i świętym prorokom, a nawet porównuje do bezbożnych pogan (*impietas gentilium*). Por. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 150, 2; 87, 2; 68, 2; 50, 3; 116, 2; 155, 2; 108, 7; 24, 4; 25, 2.

²³ Filastriusz był przekonany, że zarówno pogaństwo, jak i judaizm były religiami, które oddaliły się w większym lub mniejszym stopniu od pierwszego przykazania. Por. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 105, 3-5; 109, 1-2; 111.

²⁴ Por. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 110.

²⁵ Na temat poglądów egzegetycznych Filastriusza, zob. D. Portarena, *Doctrina scripturistica S. Filastrii Brixienis episcopi et textus biblicus ab eo adhibitus*, Roma 1946; M. Szram, *Egzegeza literalna Starego Testamentu jako źródło herezji – stanowisko Filastriusza z Brescii*, *VoxP* 67 (2017) s. 619-629.

²⁶ Por. Pnp 6,8: „Sześćdziesiąt królowych i osiemdziesiąt konkubin, i niezliczona liczba młodych dziewcząt”.

²⁷ Por. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 150, 4-6.

miał mierzyć Jerozolimę²⁸, biskup Brescii uznał za symbol tych trzech epok, z których zostanie wybrana ostatecznie grupa ludzi zasługujących na wieczną nagrodę²⁹. Także dwa cherubiny stojące obok Pana w wizji proroka Izajasza³⁰ oznaczają według Filastriusza pierwszy i ostatni etap historii, mianowicie pierwsze przykazanie i łaskę Chrystusa nadającą mu pełne duchowe znaczenie³¹.

O ile określenia „prawo Mojżeszowe” i „łaska Chrystusa” są oczywiste i jednoznaczne, o tyle sformułowanie „pierwotne przykazanie” (*mandatum pristinum*) może budzić pewne wątpliwości co do zakresu znaczeniowego. Analiza *Diversarum hereseon liber* pozwala odczytać trzy poniżej omówione odcienie znaczeniowe terminu *mandatum* w odniesieniu do tego przykazania.

2. *Mandatum* jako pierwotne pouczenie człowieka przez Boga

Mimo że Biskup Brescii nie wyjaśnił szczegółowo treści i formy pierwszego nakazu wypowiedzianego przez Boga do Adama w raju, zwrócił uwagę na kilka kwestii związanych z pierwszym przykazaniem, pozwalających dość dokładnie określić, co rozumiał przez pojęcie *mandatum pristinum*. Po pierwsze, w przekonaniu Filastriusza nie ma bardziej pierwotnego pouczenia danego człowiekowi niż owo przykazanie dane przez jedyne Boga. Przestrzeganie go miało w przekonaniu Filastriusza zapewnić człowiekowi nieśmiertelność, którą jednak utracił, przekraczając Boży nakaz³².

Po drugie, według Filastriusza przykazanie to było wystarczające do rozpoznania jedyne Boga stwórcy i oddawania Mu należnej czci.

²⁸ Por. Za 2,5-6; Ps 60,8; 108,8; Koh 4,12.

²⁹ Por. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 153, 9.

³⁰ Por. Iz 6,1-3.6-7.

³¹ Por. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 156, 14.

³² Por. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 115, 3, CCL 9, s. 280: „[Bóg] dał [Adamowi] przykazanie, aby przestrzegając go, pozostał nieśmiertelny”; Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber*, 116, 2, CCL 9, s. 281: „Pismo pouczyło nas [...] o utracie nieśmiertelności na skutek pogwałcenia przykazania (*amissionem immortalitatis in praevaricatione mandati*)”. Biskup Brescii odrzucił jako heretycki pogląd, że otwarcie się oczu ludzi po złamaniu pierwotnego przykazania, opisane przez autora Księgi Rodzaju (Rdz 3,7), oznaczało wyposażenie ludzi w fizyczny narząd wzroku, którego rzekomo mieli być wcześniej pozbawieni. Św. Augustyn przypisywał taki pogląd niewykształconemu ludowi (*inperitum vulgus*). Por. Augustinus, *De civitate Dei* XIV 17.

Zostało ono wprawdzie zaniedbane przez grzech pierwszych rodziców, ale starotestamentalni patriarchowie przed przyjściem Mojżesza czcili Boga właśnie na mocy tego przykazania stanowiącego swoiste prawo niepisane i nie potrzebowali dodatkowych przepisów prawnych³³. Prawo Mojżeszowe (*lex*) stanowiło tylko przypomnienie i doprecyzowanie tego pierwotnego nakazu³⁴. Filastrusz zwrócił uwagę, że istotą Prawa Mojżesza był Dekalog oddający istotę pierwszego przykazania, zewnętrzne przepisy prawne natomiast, z obrzezaniem na czele, zostały dane słabym ludziom, aby nie zapominali o Bogu i Jego wymaganiach. Gdy przyszedł na ziemię Chrystus ze swoją łaską (*gratia Christi*), ponownie zwrócił uwagę na duchową istotę pierwszego przykazania (*mandatum*) i zewnętrzna litera Prawa (*lex litterae*)³⁵, wyrażająca się w tych przepisach, przestała obowiązywać³⁶.

Po trzecie, Filastrusz uważał, że dzięki otrzymaniu pierwszego przykazania ludzie już w Starym Testamencie byli w stanie rozpoznać działanie nie tylko Boga stwórcy, ale całej Trójcy Świętej³⁷. W duchu apologetyki wczesnochrześcijańskiej, wykazującej wyższość chrześcijaństwa

³³ Por. Filastrus Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 110; 136; 150; 153; 156. Zob. PL 12, 1068B, 1282D. W przekonaniu Filastrusza okres między otrzymaniem pierwszego przykazania a pojawieniem się Prawa Mojżeszowego wynosił trzy tysiące siedemset lat. Por. Filastrus Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 112, 1-2, CCL 9, s. 278. „Od Adama aż do potopu było dziesięć pokoleń, czyli dwa tysiące dwieście czterdzieści dwa lata. I od potopu aż do pomieszania języków za świętego Hebera, który nie zgadzał się na budowę wieży, było pięć pokoleń, czyli około sześćset lat, kiedy to zostały przydzielone nazwy prowincjom, jak i siedemdziesięciu pięciu językom. Odtąd aż do błogosławionego patriarchy Abrahama było pięć pokoleń, czyli pięćset czterdzieści lat. I od Abrahama aż do Mojżesza siedem pokoleń, czyli czterysta trzydzieści lat, jak mówi błogosławiony Apostoł (por. Ga 3,17)”. Filastrus Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 156, 15 (tł. własne).

³⁴ Por. Filastrus Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 156, 16.

³⁵ Zwrotu *lex litterae* na oznaczenie Prawa Mojżeszowego używał Pelagiusz. Por. Pelagius, *Expositio in Epistulam Pauli ad Romanos* II 3. Zob. PL 12, 1300C.

³⁶ Por. Filastrus Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 156, 16-17.

³⁷ Por. Filastrus Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 112, 3, CCL 9, s. 278: „Jeżeli u tych dawnych świętych naszych ojców była ta wiara, która jest w nas, przez nich wcześniej przekazana i oznajmiona, mianowicie boska wiedza o Ojcu, Synu i Duchu Świętym, to w jaki sposób ta nauka chrześcijańska, która w [pierwotnym] przykazaniu i w Prawie jest ukazana i przepowiadana, może być niedawna – jak sądzą niektórzy – a nie głoszona wcześniej wszystkim ludziom od początku świata?” (tł. własne); Filastrus Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 156, 15, CCL 9, s. 323: „Już bowiem owi dawni sprawiedliwi, żyjący pod przykazaniem, oddający cześć Trójcy Świętej i przekazujący to swoim synom i krewnym, przepowiadali światu Ojca, Syna i Ducha Świętego przed Prawem, [...] i gło-

nad religiami pogańskimi i judaizmem³⁸, Biskup Brescii był przekonany, że wszyscy ludzie rodzili się jako powołani do chrześcijaństwa, a pierwsze przykazanie wprowadzało ich na drogę zmierzającą do przyjęcia nauki Chrystusa³⁹.

3. *Mandatum* jako prawo naturalne

Wydawca traktatu Filastriusza w serii *Patrologia Latina*⁴⁰, powołując się na komentarze do traktatu Filastriusza zawarte w nowożytnych jego edycjach Jana Alberta Fabrycjusza⁴¹ i Pawła Galearda⁴², uznał, że rzeczownik *mandatum* w rozumieniu Filastriusza wskazuje na prawo naturalne w odróżnieniu od rzeczownika *lex* oznaczającego Prawo Mojżeszowe. W związku z tym wyjaśnił *mandatum* jako *lumen naturale ante legem Mosaicam*⁴³. Taką interpretację mogło zasugerować określenie *lex naturae*, zastosowane przez Pelagiusza w odniesieniu do pierwszego okresu dziejów ludzkości poprzedzającego okres Prawa Mojżeszowego⁴⁴. Zgodnie z taką nomenklaturą Prawo Mojżesza było nawiązaniem do pierwotnego prawa naturalnego i jego przypomnieniem. Za tą sugestią poszedł również współczesny wydawca i tłumacz dzieła biskupa Brescii na język włoski Gabriele Banterle⁴⁵, przekładając termin *mandatum* jako „prawo naturalne”.

Istotnie, w niektórych wypowiedziach Filastriusza kontekst może sugerować znaczenie terminu *mandatum* zbliżone do pojęcia prawa natural-

sili tajemnicę Chrystusa Pana na mocy samego tylko pierwotnego przykazania (*mysterium Christi Domini de ipso mandato antiquissimo nuntiabant*)” (tł. własne).

³⁸ Por. Tatianus, *Oratio ad Graecos* 31-41.

³⁹ Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 112, 5-7.

⁴⁰ Filastrius Brixienis, *Liber de haeresibus*, PL 12, 1111-1302.

⁴¹ Sancti Philastri Episcopi Brixienis, *De haeresibus liber cum emendationibus et notis J. Alberti Fabricii ss. Theol. d. et prof. Publ. additisque indicibus locupletissimis*, Hamburgi 1721.

⁴² Sancti Philastrii Episcopi Brixiani, *Liber de haeresibus*, w: *Veterum Brixiae episcoporum S. Philastrii et S. Gaudentii opera nec non B. Ramperti et Ven. Adelmani opuscula, nunc primum in unum collecta, ad veteres MSS. Codices collata, notis, aliisque additionibus illustrata & aucta*, Brixiae 1738 (reedycja: Brescia 1980).

⁴³ PL 12, 1289.

⁴⁴ Por. Pelagius, *Expositiones epistularum Pauli*, Praefatio. Zob. PL 12, 1300C.

⁴⁵ Por. San Filastro di Brescia, *Delle varie eresie*, ed. F. Heylen – G. Banterle, *Scriptores circa Ambrosium* 2, Milano – Roma 1991, s. 139, 185.

nego⁴⁶, oznacza on bowiem pierwsze i podstawowe prawo udzielone ludziom. Biskup Brescii jednak nigdzie nie mówi *expressis verbis* o prawie naturalnym. Akcentuje natomiast boskie źródło pierwszego nakazu danego wszystkim ludziom, którego istotą było zapoczątkowanie właściwych relacji między stwórcą i stworzeniem. Można w tym podejściu dopatrywać się pewnej analogii do sposobu myślenia charakterystycznego dla niektórych greckich Ojców Kościoła, jak np. dla Grzegorza z Nyssy, który uważał, że natura została dana przez Boga, a więc jest swoistym darem Bożej łaski, co więcej, łaska stanowi element ludzkiej natury i to, co człowiek robi ze swej natury, jest dziełem łaski⁴⁷. Filastrusz zdaje się myśleć w podobny sposób, pisząc że porządek natury powinien być przypisany Bogu, a człowiek na podstawie natury powinien pamiętać, że Bóg jest stwórcą⁴⁸. Biskup Brescii stwierdza, iż natura wszystkich ludzi jest zdolna do poznania Bożej mądrości i do okazywania Bogu chwały, a nawet do przyjęcia chrześcijaństwa⁴⁹.

⁴⁶ Por. Filastrus Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 110, 10; 148, 4; 156, 17-20. Zob. PL 12, 1283C.

⁴⁷ Por. Gregorius Nyssenus, *De infantibus praemature abreptis*, ed. H. Hörner, Gregorii Nysseni Opera 3/2, Leiden 1987, s. 79, 81; Gregorius Nyssenus, *De opificio hominis* 16; Gregorius Nyssenus, *Oratio catechetica magna* 5, Zob. J. Daniélou, *Platonisme et Théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris 1944, s. 54. Szerzej o naturze i łasce u Grzegorza z Nyssy, zob. M. Przyszychowska, *Nauka o łasce w dziełach świętego Grzegorza z Nyssy*, Kraków 2010; J. Zachhuber, *Human nature in Gregory of Nyssa. Philosophical Background and Theological Significance*, Vigiliae Christianae Supplementum 46, Leiden – Boston – Köln 2000.

⁴⁸ Por. Filastrus Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 112, 7.

⁴⁹ Biskup Brescii był przekonany, że wszyscy ludzie zostali stworzeni jako wyznawcy jednego Boga i ukierunkowani na przyjęcie Chrystusa oraz Jego nauki. Poglądy uznające, że ludzie rodzili się jako poganie lub wyznawcy judaizmu, Filastrusz uważał wręcz za herezję. Por. Filastrus Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 111, 1; 12, 5-6. Autor *Diversarum hereseon liber* zdaje się kontynuować myśl Tertuliana o *anima naturaliter christiana* sugerującą, że możliwość poznania jednego Boga poprzedza powstanie chrześcijaństwa, a człowiek jest w sposób naturalny otwarty na przyjęcie Bożego Objawienia. Zob. Tertullianus, *Apologeticum* 17, 6. Należy pamiętać, że Tertulian nie uważał, że dusza rodzi się jako chrześcijańska z natury, o czym świadczy następujące jego stwierdzenie: „Stają się, nie rodzą się chrześcijanie” (*Fiunt, non nascuntur Christiani*). Zob. Tertullianus, *Apologeticum* 18, 4. Por. *De testimonio animae* 1, 7. Kartagińczykowi chodziło nie o to, że dusza ma wrodzoną ideę chrześcijaństwa, ale że została wyposażona przez Boga w zdolności poznawcze, które prowadzą człowieka do stania się chrześcijaninem. Paganie też otrzymali taką możliwość, ale z własnej winy jej nie wykorzystują. Por. L. Fuetscher, *Die natürliche Gotteserkenntnis bei Tertullian*, ZKTh 51 (1927) s. 1-34, 217-251; G. Quispel, *Anima naturaliter christiana*, „Latomus” 10 (1951) s. 163-169; C. Tibiletti, *Tertulliano e la dottrina dell'„anima naturaliter christiana”*, „Atti

Równocześnie zwraca uwagę, że na podstawie tej naturalnej zdolności człowiek mógł przyjąć pierwsze przykazanie, tak jakby nie do końca utożsamiał ową naturalną zdolność z samym przykazaniem. W tym kontekście *mandatum pristinum* wiąże się wprawdzie z naturą daną człowiekowi przez Boga, ale wydaje się być dodatkowym darem Bożej łaski⁵⁰.

Mimo niewątpliwego związku pierwszego przykazania z naturą człowieka otwartą na poznanie Boga uważam tłumaczenie terminu *mandatum* w traktacie Filastriusza jako „prawo naturalne” za anachronizm. Skoro autor sam do końca nie postawił znaku równości między naturą człowieka i pierwszym przykazaniem, należy pozostać przy terminie „przykazanie” lub „nakaz”, a jego związki z naturą człowieka wyjaśniać w komentarzach do tekstu traktatu Filastriusza.

4. *Mandatum* jako pierwowzór przykazania miłości

Należy zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt znaczeniowy terminu *mandatum* związanych z rozwojem historii zbawienia i połączeniem pierwotnego okresu życia człowieka na ziemi „pod przykazaniem” (*sub mandato*) z okresem docelowym, w który ludzkość weszła wraz z misterium wcielenia, męki i zmartwychwstania Chrystusa, czyli czasem życia „pod wpływem łaski” (*sub gratia*). Otóż Filastriusz użył tego samego terminu *mandatum* na określenie przykazania miłości przyniesionego przez Chrystusa. Stwierdził równocześnie, że jest to przykazanie dane ludziom już na początku, zaniedbane jednak po upadku Adama⁵¹. W kontekście wypełnienia się historii zbawienia pojęcie *mandatum* – w rozumieniu Filastriusza – nabiera charakteru swoistej klamry spinającej całe dzieje ludzkości: jest za-

dell'Academia delle Scienze di Torino. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche” 88 (1953-1954) s. 84-117; S. Szydelski, *Testimonium animae naturaliter christianae*, CT 25/1-2 (1954) s. 178-193; N. Brox, *Non ulla gens non christiana*, „Vigiliae Christianae” 27 (1973) s. 46-49; A.F. Filipowicz, „*Anima naturaliter christiana*” – wiara i rozum na drogach duszy do Boga w pismach Tertuliana, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. I.S. Ledwoń – M. Szram, Lublin 2012, s. 475-498.

⁵⁰ Por. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 148, 3-4.

⁵¹ Por. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 156, 19, CCL 9, s. 324: „Zbawiciel dawał Apostołom – jako przyjacielom i wiernym – przykazanie, które podobnie dał Adamowi, naszemu ojcu, zanim zgrzeszył. Po grzechu zaś nie było już przykazania wspólnoty, pokrewieństwa, miłości bliźniego i braterstwa (*non iam mandatum societatis et propinquitatis ac dilectionis erat et fraternitatis*), lecz [Pan] ustanawiał sąd budzącej lęk surowości wyrażonej w potępiających wyrokach Prawa” (tł. własne).

równy punktem wyjścia ustanowionym przez Boga, jak i punktem dojścia będącym dopełnieniem tego, co zostało udzielone człowiekowi na początku, a potem przez niego częściowo utracone.

Kończąc swój traktat, Filastriusz wskazał wyraźnie, że należy łączyć pełną łaski naukę i życie Chrystusa z nauczaniem i postępowaniem świętych osób wiernych pierwotnemu przykazaniu jeszcze przed otrzymaniem Prawa Mojżeszowego⁵². Ziemska obecność Chrystusa (*praesentia Christi*)⁵³ to według biskupa Brescii przypomnienie tego, co Bóg dał człowiekowi od samego początku i co próbował mu na nowo uświadomić, nie do końca skutecznie, za pomocą Prawa Mojżeszowego. Autor traktatu wyraził tę myśl za pomocą paradoksalnego sformułowania wiernego w swej istocie chrystologicznej interpretacji Starego Testamentu, charakterystycznej dla tradycji orygenesowskiej⁵⁴. Twierdził mianowicie, że to sam Chrystus dał pierwszym ludziom pierwsze przykazanie (*mandatum pristinum*), które później tylko jasno ukazał i doprecyzował, przychodząc na ziemię⁵⁵.

5. Podsumowanie

W świetle przedstawionych analiz rzeczownik *mandatum* jawi się w Filastriuszowej koncepcji historii zbawienia jako termin techniczny o szerokim teologicznym znaczeniu. Przede wszystkim oznacza on pierwotne przykazanie dane przez Boga człowiekowi w raju, natychmiast po

⁵² Por. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 110, 10, CCL 9, s. 276: „Dlatego i sam Pan połączył z nami tych pierwszych świętych żyjących przed Prawem, a nas – z tymi przodkami, zgodnie z zachowaniem sprawiedliwości” (tł. własne).

⁵³ Wyrażenie *praesentia Christi* oznaczające ‘obecność Chrystusa wśród ludzi’, ‘przyjście Chrystusa na ziemię’ jest używane przez Filastriusza o wiele częściej (Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 43; 75; 78; 107; 119; 135; 136; 139; 150) niż terminy oznaczające „wcielenie”, takie jak *incorporatio* i *incarnatio* (Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 69; 107).

⁵⁴ Zgodnie z poglądami egzegetycznymi, zakorzenionymi w alegorycznej interpretacji Pisma Świętego pochodzącej ze środowiska aleksandryjskiego, Chrystus jako Słowo Boże przemawiał przez teksty Starego Testamentu i dawał się poznać jako Syn Boży już patriarchom i prorokom. Idea ta występowała u Orygenes, który uważał, że Apostołowie różnią się od patriarchów i proroków tylko tym, że zobaczyli to, o czym tamci już wiedzieli, zapowiadając nadejście Mesjasza. Por. Origenes, *Commentarii in Iohannem* VI 5, 28; Origenes, *Homiliae in Iesu Nave* 3, 2. Zob. Szram, *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenes*, s. 178-183.

⁵⁵ Por. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 156, 19.

akcie stworzenia (por. Rdz 2,16-17), wystarczające do poznania jedyne-
go Boga stwórcy i oddawania Mu należnej czci, jednak później naruszone
przez grzech pierwszych rodziców. Wymagało to przypomnienia przykaza-
nia przez Prawo Mojżeszowe, a następnie objawienia jego głębokiego sen-
su przez Chrystusa. Takie znaczenie terminu *mandatum* zbliża się wpraw-
dzie do pojęcia prawa naturalnego, ale Filastriusz nigdy go w ten sposób
nie zdefiniował. Zwrócił natomiast uwagę, że na podstawie naturalnej
zdolności, otrzymanej w akcie stwórczym od Boga człowiek mógł przyjąć
pierwsze przykazanie. Wskazał w ten sposób, że przykazanie było dosto-
sowane do natury człowieka, ale równocześnie nie było z nią tożsame, lecz
stanowiło jej konieczne uzupełnienie. Pełny sens pierwotnego przykaza-
nia można odczytać dopiero po udzieleniu przez Chrystusa przykazania
miłości stanowiącego istotę pierwszego nakazu skierowanego przez Boga
do człowieka, której większość ludzi, z wyjątkiem starotestamentalnych
patriarchów i proroków, nie potrafiła odczytać. Tak więc w kontekście ca-
łej historii zbawienia pojęcie *mandatum* w rozumieniu Filastriusza odnosi
się do woli Boga skierowanej do całej ludzkości na początku po stworze-
niu człowieka, następnie przypominanej przez Prawo Mojżeszowe, wresz-
cie ukazanej w całej pełni za pośrednictwem Chrystusa. Można uznać,
że w przekonaniu biskupa Brescii w pojęciu *mandatum* łączą się w jedno
wszystkie najważniejsze postacie prawa: prawo naturalne, prawo Boże,
prawo Mojżeszowe i Chrystusowe prawo miłości.

The Meaning of the Term *mandatum* in Philastrius of Brescia's Concept of the History of Salvation

(summary)

Philastrius, bishop of Brescia (died approx. 387), presented in his treatise *Diversarum hereseon liber* the concept of history of salvation in three stages: *sub mandato*, *sub lege* and *sub gratia*. The author of the article extracts from the text of Philastrius' treatise various meanings of the term *mandatum*, employing historical-comparative and philological methods. Firstly, the term signifies the original commandment given by God to man in Paradise (cf. Gen 2:16-17). It was sufficient enough to recognize the only Creator and to worship Him properly. However, it was violated by the sin of the first parents, and the Mosaic Law (*lex*) was its reminder. Secondly, the meaning of the term *mandatum* comes close to the notion of natural law, although Philastrius does not define it in this way anywhere. He points out, however, that on the basis of a natural ability received from God in the act of creation, man could accept the first commandment. Thirdly, Philastrius used the term *mandatum* also to describe the commandment of love brought by Christ (*gratia Christi*). It was the essence of the commandment given to people in the beginning. Thus – in the understanding of Philastrius and this is the originality of his concept – the first

commandment, defined by the term *mandatum*, takes on the character of a peculiar buckle that binds the entire history of mankind: it is both the starting point, established by God, and the arrival point, which is a complement to what was given to man at the beginning and then partially lost.

Keywords: Philastrius of Brescia; *Diversarum hereseon liber*; original commandment, *mandatum*; history of salvation

Znaczenie terminu *mandatum* w koncepcji historii zbawienia Filastriusza z Brescii

(streszczenie)

Filastriusz, biskup Brescii (zm. ok. 387 roku), przedstawił w swoim traktacie *Diversarum hereseon liber* koncepcję historii zbawienia w trzech etapach: *sub mandato*, *sub lege* i *sub gratia*. Autor artykułu wydobywa z tekstu traktatu Filastriusza różne odcienie znaczeniowe terminu *mandatum*, stosując metody historyczno-porównawczą i filologiczną. Po pierwsze, termin ten oznacza pierwotne przykazanie dane przez Boga człowiekowi w raju (por. Rdz 2,16-17). Było ono wystarczające do rozpoznania jedynego Stwórcy i oddawania Mu należnej czci. Zostało jednak naruszone przez grzech pierwszych rodziców, a Prawo Mojżeszowe (*lex*) stanowiło jego przypomnienie. Po drugie, znaczenie terminu *mandatum* zbliża się do pojęcia prawa naturalnego, mimo że Filastriusz nigdzie tak go nie definiuje. Zwraca natomiast uwagę, że na podstawie naturalnej zdolności otrzymanej w akcie stwórczym od Boga człowiek mógł przyjąć pierwsze przykazanie. Po trzecie, Filastriusz użył terminu *mandatum* także na określenie przykazania miłości przyniesionego przez Chrystusa (*gratia Christi*). To ono stanowiło istotę przykazania danego ludziom na początku. Tak więc – w rozumieniu Filastriusza i na tym polega oryginalność jego koncepcji – pierwotne przykazanie, określone terminem *mandatum*, nabiera charakteru swoistej klamry spinającej całe dzieje ludzkości: jest zarówno punktem wyjścia, ustanowionym przez Boga, jak i punktem dojścia, będącym dopełnieniem tego, co zostało udzielone człowiekowi na początku, a potem przez niego częściowo utracone.

Słowa kluczowe: Filastriusz z Brescii; *Diversarum hereseon liber*; pierwotne przykazanie; *mandatum*; historia zbawienia

Bibliografia

Źródła

Augustinus, *De civitate Dei*, ed. B. Dombart – A. Kalb, CCL 47-48, Turnhout 1955, tł. W. Kornatowski, Św. Augustyn, *O Państwie Bożym przeciw poganom ksiąg XXII*, t. 1-2, Warszawa 1977.

- Augustinus, *De haeresibus*, ed. R. Vander Plaetse – C. Beukers, CCL 46, Turnhout 1969, s. 266-345.
- Augustinus, *Epistulae*, ed. A. Goldbacher, CSEL 34, 44, 57, 58, Wien 1895-1923.
- Augustinus, *Sermones*, ed. G. Morin, *Miscellanea Agostiniana*, t. 1, Roma 1930.
- Epiphanius, *Panarion*, I (1-33), tł. M. Gilski, Epifaniusz z Salaminy, *Panarion. Herezje 1-33. Tekst grecki i polski*, Kraków 2015; t. 2 (34-64), ed. K. Holl, GCS 31, Leipzig 1922; t. 3 (65-80), ed. K. Holl, GCS 37, Leipzig 1933.
- Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber*, w: Philastrii Episcopi Brixienis *Haereseon catalogus. Cui adiectus est eruditissimus libellus Lanfranci episcopi Canthuariensis de Sacramento Eucharistiae adversus Berengarium. Nunc recens editi. Quem edidit Ioannes Sichardus*, Basileae 1528; Sancti Philastrii Episcopi Brixienis *De haeresibus liber cum emendationibus et notis J. Alberti Fabricii ss. Theol. d. et prof. Publ. additisque indicibus locupletissimis*, Hamburgi 1721; Sancti Philastrii Episcopi Brixiani *Liber de haeresibus*, w: *Veterum Brixiae episcoporum S. Philastrii et S. Gaudentii opera nec non B. Ramperti et Ven. Adelmanni opuscula, nunc primum in unum collecta, ad veteres MSS. Codices collata, notis, aliisque additionibus illustrata & aucta*, Brixiae 1738; Filastrius Brixienis, *Liber de haeresibus*, PL 12, 1111-1302, Paris 1845; Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber*, ed. F. Marx, CSEL 38, Praegae – Vindobonae – Lipsiae 1898, s. 1-137; Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber*, ed. F. Heylen, CCL 9, Turnhout 1957; s. 217-324; San Filastrio di Brescia, *Delle varie eresie*, ed. F. Heylen – G. Banterle, *Scriptores circa Ambrosium 2*, Milano – Roma 1991, s. 20-227 (tekst oryginalny i przekład na język włoski).
- Gregorius Nyssenus, *De infantibus praemature abreptis*, ed. H. Hörner, Gregorii Nysseni Opera 3/2, Leiden – New York – Köln 1987, s. 65-108, tł. M. Przyszychowska, Grzegorz z Nyssy, *O dzieciach przedwczesnie zmarłych*, BOK 23, Kraków 2004, s. 64-91.
- Gregorius Nyssenus, *De opificio hominis*, PG 44, 124-256, Paris 1863, tł. M. Przyszychowska, Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, ŻMT 39, Kraków 2006.
- Gregorius Nyssenus, *Oratio catechetica magna*, ed. E. Mühlberg, Gregorii Nysseni Opera 3/4, Leiden – New York – Köln 1996, tł. T. Sinko, Św. Grzegorz z Nyssy, *Nauka katechetyczna*, w: Św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, Warszawa 1963, s. 57-136.
- Orygenes, *Commentarii in Iohannem*, ed. C. Blanc, SCh 129, 157, 222, 290, 385, Paris 1966-1992, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, ŻMT 27, Kraków 2003.
- Orygenes, *Homiliae in Iesu Nave*, ed. A. Jaubert, SCh 71, Paris 1960, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Homilie o Księdze Jozuego*, PSP 34/2, Warszawa 1986, s. 3-137.
- Pelagius, *Expositiones epistularum Pauli*, PLS 1, 1110-1505, Paris 1958, tł. A. Baron – F. Czarnota – T. Górski, Pelagiusz, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, ŻMT 15, Kraków 1999, s. 169-323.

- Socrates Scholasticus, *Historia ecclesiastica*, ed. G.C. Hansen, GCS Neue Folge 1, Berlin 1995.
- Tatianus, *Oratio ad Graecos*, ed. J.C.Th. Otto, Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi 6, Wiesbaden 1969, s. 2-162, tł. L. Misiarczyk, Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków*, BOK 24, Kraków 2004, s. 311-366.
- Tertullianus, *Apologeticum*, ed. E. Dekkers, CCL 1, Turnhout 1954, s. 78-181, tł. J. Sajdak, Tertulian, *Apologetyk*, POK 20, Poznań 1947.
- Theodoretus Cyrensis, *Haereticarum fabularum compendium*, PG 83, 335-556, Paris 1864, tł. P.M. Szewczyk, Teodoret z Cyru, *O herezjach*, ŻMT 77, Kraków 2016.

Opracowania

- Banterle G., *Introduzione*, w: San Filastrio di Brescia, *Delle varie eresie*, ed. F. Heylen – G. Banterle, Scriptores circa Ambrosium 2, Milano – Roma 1991, s. 9-18.
- Brox N., *Non ulla gens non christiana*, „Vigiliae Christianae” 27 (1973) s. 46-49.
- Daniélou J., *Platonisme et Théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris 1944.
- Fuetscher L., *Die natürliche Gotteserkenntnis bei Tertullian*, „Zeitschrift für katholische Theologie” 51 (1927) s. 1-34, 217-251.
- Filipowicz A.F., „*Anima naturaliter christiana*” – wiara i rozum na drogach duszy do Boga w pismach Tertuliana, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. I.S. Ledwoń – M. Szram, Lublin 2012, s. 475-498.
- Gaj B., *Styl lacińskich traktatów Firmikusa Maternusa i Filastra z Brescii (IV w. n. e.)*, „Stylistyka” 29 (2020) s. 411-423.
- Gilski M., *Epifaniusz z Salaminy i jego „Panarion”*, w: *Epifaniusz z Salaminy, Panarion. Herezje 1-33. Tekst grecki i polski*, tł. M. Gilski, opr. A. Baron, Kraków 2015, s. 5-20.
- Guerrini P., *Nella luce di quattro centenari – S. Filastrio, le sue reliquie, il suo culto*, „Memorie storiche della Diocesi di Brescia” 9 (1938) s. 152-175.
- Portarena D., *Doctrina scripturistica S. Filastrii Brixienensis episcopi et textus biblicus ab eo adhibitus*, Roma 1946.
- Pourkier A., *L'héresologie aux premiers siècles du christianisme, nouveau genre littéraire*, w: *Troïka. Parcours antiques. Mélanges offerts à Michel Woronoff*, t. 1, Besançon 2007, s. 389-398.
- Przyszychowska M., *Nauka o lasce w dziełach świętego Grzegorza z Nyssy*, Kraków 2010.
- Quispel G., *Anima naturaliter christiana*, „Latomus” 10 (1951) s. 163-169.
- Spinelli G., *Intorno alla cronologia dei vescovi Filastrio e Gaudenzio*, „Brixia Sacra. Bollettino bimestrale di studi e documenti per la storia ecclesiastica bresciana” 9/3-4 (2004) s. 7-19.
- Starowieyski M. – Szymusiak J.M., *Nowy Słownik Wczesnochrześcijańskiego Piśmiennictwa*, Poznań 2018.

- Szram M., „*Varii errores qui ab origine mundi emeruerunt*”. *The Semantic Scope of the Term „Heresy” in Filastrius Brixienis’ of Brescia* „*Diversarum hereseon liber*”, „*Vox Patrum*” 68 (2017) s. 315-325.
- Szram M., *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenesy*, Lublin 1997.
- Szram M., *Egzegeza literalna Starego Testamentu jako źródło herezji – stanowisko Filastriusza z Brescii*, „*Vox Patrum*” 67 (2017) s. 619-629.
- Szram M., *Geneza herezji wczesnochrześcijańskich w ujęciu Filastriusza z Brescii*, „*Vox Patrum*” 65 (2016) s. 631-651.
- Szram M., *Herezje skrypturystyczne w „Diversarum hereseon liber” Filastriusza z Brescii*, w: „*Dla dobra jego ciała, którym jest Kościół (Kol 1, 24)*. Księga Pamiątkowa Księdza Profesora Antoniego Paciorka z okazji Złotego Jubileuszu Kapłaństwa, Częstochowa 2019, s. 435-450.
- Szram M., *Pojęcie herezji w rozumieniu Filastriusza z Brescii*, w: *W służbie Bogu bogatemu w miłosierdzie w archidiecezji i metropolii warmińskiej. Księga jubileuszowa księdza arcybiskupa dra Wojciecha Ziemby Metropolity Warmińskiego i Wielkiego Kancelerza Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie z okazji 50-lecia święceń prezbiteratu i 35-lecia sakry biskupiej*, red. K. Parzych-Blakiewicz – J. Pawlik – P. Rabczyński – M. Żmudziński, Olsztyn 2017, s. 385-394.
- Szydelski S., *Testimonium animae naturaliter christianae*, „*Collectanea Theologica*” 25/1-2 (1954) s. 178-193.
- Tibiletti C., *Tertulliano e la dottrina dell’„anima naturaliter christiana”*, „*Atti dell’Accademia delle Scienze di Torino. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*” 88 (1953-1954) s. 84-117.
- Verschoren M., *Lex in cordibus scripta and conscientia (Romans 2:15) according to Augustine*, „*Augustiniana*” 58/1-2 (2008) s. 75-93.
- Zachhuber J., *Human nature in Gregory of Nyssa. Philosophical Background and Theological Significance*, *Vigiliae Christianae Supplementum* 46, Leiden – Boston – Köln 2000.

Ks. Waldemar Turek¹

Św. Hieronim w polemice z herezjami w świetle *Homilii o Psalmie 82 (seria II)*

W 2004 roku Wydawnictwo WAM opublikowało *Homilie o Księdze Psalmów*, podając Orygenesę i Hieronima² jako ich autorów³. Zbiór został podzielony, zgodnie z wydaniem krytycznym, na dwie serie: pierwsza z nich obejmuje 59 homilii, druga zaś – 15⁴.

Zestawienie obok siebie dwóch autorów tego samego dzieła żyjących w różnych epokach może zaskakiwać czytelników tych traktatów. Ukazuje ono w rzeczywistości, że pytanie o autorstwo tekstów, stawiane przez specjalistów od dłuższego czasu, jest ciągle aktualne. Od edycji krytycznej homilii w *Corpus Christianorum Latinorum* w 1958 roku, w której wykorzystano badania Germaina Morina, zdecydowanie przeważała opinia na rzecz św. Hieronima jako tego, który napisał traktaty. Jednak w 1980 roku włoski badacz Vittorio Peri opublikował swoje naukowe dociekania, przywracając autorstwo Orygenesowi, a Hieronima uznając za tłumacza⁵.

¹ Ks. dr hab. Waldemar Turek, profesor na Università Pontificia Salesiana w Rzymie, kierownik Sekcji Łacińskiej Sekretariatu Stanu Stolicy Apostolskiej; e-mail: turekwald@gmail.com, turek@tiscalinet.it; ORCID: 0000-0002-8126-4125.

² Zainteresowanych wykazem podstawowych publikacji w języku polskim i w językach obcych dotyczących życia i dzieł Orygenesę oraz św. Hieronima odsyłam do: M. Starowieyski, *Hieronim ze Strydonu*, NSWP 436-447; M. Starowieyski, *Orygenes*, NSWP 747-766.

³ Zob. Orygenes – Hieronim, *Homilie o Księdze Psalmów*, tł. S. Kalinkowski, ŻMT 32, Kraków 2004. Tłumaczenia przywołane w artykule pochodzą z tej publikacji.

⁴ Zob. Hieronimus, *Tractatus sive homiliae in psalmos*, ed. G. Morin, CCL 78, Turnhout 1958, s. 1-447.

⁵ V. Peri przedstawił swoją argumentację w tej dziedzinie głównie w opracowaniu *Omellie origeniane sui Salmi. Contributo all'identificazione del testo latino*, Studi e testi 289, Città del Vaticano 1980. Jej główne elementy przedstawia: A. Bandura, *Wstęp*, w: Orygenes – Hieronim, *Homilie o Księdze Psalmów*, ŻMT 32, Kraków 2004, s. VI-IX.

Peri podał w swoich publikacjach zarówno argumenty historyczne, jak i filologiczne na korzyść autorstwa Orygenesusa wspomnianych homilii. W pierwszej grupie zwrócił uwagę przede wszystkim na mnicha cysterskiego z XII wieku, Nicolę Maniacutia, który wspomina w swojej książce o znanych mu kazaniach Orygenesusa poświęconych psalmom i podaje, że św. Hieronim przetłumaczył je na język łaciński. W dziedzinie filologicznej porównał *Homilie o Księdze Psalmów* z innymi mowami biblijnymi Orygenesusa, zwłaszcza z Księgą Jeremiasza, wyszczególniając przy tym wiele elementów typowych dla egzegezy, metodologii i teologii Orygenesusa. To wszystko pozwoliło mu na wysunięcie śmiałej tezy, wedle której autorem *Homilii o Księdze Psalmów* jest Orygenes, a św. Hieronim jedynie jest ich tłumaczem wprowadzającym pewne zmiany i aluzje do wydarzeń z IV wieku oraz elementy doktrynalne nieznane w czasach Orygenesusa, dotyczące np. polemiki z heretykami z różnych kręgów.

W niniejszym artykule chciałbym skupić się na tekście jednej z homilii pochodzącej z serii drugiej, konkretnie na *Homilii o Psalmie 82*, w której dostrzegamy liczniejsze – jak mi się wydaje – niż w innych traktatach o psalmach elementy treściowe odnoszące się do herezji i do niektórych ich konkretnych przedstawicieli⁶.

Najpierw zatem przytoczę i skomentuję te fragmenty *Homilii o Psalmie 82* (seria II), w której autor komentarza odnosi się do herezji w sposób ogólny. Następnie zamierzam zająć się tymi myślicielami, których św. Hieronim wskazuje z imienia. Wreszcie spróbuję podać pewne wnioski dotyczące spojrzenia autora na sprawę herezji i heretyków w kontekście zagadnienia autorstwa.

Opieram się głównie, zgodnie z tytułem tego opracowania, na wspomnianej *Homilii o Psalmie 82* (seria II), w której wyjątkowo często dostrzegamy słowa *haeresis* i *haereticus*. W niektórych miejscach wykorzystam homilie św. Hieronima o innych psalmach⁷, jak też fragmenty innych auto-

⁶ Jako wprowadzenie do poruszanej tematyki i pracy św. Hieronima nad różnymi tekstami biblijnymi może posłużyć obszerny wstęp A. Cannelis, *Introduction*, w: Jèrôme, *Préfaces aux livres de la Bible*, ed. A. Cannelis, SCh 592, Paris 2017, s. 53-223. Autorka uwzględnia w sposób szczególny (s. 212-217) różne wersje psalterza, którymi mógł posługiwać się św. Hieronim przy tłumaczeniach i pisaniu komentarzy. W języku polskim warto zwrócić uwagę w związku z tym numerem *Sources Chrétiennes* na opracowanie: M.P. Sołomieniuk, *Świętego Hieronima przedmowy do ksiąg biblijnych w Wulgacie – zagadnienia wstępne*, VoxP 76 (2020) s. 67-86.

⁷ Zestaw opracowań w różnych językach w odniesieniu do *Homilii o Psalmach* św. Hieronima można znaleźć w: A. Capone, *Bibliografia*, w: A. Capone, *Girolamo. 59 Omelie sui Salmi (1-115)*, Opere di Girolamo 9/1, Roma 2018, s. 29-41.

rów okresu patrystycznego. Sięgnę np. do *Historii Kościelnej* Euzebiusza z Cezarei, autora współczesnego św. Hieronimowi, który poświęca w swoim dziele sporo miejsca podejmowanemu tutaj tematowi błędnowierców.

Sam temat herezji i heretyków w dziełach św. Hieronima był i jest ciągle podejmowany przez różnych badaczy. Wydaje się jednak, iż nie dysponujemy ani w języku polskim, ani na gruncie międzynarodowym publikacją odnoszącą się do tego zagadnienia i mającą jako tekst podstawowy wspomnianą *Homilię o Psalmie 82* (seria II)⁸.

1. Niektóre cechy herezji i heretyków

Niemal zaraz na początku *Homilii o Psalmie 82* (seria II), bo w komentarzu do jego drugiego wiersza, św. Hieronim zwraca uwagę na to, że heretycy są liczni, mało natomiast jest nauczycieli i mało wojowników Chrystusowych. W tym samym fragmencie komentarza autor wyraźnie stawia heretyków na równi z przeciwnikami Kościoła: „Wielka jest rzesza wierzących, a mało nauczycieli; wielu heretyków, wielu przeciwników, a mało wojowników, którzy by walczyli za Chrystusa”⁹.

Ogólna charakterystyka zachowania i postawy heretyków znajduje się w wyjaśnieniu wiersza trzeciego Psalmu 82, które brzmi następująco:

Heretycy mówią, a członkowie Kościoła milczą; oni wrzeszczą, a my milczymy; oni bluźnią, a my nie krzyczymy. „Bo oto nieprzyjaciele Twój podnieśli wrzask”. Pięknie powiedział: „podnieśli wrzask”: albowiem nie ma u nich

⁸ Zob. podobne opracowanie, ale w odniesieniu do innego dzieła św. Hieronima: B. Degórski, *Eretici ed eresie nel „Chronicon” di San Girolamo*, VoxP 68 (2017) s. 371-398 (obszerna bibliografia: s. 394-398). Autor omawia szczegółowo polemikę zabiegającą o czystość wiary Hieronima skierowaną głównie przeciwko donatystom, arianom, macedonianom i eunomianom. Warto w tym miejscu wspomnieć także inne opracowania dwóch autorów w odniesieniu do innych dzieł św. Hieronima dotyczących walki z błędnowiercami: G. Rurański, *Wstęp*, w: Św. Hieronim ze Strydonu. *Pisma polemiczne. Przeciw Helwidiuszowi, Przeciw Jowinianowi, Przeciw Wigilancjuszowi*, ŻM 67, Tyniec – Kraków 2015, s. 13-30 (Helwidiusz), s. 387-424 (Wigilancjusz); L. Nieścior, *Wstęp*, Św. Hieronim ze Strydonu, *Pisma polemiczne. Przeciw Helwidiuszowi, Przeciw Jowinianowi, Przeciw Wigilancjuszowi*, ŻM 67, Tyniec – Kraków 2015, s. 77-110 (Jowinian). Autorzy opracowań omawiają niektóre elementy polemiki św. Hieronima broniącego wieczystego dziewictwa Maryi, wartości ascezy, wyższości dziewictwa nad małżeństwem, kultu męczenników i wartości życia monastycznego.

⁹ Hieronimus, *Tractatus de Psalmo LXXXII* (series II) 2.

czystej mowy (*sermo*) dla budowania, lecz tylko nieuporządkowany wrzask (*clamor*) dla niszczenia¹⁰.

Łatwo można tu zauważyć pewne przeciwstawienie postawy heretyków postawie wiernych Kościoła. Ci pierwsi są bardzo aktywni, ci drudzy milczą. Co więcej, w odniesieniu do heretyków św. Hieronim używa bardzo mocnych, typowych dla siebie, sformułowań: wrzeszczeć, bluźnić, podnosić wrzask. Tymczasem autentyczni wierni Chrystusa milczą. Ta pobieżna charakterystyka „nauczania” heretyków pozwala św. Hieronimowi na ogólniejsze stwierdzenie, wedle którego ich mowa nie jest czysta, ale stanowi wrzask i nie służy budowaniu, ale niszczeniu.

W nieco odmiennym tonie w odniesieniu do tego samego trzeciego wiersza Psalmu 82 i działalności heretyków wypowiada się św. Hieronim w swojej *Homilii o Psalmie 82* należącej do serii I:

„Bo oto nieprzyjaciele Twój hałas podnieśli”. W sensie tropologicznym¹¹ możemy te słowa odnosić do Kościoła i herezji. Możemy rozumieć je w sensie literalnym w związku z Izraelem i innymi ludami, które ze wszystkich stron napadali na Judeę. „Bo oto nieprzyjaciele Twój hałas podnieśli”. Głos i złorzeczenie nieprzyjaciół postanowił nazwać hałasem. „Bo oto nieprzyjaciele Twój hałas podnieśli”. Zwróćcie uwagę na te słowa: „podnieśli hałas”; to znaczy: hałasowali dla mych uszu, niczym cymbał brząmiący. Jest tu mowa właściwie o dźwięku; słyhać jedynie dźwięk (*sonus*), głosu (*vox*) nie można zrozumieć¹².

W przytoczonym tekście znajduje się niemal klasyczny przykład literalnego i duchowego wyjaśnienia natchnionych słów biblijnych o nieprzyjaciółach, którzy „podnieśli hałas”. W sensie dosłownym może tu chodzić o historyczne napady różnych ludów na Judeę, mające miejsce w jej

¹⁰ Hieronimus, *Tractatus de Psalmo LXXXII* (series II) 3.

¹¹ Analiza pism św. Hieronima ukazuje, że tropologia jest prawie synonimem wyjaśnienia duchowego. Zob. Hieronimus, *Tractatus de Psalmo LXXXIV* (series I) 2, CCL 78, s. 103, l. 32-33. Na temat tego znaczenia rzeczownika *tropologia* (albo *trophologia*) w kontekście słownictwa egzegetycznego św. Hieronima, zob. J.-L. Gourdain, *L'exégèse de Jérôme prédicateur*, w: *L'exégèse de saint Jérôme*, red. É. Ayroulet – A. Canellis, Saint-Étienne 2018, s. 195; P. Jay, *L'exégèse de Saint Jérôme d'après son „Commentaire sur Isaïe”*, Études Augustiniennes. Série Antiquité 108, Paris 1985, s. 232-241.

¹² Hieronimus, *Tractatus de Psalmo LXXXII* (series I) 2. Z łatwością dostrzega się w dwóch przytoczonych tekstach odnoszących się do tego samego wiersza trzeciego psalmu 82 kontrast między *sermo* i *clamor* oraz między *vox* i *sonus*.

różnych okresach czasowych. W sensie duchowym te same słowa psalmu można odnieść do heretyków atakujących Kościół. Cechą wspólną tych ataków, odległych od siebie czasowo, jest pewien hałas albo – używając słownictwa św. Pawła – „cymbał brzęiący” (1Kor 13,1). Ataki są głośne i hałaśliwe, dlatego nie można ich zrozumieć.

Heretycy mają jednak jasno określony cel swojej działalności, o którym św. Hieronim traktuje w komentarzu do czwartego wiersza psalmu: „«Knują spisek złośliwy przeciwko Twemu ludowi». Tak mówią, aby wyrwać ich z Twojego Kościoła. «Zmówili się przeciwko Twoim świętym». O niczym innym nie myślą codziennie, tylko o tym, jak oszukać członków Kościoła i zwieść ich”¹³.

Heretycy prowadzą bardzo aktywną działalność, ponieważ chcieliby odłączyć od Kościoła jak największą liczbę wiernych. Używają w tym celu przeróżnych metod, których nie można akceptować z punktu widzenia moralnego, jak złośliwe spiski, zmywy, oszustwa.

Św. Hieronim, opisując działalność heretyków, odwołuje się często do różnych tekstów biblijnych i postaci w nich opisanych, jak to widać w komentarzu do wiersza piątego Psalmu 82:

Tak wielka jest rzesza heretyków i tak wielka różnorodność nauk, że różnią się między sobą, a zgadzają się tylko w nienawiści do nas. Jak bowiem Herod i Piłat byli nieprzyjaciółmi, a działając przeciw Chrystusowi zawarli pokój, i ich zgoda była gorsza niż dawna nieprzyjaźń, tak i oni bezbożnie się różnią, a jeszcze bezbożniej zawierają przymierze¹⁴.

Dla św. Hieronima rzeczą ewidentną są różnice w poglądach heretyków, jest jednak jedna sprawa, która ich łączy: nienawiść do prawowiernych wyznawców Chrystusa. Podobnie było w historii opisanej w Biblii: Herod i Piłat byli nieprzyjaciółmi, ale zawarli pokój przeciw Chrystusowi.

W opisie postawy heretyków św. Hieronim wykorzystuje także pewne nazwy własne użyte w oryginalnej hebrajskiej wersji psalmu 82. W komentarzu do jęgo wiersza siódmego i ósmego stwierdza:

„Ammon” znaczy: „fałszywy lud”. Fałszywy lud symbolizuje więc heretyków; albowiem nie idą za Tym, który rzekł „Ja jestem prawdą”, lecz za tym, który jest księciem kłamstwa. „I Amalek”, to znaczy „ten, który liże”: nie

¹³ Hieronymus, *Tractatus de Psalmo LXXXII* (series II) 4.

¹⁴ Hieronymus, *Tractatus de Psalmo LXXXII* (series II) 5.

znoszą bowiem, aby w Kościele było cokolwiek stałego, lecz liżą całe jego fundamenty. Nie spożywają słów Pisma, lecz liżą ziemię jak wąż¹⁵.

Heretycy, w opinii św. Hieronima, są fałszywi i zmienni. Nie idą za prawdą, czyli za Chrystusem, który sam siebie tak określił, jak podaje Ewangelia św. Jana, ale za Szatanem, księciem kłamstwa. Nie odznaczają się stabilnością w swoich poglądach, bo nie potrafią właściwie karmić się słowami Pisma Świętego, ale je jedynie „liżą”.

Jeszcze inną charakterystyką heretyków jest to, że zgadzają się oni w swoich poglądach z Żydami, o czym św. Hieronim pisze w komentarzu do wiersza dziewiątego psalmu 82: „Stali się pomocnikami synów Lota. «Lot» znaczy: «ten, który się oddala», mianowicie od Boga, jak lud żydowski; albowiem wszyscy heretycy w bluźnierstwach zgadzają się z Żydami. Wiele można by powiedzieć, lecz czas nas ogranicza”¹⁶.

Św. Hieronim bardzo krytycznie ocenia w swoich pismach postawę ludu wybranego. W przytoczonym tekście zwraca uwagę na fakt, odwołując się do etymologii imienia „Lot”, że Żydzi oddalili się od Boga. Widzi w tym zapowiedź postawy heretyków, którzy czynią to samo. Co więcej, św. Hieronim dodaje tutaj pewne sformułowanie, które wskazuje na to, że na ten temat można byłoby wiele mówić, ale nie pozwalają mu na to możliwości czasowe.

Komentując wiersz 14 psalmu 82 i jego słowa: „Boże mój, uczyn ich jak koło”, autor zwraca się do samego Boga i kieruje do Niego konkretną prośbę, podając kolejną cechę działalności heretyków: „Niech nie stoją pewnie, lecz niech zawsze będą niepewni, niech nie mają stałej siedziby, lecz zawsze chwieją się i krążą. Jak bowiem koło samo z siebie jest chwiejne, tak i heretycy nie trwają przy swym zdaniu, lecz wciąż zmieniają naukę”¹⁷.

Heretycy są chwiejni, tak jak „koło”, o którym mówi psalm, i nie mają stałego zdania. Św. Hieronim dostrzega w tym ich słabość, bo przecież wierni to obserwują i wyciągają z ich nauki oraz postępowania bardzo konkretne wnioski. Autor Wulgaty pogłębia ten temat, zajmując się niektórymi konkretnymi błędnowiercami.

¹⁵ Hieronymus, *Tractatus de Psalmo LXXXII* (series II) 7-8.

¹⁶ Hieronymus, *Tractatus de Psalmo LXXXII* (series II) 9.

¹⁷ Hieronymus, *Tractatus de Psalmo LXXXII* (series II) 14.

2. Mani, Marcjon, Ariusz, Walentyn i Bazyliides w *Homilii o Psalmie 82* (seria II)

W interesującej nas homilii znajdują się dwa teksty, w których odnajdujemy imiona niektórych przedstawicieli doktryn heretyckich. Pierwszy z tekstów znajduje się w środkowej części kazania odnoszącej się do wiersza 6 psalmu 82, drugi zaś – w jego fragmencie końcowym, w wyjaśnieniu wiersza 14. W pierwszym św. Hieronim stwierdza: „Zmówili się przeciw Twojemu Przymierzu. Ty mówiłeś przez proroków, oni przez Manicheusza, Marcjona, Ariusza i Walentyna”¹⁸.

Gdy chodzi o **Maniego** (znanego też pod imionami Manes, Manicheusz), św. Hieronim, wielki propagator i obrońca jedności Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu, zwraca uwagę przede wszystkim na jego stosunek do Starego Testamentu: „«[Błogosławcie] Pana ze źródeł Izraela». Nie może błogosławić Pana manichejczyk, ponieważ nie błogosławi ze źródeł Izraela, to znaczy – ponieważ odrzuca Stary Testament”¹⁹.

Kto odrzuca Stary Testament, odrzuca bardzo bogatą tradycję i nie może ani czerpać z duchowych darów z nim związanych, ani ich przekazywać. Św. Hieronim mówi o tym, komentując psalm 68, który jako hymn dziękczynienia przywołuje do pamięci wielkie wydarzenia z historii ludu Bożego, tak jakby były one etapami triumfalnego Boga obdarzającego swój naród szczególnymi darami.

Mani i jego zwolennicy odrzucali Stary Testament, bo głosili dualizm, uznając istnienie boga, autora zła, oraz boga, zasadę wszelkiego dobra. Przyjmując tego typu opozycję, uznawali wyższość Ewangelii nad Prawem, które odrzucali jako całkowicie obce Chrystusowi. Konsekwentnie odrzucali także wszystkie dzieła Boga Starego Testamentu. Co więcej, uważali również, że natura ludzka jest zła i nie ma możliwości wolnego wyboru. Dusza ludzka natomiast jest częścią substancji boskiej, ale odczuwała potrzebę ciała ludzkiego i zawarła z nim związek o charakterze lubieżnym:

¹⁸ Hieronymus, *Tractatus de Psalmo LXXXII* (series II) 6. Warto w tym miejscu wskazać nowe opracowanie: G. Carruso, *Girolamo polemista*, „Rivista di Teologia” 67/3 (2020) s. 77-102. Autor charakteryzuje polemikę św. Hieronima, biorąc pod uwagę jego pisma skierowane przeciwko konkretnym przedstawicielom innych doktryn heretyckich. Chodzi o Lucyferiusza (s. 78-80), Helwidiusza (s. 80-83), Jowiniana (s. 83-88), Orygenesza (s. 88-92), Wigilancjusza (s. 92-95) i Pelagiusza (s. 95-102). Jest rzeczą interesującą, że żaden z tych autorów nie jest wymieniony w analizowanej homilii św. Hieronima.

¹⁹ Hieronymus, *Tractatus de Psalmo LXVII* (series I) 27.

Widzicie, jak bez waszej wiedzy rozrasta się nauka manichejska? Manichejczycy bowiem twierdzą, że dusze pożądały ludzkich ciał i połączyły się z nimi w cielesnej rozkoszy; czy nie wydaje się wam, że to samo, co manichejczycy, mówią ci, którzy głoszą, że aniołowie pożądali ciał, czyli córek ludzkich?²⁰

Przeciwieństwo między duszą, substancją pochodzenia boskiego, i ciałem, dziełem boga zła, doprowadziło Maniego do pozycji zbliżonych do doketyzmu gnostyckiego. W konsekwencji manichejczycy nie przyjmowali tezy, wedle której Zbawiciel przyjął prawdziwe ciało ludzkie: „«Albowiem Bóg sprawił zbawienie w środku ziemi». Co na to powiesz, manichejczyku, który twierdzisz, że Zbawiciel nie miał ciała? Oto Prawda – Zbawiciel narodził się z Ziemi, to znaczy z Maryi»²¹.

Św. Hieronim posługuje się w odniesieniu do tych elementów nauczania Maniego tekstami Starego Testamentu, w tym przypadku psalmami, aby ukazać, jak zapowiadają one wydarzenia, które zostały zrealizowane w czasach Nowego Testamentu. Dla autora Wulgaty nie ma żadnej wątpliwości, że istnieje nierozzerwalny związek między dwoma testamentami i że fakt wcielenia Syna Bożego był już zapowiadany o wiele wcześniej.

W tym kontekście posługuje się on oryginalnym stwierdzeniem z psalmu 74 mówiącego o Bogu, który sprawił zbawienie w ziemi, w której dostrzega obraz Maryi, Matki Chrystusa. Ziemia bowiem kojarzy się św. Hieronimowi z materią, z ciałem, z czymś, co możemy widzieć, czego możemy dotykać, co możemy oglądać.

Nie dziwi też św. Hieronima fakt, że manichejczycy odrzucali także zmartwychwstanie Chrystusa, ale jest zaskoczony ich argumentacją w tym względzie: „Kiedy manichejczyk albo ktoś podobny do manichejczyka powiada: Pan nie zmartwychwstał naprawdę, w ciełe, a tego, że Jego ciało nie było prawdziwe, dowodzi fakt, że wszedł mimo drzwi zamkniętych (por. J 20,26), cóż mamy powiedzieć?»²².

Z tekstu św. Hieronima wynika, że manichejczycy uważający, że ciało Jezusa było pozorne, powoływali się na stwierdzenie z J 20,26: „Kiedy uczniowie Jego byli znowu wewnątrz [domu] i Tomasz z nimi, Jezus przyszedł, choć drzwi były zamknięte”. Autor Wulgaty wyraża zdziwienie tego typu argumentacją i nie bardzo wie, jak ma na nią odpowiedzieć, wszak

²⁰ Hieronymus, *Tractatus de Psalmo CXXXII* (series I) 3.

²¹ Hieronymus, *Tractatus de Psalmo LXXXIV* (series I) 12.

²² Hieronymus, *Tractatus de Psalmo CXIX* (series I) 2.

ciało Chrystusa po zmartwychwstaniu miało zupełnie inne cechy niż przed zmartwychwstaniem.

Przytoczony powyżej tekst ma swoje znaczenie jeszcze z innego powodu. Otóż Orygenes pouczał w *Filokaliach*²³, że zanim zaczniemy interpretację psalmów, powinniśmy przyrównać Pismo Święte do domu, w którym wszystkie drzwi są zamknięte, a klucz do poszczególnych drzwi leży przed innymi drzwiami. Chcąc dostać się do pokoju i otworzyć jego drzwi, należy odnaleźć właściwy klucz leżący przed innymi drzwiami. Podobną myśl dostrzegamy u św. Hieronima, który interpretuje Biblię w świetle Biblii.

Marcjon był autorem, którego imię pojawia się wyjątkowo często w dziełach św. Hieronima, bo aż ok. 90 razy²⁴. Wydaje się, że dzieje się tak z dwóch powodów. Po pierwsze, wspomniany myśliciel jest dobrze znany pisarzom łacińskim, począwszy od Tertuliana i jego obszernego dzieła *Przeciw Marcjonowi*²⁵. Po drugie, jest on mocno obecny w dziełach Orygenesusa i przez to przytaczany często także przez autora Wulgaty. Św. Hieronim, zwracając uwagę na to, że Marcjon, podobnie jak Mani, odrzuca Stary Testament, używa pewnego porównania, zaczerpniętego z Biblii:

Bramami Kościoła są prorocy: nie możemy wejść do Kościoła inaczej, jak tylko przez proroków. Manichejczyk chciał wejść bez bram, a nie wszedł. Marcjon nie uznaje Starego Testamentu i nie mógł wejść do Ewangelii bez bram Starego Testamentu. My za bramy uznajemy proroków i wchodzimy przez bramy²⁶.

Dla prawowiernych wyznawców Chrystusa prorocy są bramami, przez które wchodzi się do przestrzeni Nowego Testamentu. Trudno nie dostrzec tutaj związku ze słowami Jezusa Chrystusa zapisanymi w Ewangelii św. Jana: „Ja jestem bramą. Jeżeli ktoś wejdzie przeze Mnie, będzie zbawiony – wejdzie i wyjdzie, i znajdzie pastwisko” (10,9). Św. Hieronim w swoim komentarzu posuwa się do stwierdzenia, wedle którego nie możemy wejść

²³ Origenes, *Philokalia* 2, 3. Zob. Bandura, *Wstęp*, s. XII-XIII. Autor opracowania, odnosząc się do wpływu myśli Orygenesusa na poglądy św. Hieronima, zaznacza, że książkę egzegetów „w ten właśnie sposób wyjaśnia trudne do zrozumienia fragmenty psalmów – zestawiając sprawy duchowe z duchowymi, Nowym Testamentem wyjaśnia Stary Testament, bo w psalmach wciąż przemawia Chrystus i wciąż mówi o nas i do nas”.

²⁴ Zob. B. Jeanjean, *Saint Jérôme et l'hérésie*, Études Augustiniennes. Série Antiquité 161, Paris 1999, s. 200.

²⁵ Zob. Tertullianus, *Adversus Marcionem*, ed. A. Kroymann, CCL 1, Turnhout 1954.

²⁶ Hieronymus, *Tractatus de Psalmo CXLVII* (series I) 14.

do Kościoła, jak tylko przez proroków, czyli przyjmując także ich nauczanie zawarte w księgach Starego Testamentu.

Cechą charakterystyczną *Homilii o Księdze Psalmów*, nie tylko tej omawianej dotyczącej psalmu 82, jest podkreślenie jedności całego Pisma Świętego. Hieronim wyklucza wszelki dualizm czy opozycję między obydwooma testamentami, które stanowią jedną i niepodzielną rzeczywistość. Konsekwencją tej jedności jest m.in. to, że poszczególne słowa czy wyrażenia z psalmów są rozpatrywane w świetle cytatów zarówno ze Starego Testamentu, jak i Nowego Testamentu. W jednej z homilii nasz autor stwierdza wyraźnie: „Cokolwiek powiedziano w dekalogu, ma swoje uzupełnienie w czterech Ewangeliach, tak iż stare Prawo nie jest sprzeczne z powagą Ewangelii”²⁷.

Przytoczone zdanie ma bardzo konkretny wydźwięk i może być odnoszone do wielu autorów współczesnych św. Hieronimowi, nie tylko do Marcjona, którzy z takich czy innych powodów nie przyjmowali Starego Testamentu. Autor Wulgaty ukazuje tutaj logiczny związek między Dekalogiem i Ewangelią, w której Dekalog znajduje nie tylko swoją ciągłość, ale i uzupełnienie. W żadnym wypadku nie można mówić o sprzeczności między Prawem i Ewangelią, ale o logicznym rozwoju Bożego objawienia.

Innym elementem wspólnym doktryny heretyków, których imiona pojawiają się w *Homiliach do Psalmów* św. Hieronima, jest negatywne spojrzenie na świat materialny stworzony przez Boga. Nasz autor ukazywał piękno przyrody i dzieł Bożych, cytując wybrane teksty Pisma Świętego, zwłaszcza fragmenty Psalmów:

„Bo rozradowałaś mnie, Panie, Twoimi czynami i będę się cieszył dziełami rąk Twoich”. Słuchaj Manichejczyku, słuchaj Marcjonie, słuchaj Walentynie, słuchajcie inni heretycy, którzy ośmielacie się uwłaczać Stwórcy; przekonajcie się, że prorok cieszy się z tego, co w was powoduje zgorszenie, i raduje się dziełami Stworzyciela; on wie, że gdyby cokolwiek wydawałoby się wadliwe, to wada pochodzi nie z natury, lecz z woli²⁸.

W tym krótkim tekście św. Hieronim wyraża w sposób skondensowany cały zestaw swoich poglądów w odniesieniu do heretyków. Cytuje zatem najpierw zdanie z Księgi Psalmów, uznając w ten sposób autorytet i piękno

²⁷ Hieronymus, *Tractatus de Psalmo XCIII* (series I) 1.

²⁸ Hieronymus, *Tractatus de Psalmo XCI* (series II) 5.

Starego Testamentu ukazującego dzieła rąk Bożych radujących zarówno natchnionego autora tych słów, jak też każdego wierzącego.

Zwraca się następnie do trzech reprezentantów doktryn heretyckich, konkretnie do Maniego, Marcjona i Walentyna, których łączy m.in. negatywne spojrzenie na świat stworzony, który „uwłącza” Stwórcy. Wreszcie odwołując się raz jeszcze do słów z Księgi Psalmów i ich głównego autora, zauważa, że jeśli dostrzegamy coś wadliwego w stworzeniu, to nie jest to sprawą natury, ale woli, co wydaje się niezwykle ważne dla św. Hieronima dla ukazania wolności człowieka i możliwości podejmowania przez niego konkretnych wyborów zarówno w odniesieniu do swojego Stwórcy, jak i w przypadku konkretnych sytuacji życiowych, w jakich może się znajdować.

Z kolei opis **Ariusza**²⁹ w wydaniu św. Hieronima obejmuje przede wszystkim podstawowe w tym względzie stwierdzenie, wedle którego Ariusz widzi w Panu Jezusie stworzenie. Uwzględniając ten zasadniczy element jego doktryny, autor Wulgaty zadaje sobie i swoim czytelnikom pewne pytania:

Posłuchaj, Ariuszu: jeżeli Pan jest stworzeniem, jeśli został stworzony, to czyż twórca rodzi swoje dzieło? Czy twórca nazywa swoje dzieło synem? Oto stelmach wykonał ławę: czyż zrodził ją z łona? Czyż mówi do niej: „Z łona swego zrodziłem cię, ławo”? Wcale tak nie mówi. A co mówi? „Wykonałem cię moją ręką”. Kiedy zaś jest mowa o łonie, wskazuje to na syna i to syna nieadoptowanego. Adoptowani również są nazywani synami. „Wszystkim bowiem, którzy Je przyjęli, dał moc, aby się stali synami Bożymi”. Tam dał moc, tutaj zrodził z łona, ze swej natury, ze swego wnętrza, ze swej substancji³⁰.

Dostrzega się w przytoczonym tekście argumenty pochodzące z obserwacji z życia codziennego, a konkretnie z pracy stolarza, który wykonał ławę i który nie używa w odniesieniu do niej terminu „zrodzić”, ale „wy-

²⁹ Zob. J. Pochwat, *Złe duchy – diabeł i demony. Na podstawie „Homilii o Księdze Psalmów” Orygenes – Hieronima*, VoxP 59 (2013) s. 135: „Orygenes-Hieronim uważa przywódców heretyków za demony południa, a jednego z nich ujawnia, nazywając go po imieniu: Ariusz. Tę nazwę demonów południa stosuje do heretyków, pochodzących z Aleksandrii [...]. Zalicza heretyków i filozofów pogańskich do osób, których działalność jest czynnością zatańską. Obiecując ludziom światłość wiedzy, oszukują i zamiast obiecanego światła przynoszą ciemność”.

³⁰ Zob. Hieronimus, *Tractatus de Psalmo CIX* (series I) 3.

konać”. Inaczej ma się sprawa z Jezusem Chrystusem, którego relacja do Boga Ojca jest szczególna i wyjątkowa. Ona nie może być zawarta wśród tych, o których mówi św. Jan ewangelista: „Wszystkim bowiem, którzy Je przyjęli, dał moc, aby się stali synami Bożymi” (J 1,12). W tym wypadku chodzi o ludzi, którzy uwierzyli w Jezusa Chrystusa i w ten sposób stali się dziećmi Bożymi na zasadzie adopcji. Jezus natomiast jest zrodzony z natury Ojca, z Jego substancji, dlatego absolutnie nie można nazwać Go stworzeniem.

W polemice z Ariuszem św. Hieronim odnosi się do kwestii trynitologicznych i chrystologicznych. Odrzuca tezę Ariusza o różnicy na poziomie substancji między Bogiem Ojcem, Synem i Duchem Świętym, bo jeśli takową się przyjmie, zauważa autor *Homilii do Psalmów*, trzeba konsekwentnie głosić niższość Syna i Ducha Świętego w odniesieniu do Boga Ojca. Zatem ciągle w ujęciu św. Hieronim wiara Ariusza sprowadza się do stwierdzenia wedle którego Ojciec jest jedynym prawdziwym Bogiem, Zbawiciel jest stworzeniem, a Duch Święty – sługą Ojca i Syna³¹.

Konsekwentnie, aby ukazać równość Syna w odniesieniu do Ojca, św. Hieronim nie przyjmuje twierdzenia Ariusza, wedle którego był czas, w którym Syn nie istniał. Interesujące jest to, że w polemice dotyczącej także tej kwestii odwołuje się do teksów Starego Testamentu:

„A Pan stał się dla mnie ucieczką”. Zdanie to skierowane jest przeciw arianom. Ponieważ nie chcą uznać, że Pan Zbawiciel „stał się”, oto my mówimy: „Pan stał się dla mnie ucieczką”. Dla nikogo nie ulega wątpliwości, że zdanie to dotyczy Ojca. Jeśli o Ojcu jest mowa w zdaniu: „Pan stał się dla mnie ucieczką”, to należy je rozumieć następująco: Pan, który istniał zawsze, dla mnie stał się ucieczką. Tak samo Zbawiciel, który istniał zawsze, dla mnie stał się Zbawicielem³².

Św. Hieronim nie ma wątpliwości co do odwiecznego istnienia Syna Bożego. Co więcej, zgodnie ze swoim bardzo ostrym stylem pisze on, że kto by je odrzucił, niech będzie wyklęty³³.

³¹ Zob. Jeanjean, *Saint Jérôme et l'hérésie*, s. 160.

³² Hieronimus, *Tractatus de Psalmo XCIII* (series 1) 22.

³³ Zob. Jeanjean, *Saint Jérôme et l'hérésie*, s. 161, przyp. 152: „Ces deux formules se trouvent réunies à deux reprises dans le traité: *Alterc.*, 17,179 B: *Numquid hic insertum est: Erat tempus quando non erat? Vel, de nullis exstantibus creatura est Filius Dei? Et 18,180 C: Si quis dixerit de nullis exstantibus Filium, et non de Deo Patre, anathema sit. Omnes conclamaverunt: anathema sit. Si quis dixerit, Erat tempus quando non erat Filius,*

W swojej *Homilii o Psalmie 82* (seria II) św. Hieronim wymienia z imienia także **Walentyna**:

„Tylko Ty jesteś najwyższy na całej ziemi”. Nie zgromadzenia heretyków, ani eony Walentyna i dni niezliczone, ani Bazylides, który twierdzi, że jest trzystu sześćdziesięciu pięciu bogów; nie ma, powiada, niezliczonego mnóstwa fałszywych bogów, lecz tylko Ty jesteś najwyższy na całej ziemi. Jemu chwala na wieki wieków. Amen³⁴.

Żeby właściwie zrozumieć przytoczony tekst, którym św. Hieronim kończy swoją *Homilię o Psalmie 82* (seria II), trzeba uświadomić sobie, że osią doktryny Walentyna i jego zwolenników była nauka o neonach. Rozróżniając istnienie świata duchowego i materialnego, twierdzili oni, że ten pierwszy pochodzi od Absolutu, prawdziwego Boga, który wyłonił z siebie męsko-żeńską parę neonów, a ta dała początek całej pleromie. Pierwotna jedność w świecie została zniszczona przez grzech, którego symbolem jest oddzielenie seksualne Adama i Ewy. Świat materialny natomiast został stworzony przez demiurga i jest jedynie odbiciem świata duchowego, dlatego jest niedoskonały i zmienny. Na poziomie antropologii i soteriologii zwolennicy Walentyna twierdzili, że ludzie dzielą się na duchowych, psychicznych oraz materialnych, z których pierwsi zostaną zbawieni. Pewną szansę na zbawienie mają też drudzy, a ludzie materialni ulegną rozkładowi³⁵.

Św. Hieronim nie wchodzi w przytoczonym tekście w szczegóły doktryny Walentyna, a jedynie wspomina o głoszonej przez nich teorii o licznych neonach, którym przeciwstawia istnienie jedyne, „najwyższego

anathema sit”. Warto w tym miejscu dodać, że św. Hieronim jest uważany za jednego z ojców inwektywy chrześcijańskiej, którą cechuje poczwórny sprzeciw: antypogański, antyheretycki, antyrządowy i antyżydowski. Dla przykładu, piętnując osobę Pelagiusza, posługuje się on argumentami *ad personam* i wyszydza najpierw jego wygląd fizyczny („spasł się na szkockich zacierkach”, „powolny jak zółw”, „przychodzi do nas z rogatą twarzą”), a następnie zarzuca Pelagiuszowi głupotę, posługiwanie się pochlebstwem, przebiegłość, skrytość, pychę i bezczelność. Por. M. Józwiak, „*Non intelligis stultitiam tuam impudentiae copulatam. Św. Hieronim contra Pelagiusz*”, *VoxP* 37 (2017) s. 399-407.

³⁴ Hieronymus, *Tractatus de psalmo LXXXII* (series II) 19. Wydaje się, że Bazylides, autor z II wieku, był postrzegany przez św. Hieronima (i przez niektórych innych autorów starożytności chrześcijańskiej) niemal jako współczesny Apostołom. Zob. D. Vigne, *Enquête sur Basilide*, w: *Recherches et tradition, mélanges patristiques offerts à H. Crouzel*, Paris 1992, s. 295-297; Jeanjean, *Saint Jérôme et l'hérésie*, s. 189-190.

³⁵ Zob. A.Z. Zmorzanka, *Walentyn*, NSWP 963-965.

na całej ziemi”, Boga. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że sam Walentyn i jego zwolennicy posługiwali się także argumentami biblijnymi, aby uzasadnić w sposób wiarygodny ich teorię o eonach. Odwoływali się m.in. do tekstu św. Pawła z jego Listu do Efezjan (3,14-16): „Dlatego zginam kolana przed Ojcem, od którego bierze nazwę wszelki ród na niebie i na ziemi, aby według bogactwa swej chwały sprawił w was przez Ducha swego, by potężnie wzmocnił się wewnętrzny człowiek”. Walentyn posługiwał się tym stwierdzeniem Apostoła Narodów, by ukazać, że pochodzenie wszystkich zbiorowości ludzkich, a nawet anielskich, ma swoje źródło w Bogu, najwyższym Ojcu³⁶.

Walentynianie, którzy mieli własne ceremonie, udzielali chrztu z wody i sakramentu chorych, sprawowali eucharystię, byli zwykle kojarzeni w środowisku chrześcijan właśnie z nauką o neonach. Euzebiusz z Cezarei, działający mniej więcej w tym samym czasie, co św. Hieronim, z pewnym lekceważeniem podaje syntezę nauki ich założyciela w następujących słowach: „Walentyn opowiadał bajki o istnieniu jakichś niewidzialnych eonów”³⁷.

Tego tonu lekceważenia nie dostrzegamy w przytoczonym wyżej tekście św. Hieronima. Autorowi Wulgaty chodzi przede wszystkim o ukazanie absolutnej wyższości i panowania jedyne go, prawdziwego Boga, „Pana”, któremu należy się najwyższa chwała.

Ostatnim autorem, którego św. Hieronim wymienia w swojej *Homilii o Psalmie 82* (seria II), jest **Bazyliides**. Ten mniej znany – w porównaniu z innymi autorami wcześniej wspomnianymi – myśliciel żył w II wieku i nauczał w Aleksandrii. Twierdził, że z Logosu narodziły się moce, księstwa i aniołowie, z których zostało utworzone pierwsze niebo. Z tych aniołów przez emanację powstałi inni aniołowie, którzy stworzyli nowe niebiosy aż do liczby 365. Rok zatem obejmuje ten sam numer dni, ile jest niebios. Euzebiusz z Cezarei podaje w *Historii Kościelnej*, że Bazyliides był zwolennikiem herezji Menandra i założył w Egipcie jedną ze szkół³⁸. Dodaje ponadto, że

Bazyliides snuł w nieskończoność własne wymysły pod płaszczykiem jakichś niezgłębionych tajemnic i sam sobie tworzył pełne dziwów mity bezbożnych herezji. Bardzo wielu ludzi Kościoła stawało wówczas do walki o prawdę i przytaczało argumenty w obronie nauki apostołów i Kościoła, a niektórzy

³⁶ Zob. Jeanjean, *Saint Jérôme et l'hérésie*, s. 197.

³⁷ Eusebius Caesariensis, *Historia Ecclesiastica* IV 29, 3.

³⁸ Eusebius Caesariensis, *Historia Ecclesiastica* IV 7, 3.

z nich w swoich pismach zebrali dla przyszłych pokoleń środki zaradcze przeciwko wspomnianym herezjom³⁹.

Wiadomości Euzebiusza dotyczące Bazylidesa są dosyć ogólne i nie podają szczegółów jego doktryny. Podobnie zresztą jest w pismach św. Hieronima, choć na ich podstawie możemy powiedzieć coś więcej o poglądach myśliciela z Aleksandrii. W rzeczywistości opisuje on Bazylidesa jako jednego z ojców gnozy, zwłaszcza jej odmiany, która powstała w Egipcie, i koncentruje się na jego kosmogonii, jak to dostrzega się w tekście już przytoczonym w tym opracowaniu: „Bazylides [...] twierdzi, że jest trzystu sześćdziesięciu pięciu bogów”⁴⁰.

Już wcześniej w naszym opracowaniu pojawiło się stwierdzenie św. Hieronima, wedle którego jeden z 365 bogów, o imieniu Abraxas, odgrywał w teorii Bazylidesa szczególną rolę, bo kierował pierwszym z niebios. Św. Hieronim zwraca na to uwagę także w innych swoich pismach⁴¹. Nie znajdujemy natomiast w dziełach autora Wulgaty danych dotyczących antropologii Bazylidesa ani tych zdań, które przedstawiałyby go jako przedstawiciela doketyzmu.

Św. Hieronim poświęcił większość swojej działalności literackiej egzegezie. Jednak dosyć często, zwłaszcza gdy biblijny tekst dawał mu ku temu okazję, podejmował polemikę z autorami głoszącymi odmienne poglądy. W *Homilii o Psalmie 82* (seria II) dostrzega się niektóre cechy szczególne tej polemiki, zarówno w wymiarze ogólnym, jak i w odniesieniu do konkretnych autorów, czyli Maniego, Marcjona, Ariusza, Walentyna i Bazylidesa. Autor Wulgaty bronił w tym kontekście jedności całego Pisma Świętego, twierdząc, że Nowy Testament jest logiczną kontynuacją i dopełnieniem Starego Testamentu. Ukazywał prawdziwe bóstwo Chrystusa, występując zdecydowanie przeciwko wszystkim tym, którzy widzieli w Nim jedynie stworzenie. Wreszcie opowiadał się w sposób bardzo wyraźny za absolutnym panowaniem Boga Najwyższego nad światem i wszystkimi stworzeniami, przeciwko nauce o neonach i ich szczególnej mocy. Można przypuszczać, że niektóre elementy tej polemiki zapożyczył św. Hieronim z dzieł Orygenesza, jednak wykazuje on także dużą kreatywność i stara się

³⁹ Eusebius Caesariensis, *Historia Ecclesiastica* IV 7, 4-5.

⁴⁰ Hieronymus, *Tractatus de Psalmo LXXXII* (series II) 19.

⁴¹ Por. Jeanjean, *Saint Jérôme et l'hérésie*, s. 189-190.

polemizować również z herezjami, które nie były znane w czasach autora *O zasadach*.

The Polemic of St. Jerome against Heresies in the Light of the *Homily on Psalm 82* (series II)

(summary)

The article deals with the polemic of St. Jerome against the heresies in the light of his *Homily on Psalm 82* (series II). First, it discusses some general characteristics of this polemic and then those fragments of it that refer to specific authors, that is, to Manes, Marcion, Arius, Valentine and Basilides. In this context, St. Jerome is presented as the defender of the unity of the entire Scriptures, because he claimed that the New Testament is a logical continuation and fulfilment of the Old Testament. It is shown that the translator of the Vulgate decisively professed the true divinity of Christ against all those who saw in Him only a creature. Finally, the prince of the exegetes is presented as claiming the absolute dominion of Almighty God over the world and all creatures, this being against those who invented the teaching on the neons and their supposed particular power. The study demonstrates that St. Jerome could have taken certain elements of the polemic from the writings of Origen; nevertheless, he has manifested ample creativity also in the conflict with those heretics who were unknown in the times when the author of *The Principles* wrote.

Keywords: St. Jerome; heresy; heretics; Manes; Marcion; Arius; Valentine; Basilides

Św. Hieronim w polemice z herezjami w świetle *Homilii o Psalmie 82* (seria II)

(streszczenie)

Autor artykułu podejmuje temat polemiki św. Hieronima z herezjami w świetle jego *Homilii o Psalmie 82* (seria II). Omawia najpierw niektóre cechy ogólne tej polemiki, a następnie te jej elementy, które odnoszą się do konkretnych autorów, czyli Maniego, Marcjona, Ariusza, Walentyna i Bazylidesa. Ukazuje w tym kontekście św. Hieronima jako obrońcę jedności całego Pisma Świętego, który twierdzi, że Nowy Testament jest logiczną kontynuacją i dopełnieniem Starego Testamentu. Przedstawia autora Wulgaty jako opowiadającego się zdecydowanie za prawdziwym bóstwem Chrystusa przeciwko wszystkim tym, którzy widzieli w Nim jedynie stworzenie. Wreszcie prezentuje księcia egzegetów głoszącego absolutne panowanie Boga nad światem i wszystkimi stworzeniami przeciwko twórcom nauki o neonach i ich rzekomo szczególnej mocy. Z opracowania wynika, że św. Hieronim mógł przejąć niektóre elementy polemiki z dzieł Orygenesusa, jednak wykazuje on dużą kreatywność także w sporze z tymi heretykami, którzy nie byli znani w czasach autora *O zasadach*.

Słowa kluczowe: św. Hieronim; herezja; heretycy; Mani; Marcjon; Ariusz; Walentyn; Bazylides

Bibliografia

Źródła

- Eusebius Caesariensis, *Historia Ecclesiastica*, w: Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, opr. H. Pietras, tł. A. Caba, ŻMT 70, Kraków 2013.
- Hieronymus, *Tractatus sive homiliae in Psalmos*, ed. G. Morin, CCL 78, Turnhout 1958, s. 1-447, tł. S. Kalinkowski, Orygenes – Hieronim, *Homilie o Księdze Psalmów*, ŻMT 32, Kraków 2004.
- Hieronymus, *Tractatus de Psalmo LXVII* (series I), ed. G. Morin, CCL 78, Turnhout 1958, s. 40-48, tł. S. Kalinkowski, Orygenes – Hieronim, *Psalm LXVII* (seria I), ŻMT 32, Kraków 2004, s. 46-53.
- Hieronymus, *Tractatus de Psalmo LXXXIV* (series I), ed. G. Morin, CCL 78, Turnhout 1958, s. 103-109, tł. S. Kalinkowski, Orygenes – Hieronim, *Psalm LXXXIV* (seria I), ŻMT 32, Kraków 2004, s. 372-375.
- Hieronymus, *Tractatus de Psalmo XCIII* (series I), ed. G. Morin, CCL 78, Turnhout 1958, s. 142-149, tł. S. Kalinkowski, Orygenes – Hieronim, *Psalm XCIII* (seria I), ŻMT 32, Kraków 2004, s. 145-150.
- Hieronymus, *Tractatus de Psalmo CIX* (series I), ed. G. Morin, CCL 78, Turnhout 1958, s. 222-230, tł. S. Kalinkowski, Orygenes – Hieronim, *Psalm CIX* (seria I), ŻMT 32, Kraków 2004, s. 222-228.
- Hieronymus, *Tractatus de Psalmo CXIX* (series I), ed. G. Morin, CCL 78, Turnhout 1958, s. 246-261, tł. S. Kalinkowski, Orygenes – Hieronim, *Psalm CXIX* (seria I), ŻMT 32, Kraków 2004, s. 244-255.
- Hieronymus, *Tractatus de Psalmo CXXXII* (series I), ed. G. Morin, CCL 78, Turnhout 1958, s. 275-282, tł. S. Kalinkowski, Orygenes – Hieronim, *Psalm CXXXII* (seria I), ŻMT 32, Kraków 2004, s. 269-274.
- Hieronymus, *Tractatus de Psalmo CXLVII* (series I), ed. G. Morin, CCL 78, Turnhout 1958, s. 336-342, tł. S. Kalinkowski, Orygenes – Hieronim, *Psalm CXLVII* (seria I), ŻMT 32, Kraków 2004, s. 327-332.
- Hieronymus, *Tractatus de Psalmo LXXXII* (series II), ed. G. Morin, CCL 78, Turnhout 1958, s. 385-389, tł. S. Kalinkowski, Orygenes – Hieronim, *Psalm LXXXII* (seria II), ŻMT 32, Kraków 2004, s. 372-375.
- Hieronymus, *Tractatus de Psalmo XCI* (series II), ed. G. Morin, CCL 78, Turnhout 1958, s. 424-429, tł. S. Kalinkowski, Orygenes – Hieronim, *Psalm XCI* (seria II), ŻMT 32, Kraków 2004, s. 411-415.
- Orygenes, *Philokalia* 1-20, ed. M. Harl, SCh 302, Paris 1983, tł. K. Augustyniak, Orygenes, *Filokalia*, Pax 20, Warszawa 1979.
- Tertullianus, *Adversus Marcionem*, ed. A. Kroymann, CCL 1, Turnhout 1954, s. 441-726.

Opracowania

- Bandura A., *Wstęp*, w: Orygenes – Hieronim, *Homilie o Księdze Psalmów*, ŻMT 32, Kraków 2004, s. I-XIII.
- Cannellis A., *Introduction*, w: Jérôme, *Préfaces aux livres de la Bible*, ed. A. Canellis, SCh 592, Paris 2017, s. 53-223.
- Capone A., *Bibliografia*, w: A. Capone, *Girolamo. 59 Omelie sui Salmi (1-115)*, Opere di Girolamo 9/1, Roma 2018, s. 29-41.
- Carruso G., *Girolamo polemist*a, „Rivista di Teologia” 67/3 (2020) s. 77-102.
- Degórski B., *Eretici ed eresie nel „Chronicon” di San Girolamo*, „Vox Patrum” 68 (2017) s. 371-398.
- Gourdain J.-L., *L'exégèse de Jérôme prédicateur*, w: *L'exégèse de saint Jérôme*, red. É. Ayroulet – A. Canellis, Saint-Étienne 2018, s. 191-200.
- Jay P., *L'exégèse de Saint Jérôme d'après son „Commentaire sur Isaïe”*, Études Augustiniennes. Série Antiquité 108, Paris 1985.
- Jeanjean B., *Saint Jérôme et l'hérésie*, Études Augustiniennes. Série Antiquité 161, Paris 1999.
- Jóźwiak M., „*Non intelligis stultitiam tuam impudentiae copulatam*”. Św. Hieronim *contra Pelagiusz*, „Vox Patrum” 37 (2017) s. 399-407.
- Nieścior L., *Wstęp*, w: Św. Hieronim ze Strydonu, *Pisma polemiczne. Przeciw Helwidiuszowi, Przeciw Jowinianowi, Przeciw Wigilancjuszowi*, ŻM 67, Tyniec – Kraków 2015, s. 77-110 (Jowinian).
- Peri V., *Omelie origeniane sui Salmi. Contributo all'identificazione del testo latino*, Studi e testi 289, Città del Vaticano 1980.
- Pochwat J., *Złe duchy – diabeł i demony. Na podstawie „Homilii o Księdze Psalmów” Orygenes*a – *Hieronima*, „Vox Patrum” 59 (2013) s. 129-150.
- Rurański G., *Wstęp*, w: Św. Hieronim ze Strydonu, *Pisma polemiczne. Przeciw Helwidiuszowi, Przeciw Jowinianowi, Przeciw Wigilancjuszowi*, ŻM 67, Tyniec – Kraków 2015, s. 13-30 (Helwidiusz), s. 387-424 (Wigilancjusz).
- Sołomieniuk M.P., *Świętego Hieronima przedmowy do ksiąg biblijnych w Wulgacie – zagadnienia wstępne*, „Vox Patrum” 76 (2020) s. 67-86.
- Starowieyski M., *Hieronim ze Strydonu*, NSWP 436-447.
- Starowieyski M., *Orygenes*, NSWP 747-766.
- Vigne D., *Enquête sur Basilide*, w: *Recherches et tradition, mélanges patristiques offerts à H. Crouzel*, Paris 1992, s. 285-313.
- Zmorzanka A.Z., *Walentyń*, NSWP 963-965.

Marek Wilczyński¹

Arrianae sectae subiecti? Czy wszyscy? Kilka uwag o okolicznościach chrztu Burgundów

Czasy, gdy wszystkie ludy germańskie wkraczające na tereny imperium rzymskiego niejako automatycznie zaliczano do grona wyznawców herezji Ariusza, dawno już minęły. Takie uogólnienie kryje w sobie, z punktu widzenia obecnego stanu badań patrologicznych i teologicznych, zasadniczy błąd rzeczowy. Często, tak w źródłach, jak i w opracowaniach naukowych, określeń „arianizm”, „herezja ariańska” czy „herezja Ariusza” używa się jako ogólne wskazanie na grupy wyznaniowe sprzeciwiające się credo nicejskiemu i przyjmowaniu dogmatu, że Syn jest współistotny (ὁμοούσιος) Ojcu. By wymienić najważniejsze spośród nich, należy wspomnieć anomejczyków (eunomian), czyli negujących podobieństwo Syna do Ojca, homojużjan uznających, że Syn jest podobny Ojcu pod względem natury, czy wreszcie homejczyków, którzy odrzucając termin οὐσία jako niebiblijny, przyjmowali, że Syn jest podobny (ὅμοιος) Ojcu. Jednak wyznawcy żadnej z tych grup nie nazywali siebie arianami ani nie nawiązywali bezpośrednio do nauki Ariusza². Jak słusznie zauważył Sławomir Bralewski: „[...] to co Ariusz zapoczątkował i co otrzymało jego imię, stało się de facto ogromnym ruchem, którego Ariusz

¹ Prof. dr hab. Marek Wilczyński, Instytut Historii i Archiwistyki na Uniwersytecie Pedagogicznym im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie; e-mail: marek.wilczynski@up.krakow.pl; ORCID: 0000-0002-0792-9395.

² Zwracał na to uwagę m.in. Dariusz Spychała, pisząc: „Można się zgodzić z R.P.C. Hanson, M. Wiles, R. Williams, że problem z «arianizmem» polega na tym, że właściwie żaden z odłamów obozu «ariańskiego» nie uznawał się za ściśle związany z Ariuszem. Koalicja antynicejska została, jak się wydaje, dość przypadkowo nazwana tym mianem. Szczególnie odrzucali jego autorytet homejczycy, homojużjanie, a nawet zbliżony do anomejczyków, Jerzy z Kapadocji” (D. Spychała, *Cesarze rzymscy a arianizm od Konstantyna Wielkiego do Teodozjusza Wielkiego (312 – 395)*, Xenia Poznaniensia Monografie 7, Poznań 2007, s. 31-32).

był tylko pierwszym ogniwem”³, Hans Christian Brennecke zaś w pierwszym zdaniu wstępu do zbiorowej monografii poświęconej arianizmowi wśród plemion germańskich konstatował:

„Arianism”, as an umbrella term (Sammelbegriff) and as a label for particular developments in late – classical Christian theology and doctrine (Lehrbildung), has given rise to an abundance of misunderstandings – often conscious and even deliberate misunderstandings. Since late antiquity, the term has been used as a polemical catchword, and the resulting misconceptions have persisted, with astonishing tenacity, up to the present day⁴.

Jak wynika z przytoczonego cytatu, pojęcie „arianizm” stosowane było nie jako określenie konkretnego wyznania, ale raczej jako określenie ogólne, zazwyczaj nacechowane niechęcią, używane w polemice z przeciwnikami jako termin zdecydowanie pejoratywny i często prowadziło do nieporozumień co do rzeczywistego wyznania osób nim określanych. Dlatego jeżeli pojawi się w dalszej części tekstu, to zawsze będzie ono ujęte w cudzysłów, w odniesieniu do wyznania i kościoła Burgundów z okresu ich drugiego królestwa natomiast, zgodnie z najnowszym stanem badań, stosowane będzie prawidłowe określenie „homejski, homejczycy”⁵. Pojawiający się w literaturze termin „katolicy” czy „ortodoksi” określająca drugą stronę sporu jest także nieścisły, ponieważ w czasie trwania kontrowersji wszystkie biorące w niej udział grupy uważały się za prawowiernych i prawdziwych przedstawicieli Kościoła katolickiego, czyli powszechnego, a homejscy Burgundowie zapewne nie stanowili w tym

³ S. Bralewski, *Symmachia cesarstwa rzymskiego z Bogiem chrześcijan (IV – VI wiek)*, t. 2: *Jedna religia w jednym cesarstwie. Rzymscy imperatorzy sprzymierzeni z Bogiem na straży jedności Kościoła od Konstantyna I do Justyniana I*, Byzantina Lodziensia 32, Łódź 2018, s. 67.

⁴ H.Ch. Brennecke, *Introduction: Framing the Historical and Theological Problems*, w: *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*, red. G.M. Berndt – R. Steinacher, London – New York 2014, s. 1.

⁵ Badania nad homejskim kościołem Burgundów prowadzi obecnie intensywnie profesor Uniwersytetu Wiedeńskiego, Wydziału Teologii Protestanckiej, Uta Heil. Patrz: U. Heil, *Avitus von Vienne und die homöische Kirche der Burgunder*, *Patristische Texte und Studie* 66, Berlin – Boston 2011; U. Heil, *The Homoians*, w: *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*, red. G.M. Berndt – R. Steinacher, London – New York 2014, s. 85-115; U. Heil, *The Homoians in Gaul*, w: *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*, red. G.M. Berndt – R. Steinacher, London – New York 2014, s. 271-296.

zakresie wyjątku⁶. Z tego powodu w dalszej narracji używane będą pojęcia „wyznanie nicejskie” czy „nicejczycy” dla określenia wyznania większości ludności rzymskiej zamieszkującej tereny osadnictwa Burgundów, jak też tych Burgundów, którzy podzielali poglądy religijne swych rzymskich współbraci w wierze⁷.

Stan świadectw źródłowych i badań uniemożliwia jednoznaczne wskazanie, kiedy i od kogo Burgundowie mogli przejść wyznanie homejskie. Zważywszy na bliskie powiązania polityczne i pewne uzależnienie władców burgundzkich na terenach przyznanych plemieniu od Wizygotów, ten trop wydaje się najbardziej prawdopodobny. Chrystianizacja Gotów nastąpiła wcześniej. Trwa spór co do wyznania apostoła Gotów, Wulfili, jednak przeważają opinie o homejskich sympatiach biskupa, poza tym cesarz Walens miał przesłać Gotom nauczycieli wiary, a i w tym przypadku można mówić o zwolennikach wyznania homejskiego⁸. Faktem jest, że za panowania Gundobada (?-516, król od 473/4?) na terenie królestwa funk-

⁶ D. Spychała, *Anomeizm (arianizm, neoarianizm, eunomianizm) na Zachodzie Imperium Rzymskiego od zaistnienia do IV w. po Chr. Problem teologiczny i filozoficzny*, Bydgoszcz 2020, s. 27. Oponenti zarzucali zwolennikom wyznania nicejskiego skłonności sabeliańskie i to od czasu pierwszej kontrowersji między Ariuszem a biskupem Aleksandrem. Zob. H. Pietras, *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny. Dokumenty. Komentarze*, Kraków 2013, s. 16-33. Patrz też: H. Pietras, *Początek „kontrowersji ariańskiej”*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, Studia Religiologiczne” 39 (2006) s. 57-79; H. Pietras, *Spór o wyznanie wiary w IV wieku*, „Teologia Patrystyczna” 4 (2007) s. 35-50.

⁷ Chodzi oczywiście o zwolenników ustaleń soborów powszechnych w Nicei z 325 roku i w Konstantynopolu z 381 roku. Ci przeważali, jednak, jak wynika z korespondencji Avitusa, bp. Vienne (?-519?) także wśród ludności miejscowej występowały np. wspólnoty bonozjan uważanych przez niektórych za bliskich anomejczykom. Patrz Spychała, *Anomeizm*, s. 216.

⁸ S. Bralewski, *Siła i bezsilność cesarza Walensa, gorliwego chrześcijanina z zarazem wroga chrześcijan w ujęciu Sokratesa z Konstantynopola*, „Przegląd Nauk Historycznych” 18/2 (2019) s. 176. Dyskusja na temat wyznania Wulfili, zob. H. Sivan, *Ulfila's Own Conversion*, „The Harvard Theological Review” 89/4 (1996) s. 373-386; K. Schäferdiek, *Ulfila und der sogenannte gotische Arianismus*, w: *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*, red. G.M. Berndt – R. Steinacher, London – New York 2014, s. 21-43; H.Ch. Brennecke, *Deconstruction of the So-called Germanic Arianism*, w: *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*, red. G.M. Berndt – R. Steinacher, London – New York 2014, s. 125; J. Gliściński, *Arianizm jako narodowa religia Germanów*, „Collectanea Theologica” 61/1 (1991) s. 83; D. Kasprzak, *Polityczne i kulturowe konsekwencje sporów ariańskich w IV wieku*, w: *Rozwój dogmatu trynitarnego. Perspektywa historycznawcza*, red. A. Baron – J. Kupczak – J.D. Szczurek, Kraków 2015, s. 48.

cjonuje kościół homejski, który pozostaje w konflikcie (choć bezkrwawym i dość łagodnym) z miejscowym klerem nicejskim⁹.

We współczesnych nam badaniach uwzględnia się zarówno różnorodność form wyznań antynicejskich, jak i nie postrzega się społeczności kryjących się w źródłach pod nazwami plemion germańskich jako jednolite etnicznie i religijnie struktury. Ciekawym przyczynkiem w toczącej się aktualnie dyskusji może być bliższa analiza stosunków wyznaniowych wśród Burgundów i postawienie pytania, czy przynajmniej jakiś odłam plemienia nie przyjął pierwotnie wyznania nicejskiego.

Przekonanie o zdecydowanej dominacji wyznania „ariańskiego” (homejskiego) wśród Burgundów opiera się na podstawie świadectwa źródła uznawanego za najbardziej wiarygodne w kwestiach historii Galii przełomu V i VI wieku, czyli na „Historii Franków” Grzegorza z Tours (30 XI 538-17 XI 694). Krótko i konkretnie piewca wielkości Franków zalicza hurtem dwóch królów burgundzkich i podległy im lud do wyznawców ariańskiej herezji (takiego określenia użyto w źródle), mając przy tym na pewno na myśli wyłącznie wojowników burgundzkich, a nie podległą królom lokalną ludność gallo-rzymską¹⁰. Oczywiście taka linia relacji pasuje jak najlepiej do Grzegorzowego obrazu świata spolaryzowanego pomiędzy ostojami herezji, czyli dworami Wandalów, Ostrogotów, Wizygotów i Burgundów, a kolumną wiary prawdziwej, czyli oddanymi wyznaniu nicejskiemu kró-

⁹ Mimo dobrych stosunków z Gundobadem, na którego pytania dotyczące między innymi biblijnego uzasadnienia proponowanych przez nicejczyków tez (typowe dla homejczyków żądanie potwierdzeń biblijnych) Avitus z Vienne wyraźnie wykreśla granicę do tego stopnia, że za odrażające i szkodliwe uznaje przejmowanie od kleru homejskiego obiektów sakralnych i sprzętów liturgicznych. Zob. Alcimi Ecdicii Aviti, *Viennensis Episcopi, Epistula VII (De basilicis haereticorum non recipendis)*, red. R. Peiper, MGH Auctores Antiquissimi 6/2, Berolini 1883, s. 35-39. Podobne stanowisko wyraża także kanon 33 synodu w Epao z 517 roku. *Acta synodalia ab anno 506 ad annum 553*, opr. A. Baron – H. Pietras, *Synodi et collectiones legum* 8, Kraków 2014, s. 51. O strukturach organizacyjnych homejskiego kościoła Burgundów, zob. R.W. Mathisen, *Barbarian „Arian” Clergy, Church Organization and Church Practices*, w: *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*, red. G.M. Berndt – R. Steinacher, London – New York 2014, s. 166-167; R.W. Mathisen, *Barbarian Bishops and the Churches „in Barbaric Gentibus” During Late Antiquity*, „Speculum” 72/3 (1997) s. 688-689; Heil, *Avitus von Vienne und die homöische Kirche der Burgunder*, s. 80-85.

¹⁰ Gregorius Turonensis, *Historia Francorum* II 32, w: Gregori Episcopi Turonensis, *Historiarum Libri X*, ed. B. Krusch – W. Levison, MGH Scriptorum Rerum Merovingicarum 1/1, Hannoverae 1951, s. 78: „Tunc Gundobadus et Godegisilus fratres regnum circa Rhodanum aut Ararem cum Massiliensem provintiam retinebant. Erant autem tam ille quam populi eorum Arrianae sectae subiecti”.

lami Franków zwalczającymi herezję od czasów Chlodwiga¹¹. Wydaje się jednak, że w przypadku Burgundów sytuacja była dużo bardziej skomplikowana i to od samego początku ich chrystianizacji.

Burgundowie po raz pierwszy pojawiają się w relacji Ammiana Marcellinusa (330-391?, najpóźniej 400?) w związku z opisem działań wojennych cesarza Juliana Apostaty (ok. 331-26/27 VI 363, cesarz od 360) i Walentyniana I (321-17 XI 375, cesarz od 25 II 364) prowadzonych w Galii przeciw Alemanom. W tym okresie byli jeszcze poganami, a ich najwyższy kapłan (*sinistus*) posiadał władzę równie silną, jeśli nie silniejszą i stabilniejszą, niż ich król (*hendinos*)¹². Po raz drugi obszerniejsza notka źródłowa o Burgundach pojawia się już w kontekście przyjęcia przez nich chrztu.

Informacje o okolicznościach chrztu Burgundów przekazują Sokrates Scholastyk (ok. 380-po 439) i Paweł Orozjusz (ok. 380-przed 423). Zacząć wypada od obszerniejszej relacji Sokratesa, który najpierw informuje, że mieszkające „po drugiej stronie rzeki Ren” spokojne, utrzymujące się głównie z prac ciesielskich plemię Burgundów cierpiało nieustanny terror ze strony Hunów. Szukając pomocy, Burgundowie mieli zauważyć, że Rzymian przed nieszczęściami chroni skutecznie ich wiara chrześcijańska, więc gromadnie pospieszyli do najbliższego miasta galijskiego, by tam prosić o chrzest. Lokalny biskup, nieznanego nam imienia, wyraził zgodę i nakazawszy barbarzyńcom siedmiodniowy post, w czasie którego wprowadził ich w tajniki wiary, dnia ósmego ochrzcił ich i pozwolił odejść¹³. Na efekt nie trzeba było długo czekać, jak bowiem informuje Sokrates, wkrótce zmarł z powodu obżarstwa król Hunów Optar (Οὐπταρος), a ośmieleń tym zdarzeniem Burgundowie w trzy tysiące wojowników zaatakowali Hunów i uśmiercili lub rozbili w perzynę dziesięcioletni kontyngent huński. Od tego czasu Burgundowie mieli pozostawać wiernymi chrześci-

¹¹ Heil, *Avitus von Vienne und die homöische Kirche der Burgunder*, s. 47-48.

¹² Ammianus Marcellinus, *Res gestae XXVIII* 5, 9-14, w: Ammien Marcellin, *Histoire*, t. 5 (*Livres XXVI – XXVIII*), ed. M.-A. Marié, Société d'Édition „Les Belles Lettres”, Paris 1984, s. 185-186.

¹³ Sokrates Scholasticus, *Ekklesiastike historia* VII 30, 3-4, w: Sokrates, *Kirchengeschichte*, ed. G.Ch. Hansen – M. Širinjan, Berlin 1995, s. 378: „(3) κατὰ νοῦν δὲ λαμβάνοντες ὅτι Ῥωμαίων ὁ θεὸς ἰσχυρῶς τοῖς φοβουμένοις αὐτὸν βοηθεῖ κοινῇ γνώμῃ πάντες ἐπὶ τὸ πιστεῦσαι τῷ Χριστῷ ἐληλύθασι, γενόμενοι τε ἐν πόλει μιᾶ τῆς Γαλλίας παρακαλοῦσιν ὑπο τοῦ <ἐκεῖ> ἐπισκόπου τυχεῖν Χριστιανικοῦ βαπτίσματος. (4) ὁ δὲ ἐπὶ ἐπτάήμερας παρασκευάσας νηστεῦσαι αὐτοὺς καὶ τὴν πίστιν κατηχήσας {αὐτοὺς}, τῇ ὀγδόῃ ἡμέρᾳ βαπτίσας ἀπέλυσεν”.

janami¹⁴. Paweł Orozjusz, podobnie jak Ammian Marcellinus, opisywał galijskie operacje militarne cesarza Walentyniana I, oceniając Burgundów jako groźnych nieprzyjaciół mogących wystawić 80 tysięcy wojowników. Potem jednak dodaje, że odkąd niedawno przyjęli oni wiarę „katolicką” (nicejską), nie tylko posłuszni są chrześcijańskim kapłanom, ale odnoszą się do galijskich Rzymian łagodnie jak do braci w Chrystusie¹⁵. Poza tym nieco dalej w słynnym passusie poświęconym ukazaniu boskiego zamiaru kierującego najazdami barbarzyńców choćby tylko po to, by poznali wiarę chrześcijańską i wypełniali kościoły Pana, Orozjusz wymienia wśród owych „wypełniających” obok Hunów, Swebów i Wandalów także Burgundów¹⁶.

Relacja Orozjusza daje podstawę do wysunięcia hipotezy, że Burgundowie lub przynajmniej część społeczności określanej tą nazwą przyjęli chrzest nicejski. Sokrates nie mówi wprost o chrzcie nicejskim, jednak możemy się tego domyślać z ciepłego, entuzjastycznego tonu opisu. Wyjaśnia on też jasno motywy decyzji starszych plemienia, jak najbardziej zrozumiałe tak dla Rzymian, jak i germańskich barbarzyńców. Znalezienie wsparcia bóstwa, które jako *deus victor* zagwarantuje władcom i ludowi pomyślność, jest celem jak najbardziej zgodnym z mentalnością epoki konstantyńskiej (ale i innych), jak też z burgundzkimi oczekiwaniami, że *hendinos* skutecznie ułoży stosunki z bogami (Bogiem) dla pomyślności plemienia.

Sprawą interesującą, ale nie do końca jasną, jest datacja tego wydarzenia. Jako władca Hunów gnębiących Burgundów wymieniony jest przez Sokratesa żarłoczny Optar (Uptar?). Wydaje się, że z dużym prawdopo-

¹⁴ Sokrates Scholasticus, *Ekklesiastike historia* VII 30, 6, ed. G.Ch. Hansen – M. Širinjans, s. 378-379: „τοῦ γὰρ βασιλέως τῶν Οὐννων ὑπὸ ἀδηφαγίας ἐν νυκτὶ διαπραγέβτος ᾧ ὄνομα Οὐπταρὸς ἦν. οἱ Βουργουνζίῳνες ἀστρατηγήτοις ἐπιθέμενοι ὀλίγοι τε πρὸς σφόδρα πολλοὺς συμβαλόντες ἐνίκησαν· τρισχίλιοι γὰρ μόνοι περὶ τοὺς μυρίους κατήνεγκαν. καὶ ἐξ ἐκείνου τὸ ἔθνος διαπύρως ἐχριστιάνισεν”. M. Rouche (*Attila. La violence nomade*, Paris 2009, s. 118) stara się racjonalizować okoliczności śmierci Optara, sugerując zadławienie (ὑπὸ ἀδηφαγίας ἐν νυκτὶ διαπραγέβτος interpretuje jako „étouffé par sa prope glouttonnerie en pleine nuit”) i wskazuje na podobny, choć nieidentyczny, problem w interpretacji okoliczności śmierci Attyli.

¹⁵ Orosius Paulus, *Historiae adversus paganos* VII 32, 13, w: Orose, *Histoires (Contre les Païens)*, t. 3/7, ed. M.P.A. Lindet, Paris 1991, s. 87: „quamuis providentia Dei Christiani omnes modo facti catholica fide nostrisque clericis, quibus oboedirent, receptis blande mansuete innocenterque uiuant, non quasi cum subiectis Gallis sed uere cum fratribus Christianis”.

¹⁶ Orosius Paulus, *Historiae adversus paganos* VII 41, 8, ed. M.P.A. Lindet, s. 122.

dobieństwem można go utożsamić z Oktarem (?-430?), bratem Mundzuka i Roasa (Rugi, ?-434), wujem Attyli (?-453), wymienionym też tylko raz przez Jordanesa (?-po 552) wywodzącego rodowód Attyli¹⁷. Problem obecności Hunów Rugi i Oktara na pograniczu imperium w drugiej i trzeciej dekadzie V wieku jest dyskutowany w najnowszej literaturze przedmiotu¹⁸. Sokrates łączy w czasie chrzest Burgundów ze śmiercią Optara (Oktara) i pogromem Hunów, po czym na końcu rozdziału nadmienia, że w tym samym czasie (Ἐπὶ δὲ τοῦτων τὸν χρόνον), za trzynastego konsulatu Teodozjusza II i trzeciego konsulatu Walentyniana III, czyli w 430 roku, zmarł ariański biskup Barbas¹⁹. Orozjusz natomiast użył znamiennego sformułowania: „[...] omnes **modo** facti catholica fide”. Zatem Burgundowie ochrztili się jego zdaniem „niedawno”. Nad *Historiae adversus paganos* autor pracował pomiędzy 415 a 417 rokiem, więc pod uwagę należy brać kilka wcześniejszych lat. Bez obawy popełnienia błędu można przyjąć, że przynajmniej część plemienia Burgundów uczestniczyła w wielkim najeździe barbarzyńców na Galię po 406 roku, część zaś pozostała na prawym brzegu Renu. W liście do Ageruchii pisanym z końcem pierwszej dekady V wieku św. Hieronim wśród ludów plądrujących Galię wymienia Burgundów²⁰, także Orojusz, oskarżając bezpodstawnie Stilichona o zachęcenie barbarzyńców do przekroczenia Renu i inwazji na Galię, wymienia wśród wędrujących ludów Burgundów²¹. Trudno jednak założyć, by w fazie pierwszej najazdu,

¹⁷ Jordanes, *De origine actibusque Getarum*, MGH Auctores Antiquissimi 5/1, ed. T. Mommsen, Berolini 1882, s. 105: „Is namque Attila patre genitus Mundzucio, cuius fuere germani Octar et Roas, qui ante Attilam regnum tenuisse narrantur...”.

¹⁸ M.in. T. Stickler, *Aëtius. Gestaltungsräume eines Heermeisters im ausgehenden Weströmischen Reich*, München 2002, s. 86, 98 i 183 przyp. 967; I. Hughes, *Attila the Hun. Arch – enemy of Rome*, Yorkshire – Philadelphia 2019, s. 225, 227, 232-234; Rouche, *Attila. La violence nomade*, s. 116-120; M. Meier, *Geschichte der Völkerwanderung. Europa, Asien, Afrika vom 3. Bis zum 8. Jahrhundert n. Chr.*, München 2019, s. 397-406. Wszyscy skłonni są identyfikować Optara z Oktarem, a za datę jego śmierci uznają 430 rok. Wyjątkiem jest Ch. Kelly (*Neither Conquest Nor Settlement: Attila's Empire and Its Impact*, w: *Age of Attila*, red. M. Maas, Cambridge 2015, s. 198), który proponuje datę 432, czyniąc Oktara ojcem, a nie wujem Attyli i Bledy.

¹⁹ Sokrates Scholasticus, *Ekklesiastike historia* VII 30, 7, ed. G.Ch. Hansen – M. Širinjans, s. 379.

²⁰ Hieronymus, *Epistula* 123, 15, CSEL 61, Lipsiae 1918, s. 92: „[...] Quadus, Uandalus, Sarmata, Halani, Gypedes, Heruli, Saxones, Burgundiones, Alamanni [...]”.

²¹ Orosius Paulus, *Historiae adversus paganos* VII 38, 3, ed. M.P.A. Lindet, s. 112. Na temat absurdalności stawianego Stilichonowi zarzutu, patrz: M. Wilczyński, *Królestwo Swebów – regnum in extremitate mundi*, Kraków 2011, s. 31-39; M. Wilczyński, *Germanie w służbie zachodniorzymskiej w V w. n.e.*, Oświęcim 2018, s. 351, przyp. 216.

związanej z rabunkiem, mordem i gwałtami, było miejsce i czas na chrzest wspomniany przez Orozjusza. Bardziej prawdopodobne jest datowanie go na kolejną naturalną fazę najazdu – poszukiwanie *modus vivendi* między barbarzyńcami a administracją rzymską. W przypadku Burgundów faza ta przypada na lata 411-413. Jak wiadomo, był to czas zamętu politycznego w Galii, a uzurpatorzy działający na jej terenie starali się pozyskać pomoc militarną barbarzyńców. Jeden z nich, Jowinus (?-413, cesarz od 411), pozostawał w sojuszu z wodzem Alanów Goarem (?-po 442) i wodzem Burgundów Guntiarusem (?-436/7?)²², dzięki którym mógł sięgnąć po purpurę²³. W 413 roku zajęli siłą tereny nadreńskie w okolicach Wormacji, być może jeszcze za panowania Jowinusa, choć równie prawdopodobne jest, że osiedlił ich tam zwycięzca Jowinusa, magister militum Konstancjusz (późniejszy Konstancjusz III – ?-2 IX 421, cesarz od 8 II 421)²⁴. Możliwe, że stosunki pomiędzy Burgundami a wodzami rzymskimi ułożyły się w formie traktatu *foedus* na zasadzie nadania terenów pod osiedlenie lub formalnej akceptacji zasiedlania terenów już zdobytych²⁵. Takie odniesienia

²² Data śmierci jest prawidłowa jedynie przy założeniu, że Guntiarus był identyczny z Gundichariusem, jak sugeruje m.in. J.R. Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, t. 2: A.D. 395 – 527, Cambridge 1980, s. 523 i 526.

²³ Olympiodor, *Historiarum librorum XXII fragmenta* 18, w: R.C. Blockley, *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire. Eumapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus, Text, Translation and Historiographical Notes*, ARCA Classical and Medieval Texts, Papers and Monographs 10, Liverpool 1983, s. 182: „Ὅτι Ἰοβίνος ἐν Μουνδιακῶ τῆς ἐτέρας Γερμανίας κατὰ σπουδὴν Γῶαρ τοῦ Ἀλανοῦ καὶ Γυντιαρίου· ὃς φύλαρχος ἐχρημάτιζε τῶν Βουργουτιόνων· τύραννος ἀνηγορεύτη”. Sojusz Burgundów z Jowinusem potwierdzał też z późniejszej perspektywy Grzegorz z Tours (Gregorius Turonensis, *Historia Francorum* II 9 (a. 411), ed. B. Krusch – W. Levison, s. 56). Patrz też: M. Pawlak, *Konflikty Rzymian z barbarzyńcami nad Renem w latach 365 – 425*, w: *Barbarzyńcy u bram imperium*, red. Stanisław Turlej, Kraków 2007, s. 51-100. Identyfikacja ἐν Μουνδιακῶ jako Moguncji jest obecnie dyskusyjna.

²⁴ Prosper Tiro *Chronica* 1250, w: *Chronik*, ed. M. Becker – J.-M. Kötter, Paderborn 2016, s. 86: „Burgundiones partem Galiae propinquam Rheno obtinerunt”; Cassiodorus Aurelius, *Chronica* a. 413, ed. T. Mommsen, MGH Auctores Antiquissimi 11, Berolini 1894, s. 155.

²⁵ Na drugą okoliczność zawarcia ewentualnego *foedus* wskazuje krytyczna analiza użytego przez Prospera czasownika optinere/obtinere. Patrz: M. Martin, *Zur Entstehung des ersten burgundischen Königreichs (413-436)*, w: *Cum grano salis. Beiträge zur europäischen Vor- und Frühgeschichte. Festschrift für Volker Bierbrauer zum 65. Geburtstag*, red. B. Pöfgen – E. Pohl – M. Schmauder, Freiberg 2005, s. 241-242; H. Castritius, *Die Völkerlawine der Silvesternacht 405 oder 406 und die Gründung des Wormser Burgunderreichs*, w: *Die Burgunder. Ethnogenese und Assimilation eines Volkes*, red.

mogły sprzyjać także przyjęciu chrztu, choć w V wieku zawarcie *foedus* nie warunkowało chrystianizacji barbarzyńców. Sprzyjał jej kontakt z lokalnymi elitami rzymskimi, jeśli jednak założymy, że i Konstancjusz w jakiś sposób zachęcił do chrztu, to wybór wyznania nicejskiego nie dziwi, a ewentualna data wydarzenia opisanego przez Orozjusza przypadać może właśnie na 413 rok, ewentualnie rok lub dwa lata później.

Krótką relacją Orozjusza nie budzi większych wątpliwości. Nawet pozornie idealistyczna wiadomość o spokojnej koegzystencji Burgundów i lokalnej elity znajduje odbicie w późniejszych relacjach dotyczących podobnych stosunków w danej w 443 roku Burgundom do zasiedlenia *Sapaudii*²⁶. Ożywiona dyskusja toczy się natomiast wokół opowieści Sokratesa. Jako argumenty przeciwko jej prawdziwości podawane są następujące: obraz Burgundów jako łagodnych cieślów, „tradycyjne elementy cudowne”, okoliczności masowego i szybkiego chrztu, lokalizacja ich siedzib na prawym brzegu Renu, powiązanie datacji ze śmiercią Optara, czy też raczej Barbasa, oraz zdecydowanie „ariańskie” wyznanie Burgundów w późniejszym czasie²⁷. Ta dość masowa krytyka nie wydaje się do końca zasadna. Pewne elementy idealizacji „dzikusów” są starym jak historiografia antyczna toposem literackim powiązaniem tylko luźno z opisem rzeczywistości, a wplecenie w narrację dowodów na niezawodną, pomocną moc Opatrzności Bożej u historyka Kościoła nie powinna dziwić ani przekreślać *a priori* jego wiarygodności. Rzeczywiście ewangelizacja Burgundów w ciągu siedmiu dni jest niezwykła, ale i tu można szukać racjonalnego wątku. Prawdą jest, że okres katechumenatu był w tych czasach znacznie dłuższy i trwał co najmniej kilkadziesiąt miesięcy. Kanon 42 synodu w Elvirze w 306 roku dopuszczał chrzest po 2 latach katechumenatu,

V. Gallé, Worms 2009, s. 31-47, 40; H. Castritius, *Die Burgunder*, Stuttgart 2004, s. 26-30; B. Saitla, *I Burgundi (413 – 534)*, Rome 2006, s. 7-8. Po raz drugi (lub pierwszy) *foedus* z nadreńskimi Burgundami zawarł Aecjusz w 435 roku (Prosper Tiro, *Chronica* 1322, ed. M. Becker – J.-M. Kötter, s. 108), a ich rychłe naruszenie terenów prowincji Belgica II uzanano za bunt *foederati* (Hydatius, *Chronica* 108 a. 436, w: *Chronik des Hydatius, Fortführung der spanischen Epitome*, ed. J.-M. Kötter – C. Scardino, Paderborn 2019, s. 120: „Burgundiones qui rebellantur [...]”).

²⁶ *Chronica Gallica* a. 452, 128, ed. J.M. Kötter – C. Scardino, Paderborn 2017, s. 70: „Sapaudia Burgundionum reliquiis datur **cum indigenis dividenda**”.

²⁷ Nie sięgając po literaturę sprzed ponad wieku, wymienić można: H.H. Anton, *Burgunden II. Historisches*, Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 4, Berlin 1981, s. 240-247; Stickler, *Aëtius. Gestaltungsräume eines Heermeisters im ausgehenden Weströmischen Reich*, s. 183, przyp. 967; Meier, *Geschichte der Völkerwanderung. Europa, Asien, Afrika vom 3. Bis zum 8. Jahrhundert n. Chr.*, s. 402-403.

jednak pozwalał na udzielenie chrztu wcześniej, gdy z powodu choroby ktoś był zagrożony i prosił o łaskę²⁸. Przykłady koniecznego skracania czasu przygotowań chrzcielnych i maksymalnego ułatwiania chrztu znaleźć można w swebskiej Galaecji (kanony 1, 4 i 7 drugiego synodu w Bradze)²⁹ jako wyraz troski św. Marcina z Bragi o szybkie nawrócenie pogan, pryscylian, a może też „ariańskich” Swebów. Opisana przez Sokratesa sytuacja Burgundów jak najbardziej wyczerpuje kryterium zagrożenia i prosby o łaskę, choć nie z przyczyn zdrowotnych. W dodatku nie mogło chodzić o masowy chrzest ludu, ale o przygotowanie i ochrzcenie elit plemiennych. Jeżeli różne grupy społeczności określanej imieniem Burgundów zamieszkiwać mogły po obu stronach Renu³⁰, to uciążliwy kontakt z Hunami, być może podległymi Optarowi lub Oktarowi, był zupełnie możliwy. Co do datacji, to 430 rok wydaje się zbyt późny, jednak data ta związana jest bezpośrednio ze śmiercią Optara i rzekomym pogromem Hunów, a jedynie pośrednio z nawróceniem Burgundów.

Poważnym argumentem w dyskusji jest powołanie się na zdecydowanie homejską orientację Burgundów w okresie rozwoju ich „drugiego” królestwa w *Sapaudii*. Rzeczywiście homejskie wyznanie Gundioka (?-470? lub 473/4), a z całą pewnością Gundobada nie budzi wątpliwości, ale czy to wyklucza wcześniejsze przyjęcie przez jakąś część plemienia chrztu nicejskiego? Czy wolno nam traktować społeczności barbarzyńskie jako homogeniczne etnicznie i wyznaniowo twory polityczne? Na pewno nie. Różnorodność etniczna (choćby konglomerat wandalsko-alański) i wyznaniowa sięgać mogła daleko. Jako przykład można wskazać dworski chrzest nicejski króla Swebów Rechiara (?-456, król od 448), który przecież miał miejsce mimo późniejszej skłonności swebskich królów ku herezji homejskiej pod wpływem Wizygotów³¹. Nawet „arcyariański” Gejzeryk (?-25 I 477, król od 428) miał podobno wyznawać w dzieciństwie wiarę nicejską,

²⁸ *Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381*, opr. A. Baron – H. Pietras, Kraków 2006, s. 56.

²⁹ *Concilium Bracarense Secundum*, w: *Martini episcopi bracarenensis opera omnia*, ed. C.W. Barlow, New Haven 1950, s. 118-121.

³⁰ J. Favrod, *Historire politique du royaume burgonde (443-534)*, Bibliothèque Historique Vaudoise No 113, Lausanne 1997, s. 44-55; J. Favrod, *Les Burgondes. Un royaume oublié au cœur de l'Europe*, Lausanne 2011, s. 19-26; R. Kaiser, *Die Burgunder*, Stuttgart 2004, s. 26-30; Martin, *Zur Entstehung des ersten burgundischen Königreichs (413-436)*, s. 241-243.

³¹ Hydatius, *Chronica* 137, a. 448, ed. J.-M. Kötter – C. Scardino, s. 128 wyrażnie mówi, że Rechiar nie cieszył się w kwestii chrztu poparciem całego ludu. Tenże Hydacjusz (232, a. 465) wspomina o ariańskiej misji Ajaksa posłanego przez Teodoryka

choć jest to chyba mimo wszystko niepewna informacja mająca jeszcze bardziej powiększyć jego przewiny³². W pozornym monolicie „ariańskim” (homejskim, lub anomejskim), jakim było królestwo Wandalów i Alanów, trafiali się choć nieliczni nicejscy Wandalowie wyznawcy³³. W królestwie Wizygotów u boku homejskiego Teodoryka II niezachwianie trwał jego brat Fryderyk będący prawdopodobnie nicejczykiem³⁴. W przypadku Burgundów też nie było inaczej, a pośród ich społeczności występowali zaświadczeni źródłowo nicejczycy nawet w rodzinie królewskiej: Karetena, żona króla Gundobada, Teodelinda, żona króla Godegizela (?-500, król od 474?), nieznaną z imienia żona króla Chilperyka I (?-480?), Chrodechilda (św. Klotylda) i Krona, córki króla Chilperyka II (?-po 474), św. Zygmunt (po 472-1 V 523, król od 516), syn Gundobada³⁵. Mimo że Gundobad obawiał się przejść na wyznanie nicejskie z uwagi na wiarę swych wojowników³⁶, to jednak nicejczycy egzystowali w społeczności burgundzkiej bez wątplenia od dawna. Syn Gundobada, Zygmunt, obaw ojca co do reakcji burgundzkich wojowników nie podzielał i przyjął wyznanie nicejskie.

Zamykając rozważania nad świadectwem Sokratesa stwierdzić można, że na pewno nie jest ono wiernym przekazem powiązanych ze sobą wydarzeń, co czyni je mniej wartościowym dla datowania nicejskiego chrztu Burgundów, ale nie można go w sposób odpowiedzialny wykluczyć jako świadectwa zaistniałego faktu, jakim chrzest Burgundów był, tym bardziej, że istnieje drugie, bardziej wiarygodne świadectwo Orozjusza.

W świetle przeprowadzonych analiz można wyciągnąć następujące wnioski. (1) Co najmniej od drugiej dekady V wieku wśród społeczności

II do Swebów. Zob. P.C. Díaz, *El reino suevo (411 – 585)*, Madrid 2011, s. 215-219; Wilczyński, *Królestwo Swebów – regnum in extremitate mundi*, s. 273-288.

³² Hydatius, *Chronica* 89, a. 428, ed. J.-M. Kötter – C. Scardino, s. 114.

³³ Victor Vitensis, *Historia persecutionis Africanae provinciae sub Geiserico et Hunirico regibus Wandalorum* III 38, ed. C. Halm, MGH, Auctores Antiquissimi 3/1, Berolini 1879, s. 50.

³⁴ Wilczyński, *Germanie w służbie zachodniorzymskiej*, s. 164-167; D. Zoloteńki, *Galia u schyłku panowania rzymskiego. Administracja cywilna i wojskowa oraz jej reprezentanci w latach 455-486*, Kraków 2011, s. 248-251.

³⁵ U. Heil, *Avitus von Vienne und die homöische Kirche der Burgunder*, *Patristische Texte und Studie* 66, Berlin – Boston 2011, s. 48-57; G. Kampers, *Caretena – Königin und Asketin. Mosaiksteine zum Bild einer burgundischen Herrscherin*, „*Francia*” 27 (2000) s. 1-32; Kaiser, *Die Burgunden*, s. 152-165; Favrod, *Les Burgondes. Un royaume oublié au cœur de l'Europe*, s. 89-95; Gliściński, *Arianizm jako narodowa religia Germanów*, s. 85.

³⁶ Gregorius Turonensis, *Historia Francorum* II 34, ed. B. Krusch – W. Levison, s. 81-84.

określanej mianem plemienia Burgundów funkcjonowały grupy wyznania nicejskiego mimo przewagi wyznawców herezji homejskiej. Współistnienie tych grup wyznaniowych wymaga dalszych badań i na pewno osobnego studium. (2) Jest bardzo prawdopodobne, że obydwie istniejące świadectwa źródeł (Orozjusza i Sokratesa Scholastyka) dotyczą przyjęcia przez przynajmniej część plemienia Burgundów chrztu z rąk kleru nicejskiego. (3) Można dopuścić założenie (choć nie sposób je w pełni udowodnić), że obie relacje dotyczyły tego samego wydarzenia lub wydarzeń i wtedy datacja oparta na relacji Orozjusza jest bardziej prawdopodobna. Jeżeli jednak przyjmujemy, że relacje te dotyczą dwóch różnych wydarzeń, to pod rozwagę należy wziąć jako możliwe obydwie z nimi związane datacje. (4) Zagadnienie nicejskiego chrztu Burgundów i mozaiki wyznaniowej w elitach Gibikungów skłania też do dalszego rozważania problemu, czym były społeczności barbarzyńskie, które Rzymianie (a my za nimi) przyporządkowywali nazwom plemiennym³⁷. Im bardziej je poznajemy, tym mniej są zrozumiałe dla próbujących w odniesieniu do dziejów antycznych stosować współczesne kryteria etniczne, narodowe, wyznaniowe czy nawet językowe. I to chyba jest najpoważniejsze wyzwanie stojące obecnie przed badaczami okresu wielkiej transformacji, jakiej została poddana zachodnia część *Imperium Romanum* w wiekach IV-VI.

Arriane sectae subiecti? Not everyone – a few comments about the circumstances of the baptism of the Burgundies

(summary)

The earliest source testimonies of the Burgundian baptism contradict Gregory of Tours' claim that the entire Burgundian tribe accepted the Arian (in fact – homoian) heresy. Accounts of Orosius and Socrates Scholasticus about the early adoption by at least part

³⁷ W stosunku do Burgundów rozważania takie podjął: R. Kaiser, *Zur Problematik einer Quellensammlung zur Geschichte der Burgunder*, w: *Die Burgunder. Ethnogenese und Assimilation eines Volkes*, red. V. Gallé, Worms 2009, s. 49-81. Warto też zauważyć, że dawna tendencja do uznawania wyznania „ariańskiego” (homejskiego lub anomejskiego, patrz: Spychała, *Anomeizm*, s. 27) za element tożsamości i „religię narodową” Germanów na terytorium rzymskim słabnie nie tylko dlatego, że o narodach w tym okresie mówić nie sposób, ale i z uwagi na poznawane studia nad wielością wyznań także u ludów germańskich, co zauważał już J. Gliściński (*Arianizm jako narodowa religia Germanów*, s. 81), a ostatnio potwierdził H.Ch. Brennecke (*Deconstruction of the So-called Germanic Arianism*, w: *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*, red. G.M. Berndt – R. Steinacher, London – New York 2014, s. 120).

of the Burgundian tribe of baptism from the Nicene clergy has been and is criticized by some historians. Nevertheless, the reliability of the information contained therein cannot be rejected, at least in terms of the truthfulness of baptism itself. The subsequent religious diversity of the Burgundian courts and examples from the history of other Germanic states of the 5th century show that the generally assumed ethnic and religious uniformity of tribal groups did not always exist, and that other heterogeneous groups could also function within tribal communities. This assumption should be the basis of modern research on the transition period of the 4th-6th centuries.

Keywords: late antiquity; Germanic tribes; Burgundians; Christianisation; Nicene confession; Homoian confession

Arrianae sectae subiecti? Czy wszyscy? Kilka uwag o okolicznościach chrztu Burgundów

(streszczenie)

Najwcześniejsze świadectwa źródłowe o przyjęciu chrztu przez Burgundów zaprzeczają twierdzeniu Grzegorza z Tours o oddaniu całego plemienia Burgundów herezji ariańskiej (w istocie homejskiej). Informacje Orozjusza i Sokratesa Scholastyka o wczesnym przyjęciu przez przynajmniej część plemienia Burgundów chrztu od kleru nicejskiego były i są krytykowane przez część historyków. Mimo to nie można odrzucić wiarygodności zawartych w nich informacji przynajmniej w zakresie stwierdzenia prawdziwości samego chrztu. Późniejsza różnorodność wyznaniowa dworów Burgundów oraz przykłady z historii innych państw germańskich V wieku wykazują, że zakładana na ogół jednolitość etniczna i wyznaniowa grup plemiennych nie zawsze istniała, a w społecznościach plemiennych funkcjonować mogły też różne heterogeniczne grupy. Założenie to powinno być podstawą nowoczesnych badań nad okresem transformacji IV-VI wieku.

Słowa kluczowe: późny antyk; plemiona germańskie; Burgundowie; chrystianizacja; wyznanie nicejskie; wyznanie homejskie

Bibliografia

Źródła

- Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381*, opr. A. Baron – H. Pietras, Synodi et collectiones legum 1, Kraków 2006.
- Acta synodalia ab anno 506 ad annum 553*, opr. A. Baron – H. Pietras, Synodi et collectiones legum 8, Kraków 2014.
- Ammianus Marcellinus, *Res gestae*, w: Ammien Marcellin, *Histoire*, t. 5: *Livres XXVI – XXVIII*, ed. M.-A. Marié, Société d'Édition „Les Belles Lettres”, Paris 1984.

- Cassiodorus Aurelius, *Chronica*, ed. T. Mommsen, MGH Auctores Antiquissimi 11, Berolini 1894.
- Chronica Gallica, *Gallische Chroniken*, ed. J.-M. Kötter – C. Scardino, Paderborn 2017.
- Concilium Bracarense Secundum*, w: *Martini episcopi bracarenensis opera omnia*, ed. C.W. Barlow, New Haven 1950.
- Gregorius Turonensis, *Historia Francorum* II 32, w: Gregori Episcopi Turonensis, *Historiarum Libri X*, ed. B. Krusch – W. Levison, MGH Scriptores Rerum Merovingicarum 1/1, Hannoverae 1951.
- Hydatius, *CHRONICA*, w: *Chronik des Hydatius, Fortführung der spanischen Epitome*, ed. J.-M. Kötter – C. Scardino, Paderborn 2019.
- Hieronymus, *Epistula*, CSEL 61, ed. I. Hilberg, Lipsiae 1918, s. 72-95.
- Jordanes, *De origine actibusque Getarum*, ed. T. Mommsen, MGH Auctores Antiquissimi 5/1, Berolini 1882, s. 53-138.
- Olympiodor, *Historiarum librorum XXII fragmenta*, w: R.C. Blockley, *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire. Eumapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus, Text, Translation and Historiographical Notes*, ARCA Classical and Medieval Texts, Papers and Monographs 10, Liverpool 1983.
- Orosius Paulus, *Historiae adversus paganos*, w: Orose, *Histoires (Contre les Païens)*, t. 3/7, ed. M.P.A. Lindet, Paris 1991.
- Prosper Tiro, *Chronica*, w: *Chronik*, ed. M. Becker – J.-M. Kötter, Paderborn 2016.
- Socrates Scholasticus, *Ekklesiastike historia*, w: Sokrates, *Kirchengeschichte*, ed. G.Ch. Hansen – M. Širinjan, Berlin 1995.
- Victor Vitensis, *Historia persecutionis Africanae provinciae sub Geiserico et Hunirico regibus Wandalorum*, ed. C. Halm, MGH, Auctores Antiquissimi 3/1, Berolini 1879.

Opracowania

- Anton H.H., *Burgunden II. Historisches*, Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 4, Berlin 1981.
- Bralewski S., *Siła i bezsilność cesarza Walensa, gorliwego chrześcijanina z zarazem wroga chrześcijan w ujęciu Sokratesa z Konstantynopola*, „Przegląd Nauk Historycznych” 18/2 (2019) s. 175-188.
- Bralewski S., *Symmachia cesarstwa rzymskiego z Bogiem chrześcijan (IV – VI wiek)*, t. 2: *Jedna religia w jednym cesarstwie. Rzymscy imperatorzy sprzymierzeni z Bogiem na straży jedności Kościoła od Konstantyna I do Justyniana I*, Byzantina Lodziensia 32, Łódź 2018.
- Brennecke H.CH., *Introduction: Framing the Historical and Theological Problems*, w: *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*, red. G.M. Berndt – R. Steinacher, London – New York 2014, s. 1-19.

- Brennecke H.CH., *Deconstruction of the So-called Germanic Arianism*, w: *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*, red. G.M. Berndt – R. Steinacher, London – New York 2014, s. 117-130.
- Castritius H., *Die Völkerlawine der Silvesternacht 405 oder 406 und die Gründung des Wormser Burgunderreichs*, w: *Die Burgunder. Ethnogenese und Assimilation eines Volkes*, red. V. Gallé, Worms 2009, s. 31-47.
- Díaz P.C., *El reino suevo (411 – 585)*, Madrid 2011.
- Favrod J., *Historire politique du royaume burgonde (443-534)*, Bibliothèque Historique Vaudoise N° 113, Lausanne 1997.
- Favrod J., *Les Burgondes. Un royaume oublié au cœur de l'Europe*, Lausanne 2011.
- Gliściński J., *Arianizm jako narodowa religia Germanów*, „Collectanea Theologica” 61/1 (1991) s. 81-87.
- Heil U., *Avitus von Vienne und die homöische Kirche der Burgunder*, Patristische Texte und Studie 66, Berlin – Boston 2011.
- Heil U., *The Homoians*, w: *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*, red. G.M. Berndt – R. Steinacher, London – New York 2014, s. 85-115.
- Heil U., *The Homoians in Gaul*, w: *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*, red. G.M. Berndt – R. Steinacher, London – New York 2014, s. 271-296.
- Hughes I., *Attila the Hun. Arch – enemy of Rome*, Yorkshire – Philadelphia 2019.
- Kaiser R., *Die Burgunder*, Stuttgart 2004.
- Kaiser R., *Zur Problematik einer Quellensammlung zur Geschichte der Burgunder*, w: *Die Burgunder. Ethnogenese und Assimilation eines Volkes*, red. V. Gallé, Worms 2009, s. 49-81.
- Kampers G., *Caretena – Königin und Asketin. Mosaiksteine zum Bild einer burgundischen Herrscherin*, „Francia” 27 (2000) s. 1-32.
- Kasprzak D., *Polityczne i kulturowe konsekwencje sporów ariańskich w IV wieku*, w: *Rozwój dogmatu trynitarnego. Perspektywa historiozawczna*, red. A. Baron – J. Kupczak – J.D. Szczurek, Kraków 2015, s. 35-59.
- Kelly Ch., *Neither Conquest Nor Settlement: Attila's Empire and Its Impact*, w: *Age of Attila*, red. M. Maas, Cambridge 2015, s. 193-208.
- Martin M., *Zur Entstehung des ersten burgundischen Königreichs (413-436)*, w: *Cum grano salis. Beiträge zur europäischen Vor – und Frühgeschichte. Festschrift für Volker Bierbrauer zum 65. Geburtstag*, red. B. Päffgen – E. Pohl – M. Schmauder, Freiberg 2005, s. 237-248.
- Martindale J.R., *The Prosopography of the Later Roman Empire*, t. 2: *A.D. 395 – 527*, Cambridge 1980.
- Mathisen R.W., *Barbarian „Arian” Clergy, Church Organization and Church Practices*, w: *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*, red. G.M. Berndt – R. Steinacher, London – New York 2014, s. 145-191.
- Mathisen R.W., *Barbarian Bishops and the Churches „in Barbaric Gentibus” During Late Antiquity*, „Speculum” 72/3 (1997) s. 664-697.

- Meier M., *Geschichte der Völkerwanderung. Europa, Asien, Afrika vom 3. Bis zum 8. Jahrhundert n. Chr.*, München 2019.
- Pawlak M., *Konflikty Rzymian z barbarzyńcami nad Renem w latach 365 – 425*, w: *Barbarzyńcy u bram imperium*, red. S. Turlej, Kraków 2007, s. 51-100.
- Pietras H., *Początek „kontrowersji ariańskiej”*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, Studia Religiologica” 39 (2006) s. 57-79.
- Pietras H., *Spór o wyznanie wiary w IV wieku*, „Teologia Patrystyczna” 4 (2007) s. 35-50.
- Pietras H., *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny. Dokumenty. Komentarze*, Kraków 2013.
- Rouche M., *Attila. La violence nomade*, Paris 2009.
- Saitla B., *I Burgundi (413 – 534)*, Rome 2006.
- Schäferdieck K., *Ulfila und der sogenannte gotische Arianismus*, w: *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*, red. G.M. Berndt – R. Steinacher, London – New York 2014, s. 21-43.
- Sivan H., *Ulfila's Own Conversion*, „The Harvard Theological Review” 89/4 (1996) s. 373-386.
- Spychała D., *Cesarze rzymscy a arianizm od Konstantyna Wielkiego do Teodozjusza Wielkiego (312 – 395)*, Xenia Posnaniensia Monografie 7, Poznań 2007.
- Spychała D., *Anomeizm (arianizm, neoarianizm, eunomianizm) na Zachodzie Imperium Rzymskiego od zaistnienia do IV w. po Chr. Problem teologiczny i filozoficzny*, Bydgoszcz 2020.
- Stickler T., *Aëtius. Gestaltungsräume eines Heermeisters im ausgehenden Weströmischen Reich*, München 2002.
- Wilczyński M., *Królestwo Swebów – regnum in extremitate mundi*, Kraków 2011.
- Wilczyński M., *Germanie w służbie zachodniorzymskiej w V w. n.e.*, Oświęcim 2018.
- Zołoteńki D., *Galia u schyłku panowania rzymskiego. Administracja cywilna i wojskowa oraz jej reprezentanci w latach 455-486*, Kraków 2011.

Ks. Antoni Żurek¹

„Życ z Ewangelii” (1Kor 9,14) – zasada św. Pawła w interpretacji Ojców Kościoła

Św. Paweł w swoim liście do gminy w Koryncie, powołując się na Chrystusa, sformułował następującą zasadę: „Pan postanowił, że ci, którzy głoszą Ewangelię, z Ewangelii żyją” (1Kor 9,14). Apostoł Narodów podaną zasadę opatrzył komentarzem, w którym zawarł dla niej uzasadnienie oraz określił standardy jej stosowania. Przywołując teksty Starego Testamentu oraz wypowiedzi Chrystusa, adresatom swojego listu przypomniał o prawie do korzystania z owoców swej pracy i do przyznania robotnikom lub żołnierzom zapłaty za wykonane dzieło². Swoją wypowiedź św. Paweł zakończył wyznaniem o osobistej rezygnacji z korzystania z tego, na co Pan zezwolił, podając przy tym motywy takiej decyzji³.

Wypowiedź ta stała się jedną z wytycznych regulujących kwestie bytu materialnego duchownych w starożytnym Kościele⁴. Przenosząc tekst św. Pawła na realia kościelne, odczytywano go jako przyznanie prawa albo danie możliwości do korzystania ze „złożonych ofiar” i tym samym do „życia z Ewangelii”.

Apostoł Narodów jednak nie tyle rozstrzygał o praktycznych rozwiązaniach, ile podawał teologiczne racje do ich poszukiwań. Tak też traktowali tę wypowiedź Ojcowie Kościoła, czyniąc ją przedmiotem swoich

¹ Ks. prof. dr hab. Antoni Żurek, kierownik Katedry Patrologii i Historii Kościoła na Wydziale Teologicznym, Sekcja w Tarnowie Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie; e-mail: antoni.zurek@upjp2.edu.pl; ORCID: 0000-0002-9627-0245.

² Por. Pwt 25,4.

³ Por. 1Kor 9,15-18.

⁴ Drugim istotnym tekstem było zdanie z Ewangelii według św. Mateusza: „kto pracuje, ma prawo do utrzymania” (Mt 10,10). Szerzej zob. A. Żurek, *Prawo do „życia z Ewangelii” w świetle tradycji patrystycznej*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 21/2 (2002) s. 98-100.

analiz i wyjaśnień⁵. W niniejszym artykule te wypowiedzi Ojców zostaną przypomniane. Zwrócona zostanie uwaga na samą metodę egzegetowania rzeczonych tekstów, jak też na praktyczne wnioski wynikające z tej egzegezy. Ich przypomnienie zdaje się mieć rację bytu, bo rozwiązania przyjęte w oparciu o tekst św. Pawła ukształtowały tradycję i późniejsze prawo kościelne w tym zakresie, a dyskusje na temat utrzymania duchownych powracają i w realiach Kościoła w Polsce są nader aktualne.

1. Kto i jak może „żyć z Ewangelii”?

Zasada „życia z Ewangelii” funkcjonowała zapewne w gminach poapostolskich, choć nie znamy ani szczegółów na ten temat, ani wyraźnych odwołań do św. Pawła⁶. Szersze przywoływanie tekstu Apostoła Narodów spotykamy dopiero u Orygenes. Prezbiter z Cezarei przywołuje ten urywek w różnych kontekstach w kilku swoich wystąpieniach, co może świadczyć o aktualności problemu poruszonego przez Apostoła. Najszerzej komentuje wskazane słowa św. Pawła w jednej z homilii do Księgi Liczb. Komentując przepis o pierwocinach, Orygenes postuluje jego dosłowne odczytanie i dodaje:

Moim zdaniem w taki też sposób trzeba postąpić z zapisem, który trzymam w dłoniach. Jest bowiem rzeczą słuszną i pożyteczną, aby pierwociny ofiarowywano również kapłanom ewangelicznym. „Tak bowiem i Pan postanowił, aby z Ewangelii żyli ci, którzy głoszą Ewangelię” (1Kor 9,14)⁷.

„Kapłani ewangeliczni” (w domyśle osoby należące do kleru) mogą, jak widać, oczekiwać świadczeń materialnych ze strony osób, wśród których pełnią swą posługę. Była to już dla Orygenes oczywistość potwierdzana przez niego w innych jego wypowiedziach⁸. Można zatem te deklaracje traktować jako świadectwo przekonania ludzi Kościoła trzecie-

⁵ Tekst ten zazwyczaj był wyjaśniany w sensie literalnym, choć zdarzały się interpretacje alegoryczne (por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* 4, 97, 4-5). Autorzy tych ostatnich nie odnoszą się do omawianej tutaj kwestii.

⁶ Stosowną aluzję znaleźć można w *Didache*, a później u Ireneusza z Lyonu. Szerzej zob. Żurek, *Prawo do „życia z Ewangelii” w świetle tradycji patrystycznej*, s. 98-99.

⁷ Orygenes, *In Numeros homiliae* 11, 2.

⁸ Czasem były to tylko lapidarne stwierdzenia. Por. „Nakazano, aby ci, którzy głoszą Ewangelię, żyli z Ewangelii” (Orygenes, *Commentarium in Epistulam ad Romanos* 3, 3).

go wieku o zastosowaniu tej zasady przynajmniej do niektórych kategorii duchownych.

W podobnym duchu będą się wypowiadać późniejsi Ojcowie Kościoła. Jan Chryzostom, jeszcze jako prezbiter w Antiochii, w swoich homiliach do *Pierwszego listu do Koryntian* wprowadzie interesujący nas tekst św. Pawła komentuje dość szeroko, ale sama kwestia „życia z Ewangelią” interesuje kaznodzieję tylko w ograniczonym zakresie⁹. Mimo wszystko jednak zauważa, że „trudzącym się nauczycielom należy się zapłata”¹⁰. Odwołując się do innych tekstów biblijnych oraz do przykładu lewitów starotestamentalnych, krótko stwierdza: „Pan polecił tym, którzy głoszą Ewangelię, aby z Ewangelią żyli”¹¹. Tym, co uderza Jana Chryzostoma w wypowiedzi św. Pawła, to delikatności, z jaką Apostoł się wyraża. Nie mówi bowiem o „wspieraniu od ofiarujących”, ale „ze świątyni mają utrzymanie, aby przyjmujący nie poczuli się poniżeni”¹².

Zastosowanie w Kościele zasady św. Pawła potwierdza inny prezbiter, współczesny Janowi Chryzostomowi, Hieronim. W liście do Nepocjana, analizując termin „clericus”, zastanawia się on nad tożsamością duchownego. Przyznając się do przynależności do stanu tych, którzy jako duchowni służą „Kościołowi Chrystusa”, konstatuje: „Służąc ołtarzowi, z ofiar ołtarza mam utrzymanie, mając pożywienie i odzienie zadowolony, będę i za nagim krzyżem pójdę pozbawiony wszystkiego”¹³. Jak widać, wielki biblista „życie z Ewangelią” w przypadku duchownego uważał za rzecz oczywistą i niewymagającą uzasadnienia.

Hieronim, zadawalając się „pożywieniem i odzieniem”, zdaje się odwoływać do standardów, na jakie duchowni korzystający z zasady św. Pawła mogli liczyć. Na ten aspekt zwracał uwagę już Orygenes. Odnosząc słowa św. Pawła również do siebie, odnajdywał w nich przestrożę dla „żyjących z Ewangelią”. Według niego Apostołowi chodzi o to, aby powołując się na prawo ustanowione przez Chrystusa, ludzie korzystający z niego „Więcej nie żądali niż pożywienie proste i konieczne ubranie”. Resztę należy przekazać tym, „którzy doznają niedoli w troskach tego świata”¹⁴.

⁹ Więcej uwagi poświęca odparciu zarzutów związanych z wykorzystaniem majątku kościelnego. Szerzej zob. I. Milewski, *Majątek kościelny i jego funkcja w świetle pism kapadockich Ojców Kościoła i Jana Chryzostoma*, VoxP 34-35 (1998) s. 421-422.

¹⁰ Johannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Corinthios argumentum et homiliae*, 21, 3.

¹¹ Johannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Corinthios argumentum et homiliae*, 22, 1.

¹² Johannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Corinthios argumentum et homiliae*, 22, 1.

¹³ Hieronymus, *Epistula* 52, 5.

¹⁴ Origenes, *Commentarium in Mattheum* 61.

Dozwolone jest zatem skromne utrzymanie, co nie zawsze miało miejsce już w czasach Orygenesusa. On sam w innym tekście zauważa, że choć sługom Bożym godzi się „żyć jedynie z Ewangelii [...] oni tak nie żyją, lecz gromadzą bogactwo i posiadłości”¹⁵.

Na sposób korzystania z prawa do „życia z Ewangelii” zwracał również uwagę w cytowanych homiliach Jan Chryzostom. Według niego prawo przypomniane przez św. Pawła pozwala duchownym, „aby żyli, a nie handlowali albo gromadzili”, bo istotnie „ci, którzy sprawują święte obrzędy, ze świątyni mają utrzymanie”, co oznacza, że Apostoł wskazuje „na umiar i na to, że nie należy gromadzić pieniędzy, ani się bogacić”¹⁶. Wcześniej przypomniawszy, że „Nauczyciel powinien poprzestawać na małej nagrodzie i jedynie na koniecznym pożywieniu [...] Kapłan powinien zadawać się tym, co konieczne”¹⁷. W tych krótkich przypomnieniach zawarta jest nie tylko ogólna zasada, o której pamiętać powinni wierni, ale w jeszcze większym stopniu przestroga, a być może również przygana skierowana do swoich braci duchownych.

W podobnym duchu można odczytać wypowiedź Hieronima, w której przebrzmiewa echo słów św. Pawła. Przyjacielowi, który wyzbywszy się majątku, został mnichem, przypomina zdanie z Pierwszego listu do Koryntian o prawie do życia z ofiar ołtarza, polecając mu jednocześnie pamiętać o innej dyspozycji św. Pawła, by „Mając żywność i ubranie, na tym poprzestawać”¹⁸.

Również współczesny Janowi Chryzostomowi i Hieronimowi biskup Augustyn w kazaniu *O pasterzach* radzi tym duchownym, którzy nie mają własnych środków utrzymania, „Niech biorą od owiec na konieczne utrzymanie (*sustentionem necessitatis*)”¹⁹. Istotne w tym zdaniu jest słowo „konieczne”, wyznaczające granicę korzystania z cytowanego prawa. Podobną zasadę przypomniawszy, komentując ten sam tekst św. Pawła w traktacie *O zgodności ewangelistów*. Pozwala on duchownym spodziewać się od wiernych tylko tego, co jest „konieczne do życia” (*huic vitae necessaria*)²⁰.

Jednoznaczne stanowisko Kościoła starożytnego w sprawie możliwości „życia z Ewangelii” można podsumować lapidarnym stwierdzeniem

¹⁵ Origenes, *Commentariorum series (latine)* 16, 21.

¹⁶ Johannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Corinthios argumentum et homiliae* 22, 1.

¹⁷ Johannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Corinthios argumentum et homiliae* 21, 3.

¹⁸ Hieronymus, *Epistula* 66, 8. Por. 1Tm 6,8.

¹⁹ Augustinus, *Sermo* 46, 5.

²⁰ Augustinus, *De consensu ewangelistarum* 2, 30, 74.

duchowego spadkobiercy Augustyna z początku szóstego wieku. Prezbiter Julian Pomeriusz, bo o nim mowa, napisze: „Cóż innego oznacza życie z Ewangelii, jak nie to, że tam, gdzie się pracuje, otrzymuje się też środki potrzebne do życia”²¹. Autor tych słów nie widzi potrzeby uzasadnienia przytoczonej zasady, bo zdaje się ona być już oczywista.

2. Wolność od trosk, by poświęcić się duszpasterstwu

W komentarzach Ojcowie Kościoła do omawianych tu słów św. Pawła zwracają uwagę na częste przypomnianie tytułu, z jakiego duchownym przysługuje możliwość „życia z Ewangelii”. Na czoło wysuwają się dwa argumenty: uwolnienie od trosk bytowych, by móc poświęcić się pracy ewangelicznej, oraz rekompensata za tę pracę. Św. Paweł w swojej argumentacji używał obrazów żołnierza otrzymującego żołd, rolnika korzystającego z plonów swej pracy czy wreszcie wymiany dóbr duchowych i materialnych²². Te obrazy z różnym natężeniem powracają w argumentacji Ojców.

Orygenes akcentuje potrzebę uwolnienia duchownych od „trosk doczesnych”, by w większym wymiarze mogli poświęcić „czas słowu Bożemu”. Od wiernych winni zatem otrzymać „co jest im niezbędne [...] A jeśli przypadkiem otrzymawszy to [...] nie będą dbać o wykształcenie, nie będą się zajmować słowem Bożym i nie będą «dniami i nocą rozmyślać o Prawie Bożym»²³, to [...] będą musieli zdać przed Panem sprawę z dusz waszych”²⁴. Chociaż nie ma tu bezpośredniego odwołania się do tekstu św. Pawła, to sugestia Orygenesusa jest dość przejrzysta: kapłani mają przybliżyć wiernym dobra niebieskie, w zamian za co są uwolnieni od zabiegania o konieczne sprawy doczesne.

Ta sama kwestia powraca w kilku aspektach w wystąpieniach Augustyna z Hippony. Pobieżnie porusza tę sprawę wtedy, gdy komentuje scenę łowienia ryb przez Apostołów już po zmartwychwstaniu Chrystusa²⁵. Biskup Hippony wyjaśnia fakt powrotu Apostołów do pracy, jaką wykonywali przed pójściem za Chrystusem, w takich słowach:

²¹ Iulianus Pomerius, *De vita contemplativa* II 14.

²² Por. 1Kor 9,7.11.

²³ Por. Ps 1,2.

²⁴ Origenes, *Homiliae in Jesu Nave* 17, 3.

²⁵ Por. J 21,1-8.

Nie jest to nakazem, ale prawem (*non imperatum, sed in potestate*) udzielonym Apostołom, aby nie żyli z czego innego, jak tylko z Ewangelii, i żeby od tych, którym głosząc Ewangelię, to co duchowe siali, to co cielesne w żniwie mieli, to jest mieli pożywienie dla ciała, i jako żołnierze Chrystusa pobierali należny żołd, jakby od mieszkańców prowincji Chrystusa²⁶.

Słowa o sianiu tego, co duchowe, korzystaniu ze żniw czy też o żołdzie są niewątpliwie nawiązaniem do tekstu św. Pawła, choć wprost nie jest on cytowany. W świetle tego, co pisał św. Paweł, Augustyn zdaje się traktować środki przeznaczone na utrzymanie duchownych jako rodzaj wynagrodzenia za ich pracę. Jakkolwiek w innym kazaniu przestrzega duchownych następująco: „Niech nie szukają w przepowiadaniu Dobrej Nowiny jakby własnej korzyści, aby nie wydawało się, że głoszą Dobrą Nowinę przymuszeni własnym niedostatkiem”²⁷.

Szerzej tekst św. Pawła rozwija Augustyn z Hippony w swoim traktacie *O pracy mnichów*. Mnichom powołującym się na św. Pawła i odmawiającym pracy fizycznej wyjaśnia, komu takie prawo przysługuje²⁸. Doprecyzowuje również, o jaką pracę chodzi. Pisze on:

Wszyscy głosiciele Ewangelii i słudzy słowa Bożego otrzymali od Pana prawo, aby nie pracować własnymi rękami, lecz żyć z głoszenia Ewangelii, zajmując się jedynie sprawami duchowymi w ogłaszaniu Królestwa niebieskiego i budowaniu pokoju Kościoła [...]. Głosiciele Ewangelii otrzymali wprawdzie prawo zwalniające od pracy, lecz odnoszące się do zajęć fizycznych, za pomocą których zdobywa się środki do życia [...], jedząc darmo chleb od tych, którym darmo głosili łaskę²⁹.

Zwolnienie dotyczyło zatem tylko pracy fizycznej, bo – jak wynika z dalszej części traktatu – była ona trudna do pogodzenia z działalnością apostołską, a jest sposobem na zdobycie środków utrzymania. Zasada jest zatem prosta: „Jeśli są sługami ołtarza, szafarzami sakramentów [...]

²⁶ Augustinus, *In Evangelium Ioannis tractatus* 122, 3.

²⁷ Augustinus, *Sermo* 46, 5.

²⁸ Szerzej zob. W. Turek, *Praca fizyczna w życiu monastycznym: argumentacja św. Augustyna w „De opere monachorum”*, VoxP 70 (2018) s. 171-191.

²⁹ Augustinus, *De opere monachorum* VII 8. Szersza interpretacja tekstu św. Pawła w tym traktacie w: N. Cipriani, *Introduzione*, w: Sant'Agostino, *Morale e ascetismo cristiano*, NBA VII/2, Roma 2001, s. 495-497.

wprost mogą domagać się korzystania z tego prawa (*vindicant potestatem*)”³⁰.

Korzystającym z przysługującej możliwości był stawiany tylko jeden warunek: nie mogli traktować otrzymywanych środków w kategorii zapłaty. Augustyn, przywołując św. Pawła, wołał mówić o specyficznej wymianie. Głosiciele Ewangelii mieli zaspakajać potrzeby duchowe wiernych, a ci w zamian wyręczali ich w zdobywaniu środków utrzymania. Zapewne dla większej jasności Biskup Hippony nazwie działalność głosicieli Ewangelii „pracą duchową” (*opere spiritali*), którą zdobywają oni „materialne środki do życia”³¹. Inaczej było w przypadku mnichów, którzy wprowadzili życie duchowe, ale nie wykonywali „pracy duchowej”³². Byli zatem zobowiązani do zarabiania na środki utrzymania pracą fizyczną, tym bardziej, że mogli połączyć pracę fizyczną z modlitwą³³. Dla nich Augustyn miał zatem takie pouczenie: „Paweł zalecał pracę fizyczną tym, którzy nie mieli prawa (*potestatem*) przysługującego głosicielom Ewangelii”³⁴.

Kwestię tego, jak należy traktować środki przekazywane duchownym, poruszył Grzegorz Wielki w kazaniu wygłoszonym dla duchowieństwa. Kaznodzieja koncentruje się na obowiązkach duchownych, wśród których głoszenie Ewangelii zdaje się być najważniejszym, i na zaniedbaniach, jakie zdaje się zauważać wśród duchownych. Opierając się na tekstach Ewangelii, papież dłuższy *passus* poświęca zagadnieniu pracy kaznodziejskiej. Jednym z jej elementów jest też kwestia rekompensaty za nią. Idąc za św. Pawłem, bez cytowania go wprost przypomina o prawie do „ziemskiej zapłaty” za taką pracę w formie środków do utrzymania. Powołując się na Apostoła Narodów, uważa nawet ten rodzaj rekompensaty za coś małego w porównaniu z dobrami duchowymi ofiarowanymi przez kaznodzieję³⁵. Nie można jej traktować w kategoriach zapłaty, a jedynie jako wsparcie „dające siły do pracy” i zachętę do starania się o prawdziwą nagrodę „przy zmartwychwstaniu”. Krótko można powiedzieć, odwołując się do Grzegorza Wielkiego, że „Prawdziwy kaznodzieja nie dlatego winien

³⁰ Augustinus, *De opere monachorum* XXI 24.

³¹ Augustinus, *De opere monachorum* VIII 9.

³² Szerzej na temat rodzajów prac, zob. P. Nehring, *Wstęp*, w: Św. Augustyn, *Pisma monastyczne*, ŻM 27, Tyniec 2002, s. 96-98.

³³ Mnisi mieli nawet „obowiązek nauczyć na pamięć modlitw, które powinni śpiewać albo recytować w czasie wykonywania prac ręcznych” (Turek, *Praca fizyczna w życiu monastycznym*, s. 186).

³⁴ Augustinus, *De opere monachorum* XX 23.

³⁵ Por. 1Kor 9,11.

głosić kazania, aby w tym czasie otrzymał zapłatę, lecz aby dlatego otrzymał zapłatę, aby mógł pracować [...] dlatego przyjmuje zapłatę za swoje kazanie, aby z powodu biedy nie musiał swej pracy zaniechać”³⁶.

Jasno zostaje określony charakter rekompensaty ze strony wiernych oraz kryterium decydujące o tym, kiedy można w sposób godziwy z tej rekompensaty skorzystać. Nie wspomina o środkach własnych kaznodziei. Zdaje się nie tylko je dopuszczać, ale w przypadku ich posiadania domaga się rezygnacji ze środków dostarczanych przez wiernych.

3. Obowiązek wiernych

„Prawo” do „życia z Ewangelii”, przyznane „sługom ołtarza i szafarzom sakramentów”, nakładało na wiernych obowiązek zapewnienia środków do utrzymania. Uderzająca jest intensywność z jaką o tym obowiązku przypominali najwybitniejsi przedstawiciele Kościoła starożytnego. Zaobserwować to można w tekstach pochodzących już z trzeciego wieku.

Orygenes we wspomianej już homilii, po przypomnieniu słuchaczom prawa zapisanego w Liście do Koryntian, zwraca się do słuchaczy w sposób następujący:

Niegodne i niestosowne, a nawet bezbożne, aby ten, kto czci Boga i wstępuje do Kościoła Bożego, kto wie, że kapłani i diakoni stoją przy ołtarzu i pełnią służbę wobec Słowa Bożego lub spełniają posługi kościelne, nie składał kapłanom pierwocin z owoców ziemi, które Bóg dał [...]. Wydaje mi się, że dusza takiego człowieka nie pamięta o Bogu, nie myśli i nie wierzy, że to Bóg udzielił owoców, które on zebrał [...]. Gdyby bowiem taki człowiek wierzył, że owoce zostały mu dane przez Boga, potrafiłby przecież przez złożenie darów kapłanom uczcić Boga za pomocą Jego darów i podarunków³⁷.

Obowiązek składania materialnych darów zdaje się ciążyć na każdym wierzącym i wynika już nawet nie z samego listu św. Pawła, ale z trzeźwej oceny sytuacji. Jest, jak można wnioskować, obowiązkiem ciężącym na ochrzczonym posiadającym dobra materialne.

Zobowiązujący charakter polecenia składania ofiar na kapłanów wzmacnia w opinii Orygenesa zdanie Chrystusa skierowane do faryze-

³⁶ Gregorius Magnus, *Homiliae in euangelia* 17, 7.

³⁷ Origenes, *In Numeros homiliae* 11, 2.

uszków, w którym zdawał się pochwalać ich za składanie ofiar „z mięty, kminku i kopru” (Mt 23,23). Origenes komentuje to następująco: „Zauważ, nauka Pańska wymaga, aby wypełniano to, co ważniejsze w Prawie, ale też nie pomijano tego, co nakazano w sensie literalnym”³⁸. Wprawdzie Chrystus nic nie mówił o przeznaczeniu ofiar, ale z innych tekstów wiadomo, że szły one na utrzymanie kapłanów i lewitów. W czasach Kościoła tych ostatnich zastąpili duchowni, więc to na nich zostało scedowane prawo ustanowione dla kapłanów i lewitów.

W innej homilii Origenes przestrzega wiernych przed stratami, jakie mogą ponieść w przypadku „gdy świecki, nie da kapłanom tego, co jest im niezbędne”. Zwracając się bezpośrednio do słuchających go wiernych w Cezarei, napomina:

Ty sam znajdziesz się w niebezpieczeństwie: jeśli bowiem nie dostarczysz oliwy do lampy, przyćmione zostanie światło wiedzy, które jest w kapłanach, i wskutek twojej winy nastąpi to, o czym mówi Pan: „Jeśli ślepy prowadzi ślepego, obaj w dół wpadną” (Mt 15,14)³⁹.

Ten sam temat w gorących słowach poruszał Grzegorz z Nazjanzu. Występując jako rzecznik części duchownych, materialnie gorzej sytuowanych, przypomina z wyrzutem obowiązek spoczywający na wiernych:

Czy sługi ołtarza – mam na myśli tych, którzy w świętym ubóstwie żyją [...] – utrzymywaliście w miarę waszych możliwości? Czy pozwalaliście im w ten sposób pilniej służyć ołtarzowi, gdyż korzystając z waszych dóbr, mogą wam ze swoich udzielać (Gal 6,6)?

Mitygując się dodawał:

Nie wypada byśmy się tego domagali, ale i wam nie wypada o tym zapominać. A ja poruszyłem tę kwestię nie ze względu na siebie – wolałbym umrzeć (1Kor 9,15) niż honor utracić i niech zginie [owoc moich trudów dla] Ewangelii, jeśli miałbym z tego ciągnąć zyski. Przecież głosić Ewangelię jest dla mnie świętym obowiązkiem, a moja dumą jest, że to czynię za darmo (1Kor 9,18)⁴⁰.

³⁸ Origenes, *In Numeros homiliae* 11, 2.

³⁹ Origenes, *Homiliae in Jesu Nave* 17, 3

⁴⁰ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 26, 6.

Apel biskupa Grzegorza zdaje się sugerować nie tyle regularne wynagrodzenie, ile zapewnienie środków utrzymania duchownym nieposiadającym własnych środków⁴¹.

Szeroko i w sposób nader interesujący ten temat rozwija Augustyn w jednej z homilii poświęconej wyjaśnieniu Ps 147. Zawarte tam słowa o trawie, która pojawia się na górach⁴², dają mu asumpt do szerszego rozwinięcia tematu zobowiązań materialnych spoczywających na wiernych. Wywód kaznodziei jest klarowny. Psalmista mówi o górach, na które spada deszcz i w efekcie czego wyrasta trawa. Dla biskupa Augustyna góry oznaczają ludzi, na których za sprawą sług Bożych spływa słowo Boże, a w efekcie winna zrodzić się trawa, czyli jałmużna. Jest ona naturalnym efektem spadającego deszczu i góry winny je wydać niezależnie nawet od tego, czy wymaga tego wyraźny nakaz czy też nie. Ta jałmużna ma zaradzić „koniecznym potrzebom posługujących Bogu” (*necessitates servientium Deo*). Nawet gdyby oni tego nie wymagali, tak jak to było w przypadku św. Pawła, wyznawcy Chrystusa nie powinni skąpić jałmużny, bo tego wymaga sprawiedliwość, czyli odpowiedź na dary duchowe spływające za pośrednictwem sług Bożych.

Po takim wywodzie kaznodzieja przechodzi do konkretnych postulatów. Według niego wspomniana jałmużna to rodzaj podatku składanego dla „rzeczpospolitej Chrystusa”. Wysokość tego podatku ustala sobie każdy sam, zgodnie ze swoim sumieniem. Zadaniem kaznodziei jest przypomnieć:

Wy stańcie się swoimi poborcami [...], obetnijcie sobie coś i oddajcie do skarbony, albo z dochodów rocznych, albo też z niektórych swoich codziennych zarobków [...]. Chcesz dać dziesięcinę? Uszczknij dziesięcinę, chociaż byłoby to niewiele, bo faryzeusze dawali dziesięcinę [...] Wasza sprawiedliwość niech będzie większa⁴³.

Jednakowo rzeczywistość jest daleko różna od tego, zdawać by się mogło, prostego wyliczenia, bo według biskupa „ty nawet tysięcznej części nie dajesz”⁴⁴. Krótko mówiąc, „sługom Bożym wszystko, co konieczne, należy się (*omnia deberi*) od wiernych”⁴⁵.

⁴¹ Niektórzy sądzą, że według Grzegorza „kapłan powinien być utrzymywany z funduszu gminy” (I. Milewski, *Pieniądz w greckiej literaturze patrystycznej IV wieku*, s. 86).

⁴² Por. Ps 147,8.

⁴³ Augustinus, *Enarrationes in psalmos* 146, 17.

⁴⁴ Augustinus, *Enarrationes in psalmos* 146, 17.

⁴⁵ Augustinus, *De consensu evangelistarum* 2, 30, 74.

Delikatniej do tej kwestii Augustyn podchodzi w cytowanym już traktacie *O pracy mnichów*. Kompilując różne teksty św. Pawła mogące stanowić komentarz do słów z Pierwszego listu do Koryntian, wnioskuje: „Paweł bardzo chciał, żeby pobożni wierni troszczyli się o dostarczanie świętym sługom Boga tego, co konieczne, doradzając to, ponieważ ta posługa przyniosła raczej korzyść tym, którzy się jej oddawali, niż tamtym, którzy ją przyjmowali”⁴⁶.

Biskup Hippony nie traktuje w tym miejscu świadczeń wiernych na rzecz „sług Bożych” w kategorii obowiązku, ale raczej jako korzyści. O jaką korzyść chodzi, w tym dziele nie tłumaczy, ale powraca do tego przy innej okazji w jednym ze swoich listów. Tłumaczy tam godziwe i zasługujące na nagrodę niebieską wykorzystanie dóbr materialnych. „Odziewanie i karmienie” szafarzy dóbr duchowych jest „bogobojną posługą bogatych i pobożnych chrześcijan”, dzięki której staną oni kiedyś po prawicy Chrystusa⁴⁷.

Jan Chryzostom przypomina wiernym „obowiązek utrzymania nauczycieli”, a wypełnienie tego obowiązku zostało przez św. Pawła tak sformułowane: „Aby ci, którzy ofiarują utrzymanie nauczycielom, nie mieli zbyt wielkiego mniemania o sobie”⁴⁸ i „aby ofiarujący nie poczuli się wywyższeni”⁴⁹.

4. Prawo czy możliwość?

Wyłożywszy kwestię swoich uprawnień do świadczeń ze strony gminy, św. Paweł informuje o rezygnacji z nich⁵⁰. Ta decyzja była szeroko komentowana przez Ojców szukających znaczenia tego, co uczynił Apostoł Narodów.

Grzegorz z Nyssy, omawiając przepisy starotestamentalne dotyczące szat kapłańskich, doszukuje się ich znaczenia duchowego. Znalazł tam też przepis dotyczący frędzli u szat. Ich naturalne znaczenie sprowadza się do roli ozdoby, w sensie duchowym natomiast wskazują na potrzebę przekraczania przykazań, dodawania do nich coś od siebie. Przykładem takiej postawy jest właśnie św. Paweł, „który do ścisłego wykonywania przy-

⁴⁶ Augustinus, *De opere monachorum* I 16.

⁴⁷ Por. Augustinus, *Epistula* 157, 4, 36-37.

⁴⁸ Johannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Corinthios argumentum et homiliae* 21, 4.

⁴⁹ Johannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Corinthios argumentum et homiliae* 22, 1.

⁵⁰ Por. 1Kor 9,15.

kazań dodał jeszcze uczynki przekraczające obowiązek. Prawo nakazuje, aby ci [...], którzy głoszą Ewangelię, także z tego żyli; Paweł zaś głosił Ewangelię za darmo⁵¹. W ten sposób przekroczył wymaganie przykazania i ubogacił je darem od siebie. W podobny sposób postępowanie św. Pawła ocenia Grzegorz Wielki. Według niego Apostoł, odmawiając „utrzymania się z Ewangelii [...], osiągnął wyższy styl życia”⁵².

Jan Chryzostom tłumaczy rezygnację św. Pawła z przysługujących mu środków utrzymania jego gorliwością i chęcią wyeksponowania wolności. Apostoł głosił Ewangelię, zupełnie nie oglądając się na wsparcie ze strony wiernych, bo stanowi to dla niego powód do chluby, bez podejrzenia o jakikolwiek motyw materialny. Jeżeli już można mówić o zysku, to w grę wchodzi tylko „nagroda przygotowana dla wierzących” w życiu wiecznym⁵³.

Na ten aspekt trudu apostołskiego zwraca również uwagę prezbiter Hieronim. W dyskusji na temat kwalifikacji głoszących Ewangelię, a więc także współczesnych mu duchownych, stawia za wzór św. Pawła, który nie korzystał z możliwości „życia z Ewangelii”, ale „pracuje własnymi rękami [...], aby przez większy trud otrzymać jakąś większą zapłatę”⁵⁴. Wprawdzie w tym miejscu Hieronim nie konkretyzuje, o jaką nagrodę chodzi, ale kontekst jednoznacznie wskazuje na nagrodę niebieską. Na taki sam motyw postępowania św. Pawła wskazuje Ambroży⁵⁵ czy też działający sto lat później Julian Pomeriusz, według którego Apostoł „Nie chciał, by owoc jego pracy był mu dany już teraz, ale wołał, by nastąpiło to dopiero w przyszłości”⁵⁶.

Innych motywów postępowania św. Pawła, bez wykluczania już wskazanych, dopatruje się Augustyn. We wspomnianym już kazaniu do Ewangelii według św. Jana podkreślił celowe działanie św. Pawła o charakterze apostołskim, bo „Błogosławiony Paweł z tego prawa (*ea potestate*), jakie miał z innymi głosicielami Ewangelii, nie korzystał, lecz na własny żołąd służył. A czynił to dla pogan, którym imię Chrystusa było nieznane, by nauką, jakby była sprzedajna, nie odstręczać”⁵⁷. Jan Chryzostom posuwa się dalej, podkreślając słabość wiary chrześcijan w Koryncie. Tłumaczy

⁵¹ Gregorius Nyssenus, *De vita Moysi* 2, 194.

⁵² Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* V 27, 51.

⁵³ Por. Johannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Corinthios argumentum et homiliae* 22, 3.

⁵⁴ Hieronimus, *Adversusu Iovinianum* 2, 22.

⁵⁵ Por. Ambrosius, *Epistulae* 7, 22.

⁵⁶ Iulianus Pomerius, *De vita contemplativa* II 14.

⁵⁷ Augustinus, *In Evangelium Ioannis tractatus* 122, 3.

św. Pawła: „Ponieważ Koryntianie byli słabi, woleliśmy raczej uczynić więcej niż przykazano, aniżeli stawiać przeszkodę Ewangelii”⁵⁸.

Inaczej na tę sytuację biskup Hippony spojrział w słynnym kazaniu *O pasterzach*. Postawę św. Pawła dość nieoczekiwanie zinterpretował z perspektywy przypowieści o miłosiernym Samarytaninie. Ten, jak wiadomo, zaprowadził poranionego człowieka do gospody i obiecał gospodarzowi pokryć koszty dalszego leczenia. Zdaniem Augustyna Apostoła, mając prawo do korzystania z przysłowiowego „mleka trzody”, „Osobiście zrezygnował z przeznaczonego nań utrzymania [...]. Tak więc Apostoła więcej uczynił [...]. O tych zatem, którzy nie pragną mleka trzody, cóż nadto powiemy? Są bardziej miłosierni albo raczej hojniej wypełniają powinność miłosierdzia”⁵⁹. Ważniejsze dla św. Pawła było pozyskanie owiec do owczarni Chrystusa niż oglądanie się na dyspozycję Jezusa, który „Tak postanowił (*Dominus disposuit*), aby głoszący Dobrą Nowinę z Dobrej Nowiny żyli”⁶⁰.

Decyzja św. Pawła daje też biskupowi Augustynowi asumpt do zastanowienia się nad naturą „polecenia Pana” zezwalającego na „życie z Ewangelii”. Najszerzej wyjaśnia ten szczegół w traktacie *O zgodności ewangelistów*. Píše tam:

Można wnioskować, iż Pan nie nakazał tego (*non ita praecepisse*) w takim znaczeniu, jakoby Ewangeliści nie mieli żyć z czego innego jak tylko z datków tych ludzi, którym głosili Ewangelię. W przeciwnym razie Apostoła postępowałby wbrew temu nakazowi [...]. Pan jednak udzielił władzy (*potestatem dedisse*), na mocy której zdawali sobie sprawę, iż im się to należy [...], została im udzielona możliwość (*utendi potestatem*)⁶¹.

W homilii zaś Augustyn powie: „życie z Ewangelii, to jest czerpanie z niej utrzymania, nie jest koniecznością nałożoną na Apostołów, lecz prawem udzielonym (*potestatem datam*)”⁶².

We wszystkich interesujących nas tekstach Augustyn, mówiąc o tym, czego udzielił Chrystus Apostołom i ich następcom, używa konsekwentnie terminu „potestas”⁶³. W polskich tłumaczeniach zwykło się mówić o „prawie”, co nie do końca zdaje się zgadzać ze znaczeniem tego termi-

⁵⁸ Johannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Corinthios argumentum et homiliae* 21, 4.

⁵⁹ Augustinus, *Sermo* 46, 4.

⁶⁰ Augustinus, *Sermo* 46, 4.

⁶¹ Augustinus, *De consensu ewangelistarum* 2, 30, 73.

⁶² Augustinus, *In Evangelium Ioannis tractatus* 122, 3.

⁶³ Zaznaczone to zostało w przytoczonych polskich tłumaczeniach.

nu⁶⁴, nie mówiąc o znaczeniu, w jakim został on użyty przez Augustyna. Według Hipponity „głosiciele Ewangelii” otrzymali możliwość „życia z Ewangelii”. Zasada podana przez św. Pawła nie obligowała ich do korzystania z tej możliwości, ale w razie potrzeby czy konieczności uprawniała nawet do domagania się od wspólnoty otrzymania koniecznych środków. W podobny sposób traktowali to polecenie inni Ojcowie Kościoła. Piszą lub mówią o poleceniu Pana bez specyfikowania jego natury⁶⁵. W świetle rozpatrywanych powyżej interpretacji, dla „głosicieli Ewangelii” miało ono charakter fakultatywny, podczas gdy dla wiernych – obligatoryjny, bo nakładało na nich obowiązek zapewnienia środków utrzymania, z których duchowni mogli, ale nie musieli, a czasem wręcz nie powinni korzystać.

Analiza tekstów wczesnochrześcijańskich odnoszących się do wskazań św. Pawła, tłumaczących zasadę „życia z Ewangelii” (1Kor 9,14), sugeruje kilka spostrzeżeń.

(1) Wskazania Apostoła były traktowane jako teologiczne przesłanki do znalezienia rozwiązań w delikatnej, a jednocześnie egzystencjalnie bardzo ważnej kwestii środków utrzymania duchownych. W przekonaniu Ojców Kościoła obowiązek zapewnienia takich środków spoczywał na wiernych.

(2) Od samego początku mówiono o środkach „koniecznych do życia”, umożliwiających poświęcenie się działalności duszpasterskiej, by odsunąć skojarzenie z wynagrodzeniem za pracę i uchronić przed nadużyciami⁶⁶. Temat ten często podejmowali prezbiterzy (Orygenes, Hieronim, Jan Chryzostom, Pomeriusz), co sugeruje, że zasada „życia z Ewangelii” dotyczyła wszystkich duchownych.

(3) Nie wszyscy duchowni z tego korzystali, preferując korzystanie z własnych środków, względnie pracy na własny rachunek. Rezygnowali z czegoś, co traktowali jako przysługujący im przywilej w określonych okolicznościach.

⁶⁴ Por. *Słownik łacińsko-polski*, t. 4, red. M. Plezia, Warszawa 1999, s. 220.

⁶⁵ Jan Chryzostom mówi ogólnie o „pozwoleniu Chrystusa”. Zob. Johannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Corinthios argumentum et homiliae* 21, 5.

⁶⁶ Nadużycia zdarzały się również wśród duchownych, którzy utrzymywali się z własnych środków czy też z działalności nieduszpasterskiej, o czym świadczą interwencje pierwszych synodów. Szerzej zob. M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego. Starożytność*, Warszawa 1986, s. 89.

“Receive Their Living from the Gospel” (1Cor 9:14) – the St. Paul’s Rule in the Fathers of Church Interpretation

(summary)

St. Paul wrote in his letter to the Corinthians “the Lord has commanded that those who preach the gospel should receive their living from the gospel” (1Cor 9:14). These words justified the opportunity, and sometimes the necessity, to provide a living for the clergy by believers. The Fathers of Church while analyzing the Apostle’s words, they have wondered for who and what circumstances these words were applicable to. It was agreed that this should not be a remuneration but a living which allowed dedicate to the priesthood. The Christ command imposed the duty for believers to provide the clergy with a living. But the clergy was not obliged to use it.

Keywords: “receive their living from the Gospel”; living; remuneration

„Życie z Ewangelii” (1Kor 9,14) – zasada św. Pawła w interpretacji Ojców Kościoła

(streszczenie)

Św. Paweł w liście do gminy w Koryncie napisał „Pan postanowił, ażeby z Ewangelii żyli ci, którzy głoszą Ewangelię” (1Kor 9,14). Słowa te uzasadniały możliwość, a czasem konieczność zapewnienia środków utrzymania duchownym przez wiernych. Ojcowie Kościoła, analizując słowa Apostoła, zastanawiali nad tym, kogo i w jakich okolicznościach pozwolenie to dotyczy. Zgadzano się, że miały być to tylko środki konieczne do życia, których nie można było traktować jako wynagrodzenie, ale tylko jako umożliwienie poświęcenia się pracy duszpasterskiej. Polecenie Chrystusa nakładało na wiernych obowiązek zapewnienia wspomnianych środków. Z kolei duchowni nie mieli obowiązku korzystania z tych środków, co nie zawsze jest zauważane w polskich przekładach.

Słowa kluczowe: „życie z Ewangelii”; utrzymanie; wynagrodzenie

Bibliografia

Źródła

- Augustinus, *Enarrationes in psalmos*, PL 37, tł. J. Sulowski, Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, PSP 42, Warszawa 1986.
- Augustinus, *De opere monachorum*, PL 40, 547-582, tł. R. Szaszka – P. Nehring, Św. Augustyn, *O pracy mnichów*, w: Św. Augustyn, *Pisma monastyczne*, ŻM 27, Kraków 2002, s. 187-267.
- Augustinus, *In Evangelium Ioannis tractatus*, PL 53, tł. W. Szoldrski – W. Kania, Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelię św. Jana*, PSP 15, Warszawa 1977.

- Augustinus, *Epistula* 157, PL 33, 675-693, tł. P. Nehring, Św. Augustyn, *List 157*, w: Św. Augustyn, *Pisma monastyczne*, ŻM 27, Kraków 2002, s. 479-496.
- Augustinus, *Sermo* 46, PL 38, 295-316, tł. A. Strzelecka, „Teologia Patrystyczna” 8 (2011) s. 175-211.
- Augustinus, *De consensu ewangelistarum*, PL 35, 1041-1229, tł. J. Sulowski, Św. Augustyn, *O zgodności ewangelistów*, PSP 50/1, Warszawa 1989.
- Clemens Alexandrinus, *Stromata*, ed. A. van den Hoek, SCh 463, Paris 2001, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, Warszawa 1994.
- Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*, ed. M. Adriaen, CC 143B, Turnhout 1985, tł. A. Wilczyński, Św. Grzegorz Wielki, *Moralia. Komentarz do Księgi Hioba*, t. 5, ŻM 75, Tyniec 2015.
- Gregorius Magnus, *Homiliae in euangelia*, ed. R. Etaix, CC 141, Turnhout 1999, tł. W. Szoldrski, Św. Grzegorz Wielki, *Homilie na Ewangelię*, PSP 3, Warszawa 1970.
- Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 26, PG 35, 1227-1252, tł. J.M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, Poznań 1965.
- Gregorius Nyssenus, *De vita Moysi*, ed. J. Daniélou, SCh 1bis, Paris 1942, tł. S. Kalinkowski, Grzegorz z Nyssy, *Życie Mojżesza*, ŻMT 50, Kraków 2009.
- Hieronimus, *Epistulae*, ed. I. Hilberg, CSEL 55, Vindobonae 1910, tł. J. Czuj, Hieronim ze Strydonu, *Listy*, t. 2, ŻMT 55, Kraków 2010.
- Hieronimus, *Adversusu Iovinianum*, PL 23, 221-252, tł. L. Nieścior, Św. Hieronim ze Strydonu, *Przeciw Jowinianowi*, ŻM 67, Tyniec 2013, s. 115-384.
- Iulianus Pomerius, *De vita contemplativa*, PL 59, 415-520, tł. A. Żurek, Julian Pomeriusz, *O życiu kontemplacyjnym*, ŻM 17, Tyniec 1998.
- Johannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Corinthios argumentum et homiliae*, PG 61, 9-382, tł. A. Paciorek, Jan Chryzostom, *Homilie do Pierwszego listu św. Pawła do Koryntian*, Biblia Ojców 2, Częstochowa 2021.
- Origenes, *In Numeros homiliae*, ed. L. Doutreleau, SCh 442, Paris 1999, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Homiliae o Księdze Liczb*, ŻMT 76, Kraków 2016.
- Origenes, *In Epistulam ad Romanos*, ed. C.P. Hammond Bammel, SCh 539, Paris 2010, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, PSP 57/1-2, Warszawa 1994.
- Origenes, *Commentarium in Mattheum*, ed. R. Girod, SCh 162, Paris 1970, tł. K. Augustyniak, Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza*, ŻMT 10, Kraków 1998.
- Origenes, *Commentariorum series (latine)*, ed. E. Klostermann, GCS 11, Leipzig 1933, tł. K. Augustyniak, Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według Św. Mateusza*, cz. 2, ŻMT 25, Kraków 2002.
- Origenes, *Homiliae in Jesu Nave*, ed. A. Joubert, SCh 71, Paris 1960, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Homilie o Księdze Jozuego*, PSP 34/4, Warszawa 1986.

Opracowania

- Banaszak M., *Historia Kościoła katolickiego. Starożytność*, Warszawa 1986.
- Cipriani N., *Introduzione*, w: Sant'Agostino, *Morale e ascetismo cristiano*, NBA VII/2, Roma 2001, s. 491-510.
- Milewski I., *Majątek kościelny i jego funkcja w świetle pism kapadockich Ojców Kościoła i Jana Chryzostoma*, „Vox Patrum” 34-35 (1998) s. 415-435.
- Milewski I., *Pieniądz w greckiej literaturze patrystycznej IV wieku*, Gdańsk 1999.
- Nehring P., *Wstęp*, w: Św. Augustyn, *Pisma monastyczne*, ŻM 27, Tyniec 2002, 23-135.
- Turek W., *Praca fizyczna w życiu monastycznym: argumentacja św. Augustyna w „De opere monachorum”*, „Vox Patrum” 70 (2018) s. 171-191.
- Żurek A., *Prawo do „życia z Ewangelią” w świetle tradycji patrystycznej*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 21/2 (2002) s. 97-112.

Tłumaczenia

Filon z Aleksandrii, *O cherubinach 1-39*

1. Wstęp

Utwór *De Cherubim* składa się ze 130 rozdziałów. Jest to jedno z krótszych dzieł Filona, należące do tak zwanego *Komentarza Alegorycznego*¹. Tytuł utworu jest nieco mylący, gdyż tylko kilkanaście rozdziałów pracy poświęconych jest alegorycznej interpretacji postaci cherubinów. Już pobieżne przejrzenie utworu pozwala stwierdzić, że dzieli się on na dwie części: pierwszą stanowią rozdziały 1-39, drugą natomiast – rozdziały 40-130. Część pierwsza, będąca przedmiotem niniejszych analiz, to szczegółowy komentarz do Rdz 3,24: „Bóg zaś wypędził Adama i osiedlił go naprzeciwko ogrodu rozkoszy. Umieścił tam też cherubiny i płonący miecz, który się obraca, aby strzegły drogi do drzewa życia”.

2. Analiza treści

Filon rozpoczyna dzieło od szczegółowej analizy słów „wypędził”, „rozkosz”, „naprzeciwko”, następnie zaś przechodzi do alegorycznego objaśnienia dwóch tytułowych cherubinów i płonącego

¹ Dzieła egzegetyczne Filona zwykło dzielić się na *Komentarz alegoryczny* oraz *Ekspozycję praw*. Utwory wchodzące w skład *Komentarza alegorycznego* są dziełami analityczno-egzegetycznymi, napisanymi w formie homilii. Są bardziej alegoryczne od utworów wchodzących w skład *Ekspozycji praw*. Filon skierował je do wyznawców judaizmu aleksandryjskiego. Utwory wchodzące w skład *Ekspozycji praw* mają natomiast charakter syntetyczno-egzegetyczny, są napisane w formie traktatu. Jeżeli chodzi o ich adresatów, to są one skierowane zarówno do wyznawców judaizmu, jak i, prawdopodobnie, do pogan. Por. E. Stein, *Filon z Aleksandrii*, Warszawa 1931, s. 52, 62-63.

miecza. W rozdziałach 1-10 Filon ukazuje różnicę między słowem „wypędził” (ἐξέβαλε) a słowem „oddalił” (ἐξάπέστειλεν). Zdaniem Filona o ile z oddalenia można wrócić, o tyle wypędzenie jest czymś nieodwołalnym. Filon obrazuje to za pomocą postaci Abrahama, Sary i Hagar. Postaci te są rozumiane na sposób alegoryczny: Abraham to alegoria mędrca, któremu do pewnego momentu (do czasu, gdy był jeszcze Abramem, tzn. badaczem zjawisk przyrodniczych) wystarczała „wiedza ogólna” (tzn. Hagar będąca alegorią ogólnego nauczania: ἐγκύκλιος παιδεία). Aby stać się mędrce (tzn. Abrahamem), potrzebował on „cnoty” (tzn. Sary). Innym badaniem w tym rozdziale słowem jest rozkosz. Filon zdaje sobie sprawę z możliwych hedonistyczno-epikurejskich konotacji tego słowa, w związku z czym stara się udowodnić, że chodzi tu o szczęście pochodzące od cnoty. Trzecia kontrowersja dotyczy wyrazu „naprzeciwko”. Filon podaje trzy możliwości rozumienia tego słowa: (1) bycie naprzeciwko kogoś w sensie wrogości żywionej względem osoby; (2) bycie naprzeciwko sądu, a więc bycie osądzanym, i wreszcie (3) bycie w bliskości, w przyjaźni. Filon uznaje, że cherubiny znajdują się naprzeciwko ogrodu rozkoszy w tym trzecim znaczeniu tego słowa. Jeśli chodzi o interpretacje dwóch cherubinów i ognistego miecza, to Filon proponuje odbiorcom trzy różne interpretacje. Dwie z nich, kosmologiczne, zaczerpnął prawdopodobnie od wcześniejszych autorów, trzecia natomiast jest przedstawiona jako efekt iluminacji. Pierwsza z interpretacji kosmologicznych ujmuje dwa cherubiny jako dwie sfery kosmiczne: jedna zewnętrzna, będąca sferą ciał stałych, i druga wewnętrzna, zawierająca w sobie planety. Druga interpretacja kosmologiczna ukazuje cherubiny jako dwie otaczające Ziemię półkule, miecz ognisty natomiast jest tu środkiem Ziemi. Wreszcie trzecią interpretację, którą Filon uważa za najbardziej właściwą, nazwać można teologiczną. Według tej wykładni cherubiny są alegoriami dwóch atrybutów Boga: Dobroci i Mocy, ognisty miecz natomiast to alegoria boskiego Logosu.

3. Sposób interpretowania Biblii

W rozdziałach 1-39 *De Cherubim* odnajdujemy kilka strategii interpretowania Biblii. Z jednej strony Filon często odwołuje się do innych fragmentów Pisma Świętego, by za pomocą odniesień wewnątrzbiblijnych objaśnić znaczenie kluczowych słów. Tak postępuje on na przy-

kład w odniesieniu do omówionego wyżej słowa „naprzeciwno”, a także w przypadku ognistego miecza, kiedy to obraz miecza strzegącego wejścia do ogrodu Eden tłumaczy przez odwołanie się do miecza Balaama z Księgi Liczb. Za taką formą egzegezy kryje się założenie o integralności Biblii².

Z drugiej strony ważną strategią Filona jest oczywiście interpretacja alegoryczna. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że Filon nie odrzuca w całości sensu literalnego, a część interpretacji, które na pierwszy rzut oka wydają się alegoryczne, nie były tak przez niego rozumiane³. Można więc powiedzieć, przyjąwszy rozróżnienie na alegorezę i egzegezę⁴, że u Filona dominuje alegoreza, w jego traktatach odnajdujemy też elementy egzegezy. W przeciwieństwie do żyjącego wcześniej Arystobula, stosującego interpretację alegoryczną jedynie punktowo⁵, Filon korzysta z niej w sposób ciągły, w wyniku czego pełni ona w toku analizy biblijnej rozmaite funkcje⁶. Z punktu widzenia utworu *De Cherubim* wydaje się, że aleksandryjski uczony używał tego narzędzia, by móc połączyć dwa odmienne od siebie przekazy kulturowe: biblijne Objawienie oraz grecką filozofię⁷. Jednym z głównych celów interpretacji alegorycznej jest niewątpliwie apologia, choć raczej nie należy jej pojmować w tradycyjnym, jednokierunkowym znaczeniu jako obrony Tory wobec pogan. Biorąc pod uwagę fakt, że zdaniem badaczy, dzieła wchodzące w skład tak zwanego *Komentarza alegorycznego* były adresowane przede wszystkim do członków aleksandryjskiej gminy żydowskiej⁸, należałoby postawić hipotezę, że poprzez zastosowanie interpretacji alegorycznej, Filon dokonuje nie tylko apologii Biblii wobec

² Por. D. Runia, *Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria*, Aldershot 1990, s. 5-6.

³ Por. *Both Literal and Allegorical: Studies in Philo of Alexandria's Questions and Answers on Genesis and Exodus*, ed. D.M. Hay, Atlanta 1991; M. Domaradzki, *The Value and Variety of Allegory: A Glance at Philo's De Gigantibus*, „The Studia Philonica Annual” 31 (2019) s. 24-25.

⁴ Por. M. Domaradzki, *Filozofia antyczna wobec problemu interpretacji. Rozwój alegorezy od przedsokratyków do Arystotelesa*, Poznań 2013, s. 25-26.

⁵ Por. T. Bednarek, *Wstęp do przekładu testimoniów i fragmentów Arystobula*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 16/51 (2018) s. 19-20.

⁶ Por. Domaradzki, *The Value and Variety of Allegory: A Glance at Philo's De Gigantibus*, s. 27-28.

⁷ Por. M. Domaradzki, *Platońskie inspiracje Filońskiej alegorezy*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 16/61 (2007) s. 83-84.

⁸ Por. chociażby: J.R. Royse, *The Works of Philo*, w: *The Cambridge Companion to Philo*, ed. A. Kamesar, Cambridge 2009, s. 33. O takim przeznaczeniu tych dzieł Filona

świata grecko-rzymskiego, ale także, a może przede wszystkim, dokonuje apologii filozofii greckiej wobec diaspory żydowskiej. Przykładem tak rozumianej apologii byłyby chociażby kosmologiczne interpretacje postaci cherubinów, zaczerpnięte niewątpliwie z filozofii i nauki grecko-rzymskiej – w ten sposób Filon wskazywałby członkom diaspory, że filozoficzne, pochodzące od pogan spojrzenie na kosmos nie jest niczym zdrożnym dla pobożnego czytelnika Tory.

4. Wpływ na dzieje egzegezy biblijnej

De Cherubim stanowi ciekawy przykład starożytnej interpretacji alegorycznej Tory. Egzegeza Filona, zaprezentowana w pierwszej części *De Cherubim* znajduje dość szeroki oddźwięk w późniejszej egzegezie patrystycznej. Do sposobu interpretowania postaci Abrahama, Sary i Hagar odwoływali się między innymi Klemens z Aleksandrii oraz Orygenes⁹.

5. Stan badań

Do tej pory *De Cherubim* doczekało się przekładów na kilka nowożytnych języków. Na tle innych dzieł Filona utwór ten jednak nie cieszył się do tej pory szczególnym zainteresowaniem ze strony badaczy. W literaturze obcojęzycznej, oprócz wstępów do tłumaczeń i analiz zawartych w bardziej ogólnych opracowaniach, utworowi temu poświęcono bezpośrednio jedynie kilka artykułów. Zainteresowanie badaczy wiąże się głównie z rozdziałami 20-30, gdzie mamy do czynienia z interpretacją postaci cherubinów i płonącego miecza (tu zwłaszcza miecz rozumiany alegorycznie jako *Logos*). *De Cherubim* do tej pory nie zostało przetłumaczone na język polski.

może świadczyć także początek *De Cherubim* 42: „Abyśmy mogli opowiedzieć o poczęciu i porodzie cnót, niech ci, którzy dopuszczają się zabobonu, zatkają sobie uszy lub odejdą”.

⁹ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* I 30, 1-31, 2, Origenes, *Homiliae in Genesim* VI; A. van den Hoek, *Mistress and Servant. An Allegorical Theme in Philo, Clement and Origen*, w: *Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses*, red. L. Lies, Innsbruck – Wien 1987, s. 344-348.

6. Bibliografia

6.1. Wydania tekstu i przekłady *De Cherubim*

- Philonis Alexandrini Operae quae supersunt*, t. 1, ed. L. Cohn – P. Wendland, Berolini 1886.
Philon d'Alexandrie, *De Cherubim*, tł. i opr. J. Gorez, Paris 1963.
Philo, *Works*, t. 2, tł. F.H. Colson – G.H. Whitaker, Cambridge – London 1929.
Philo von Alexandria, *Die Werke in deutscher Übersetzung*, t. 3, ed. L. Cohn – I. Heine-
mann – M. Adler – W. Theiler, Breslau 1919.
Obras completas de Filon de Alejandria, t. 1, tł. i opr. J.M. Trivino, Buenos Aires 1975.
Filone di Alessandria, *Le orogini del male. I Cherubini, I sacrifici di Abele e di Caino, Il malvagio tende a sopraffare il buono, La posterita di Caino, I Giganti, L'immu-
tabilita di Dio*, tł. C. Mazzaelli, red. R. Radice, Milan 1984.

6.2. Pozostałe teksty źródłowe

- Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1, tł. L. Joachimowicz, Warszawa 1986.
Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 2, tł. S. Kalinkowski, Kraków 1994.
Marcus Tullius Cicero, *Pisma filozoficzne*, t. 2, tł. W. Kornatowski, Warszawa 1960.
Numenius, *Fragmenta*, ed. E. Des Places, Paris 1973.

6.3. Opracowania

- Alter R., *Genesis. Translation and Commentary*, New York – London 1996.
Bednarek T., *Wstęp do przekładu testimoniów i fragmentów Arystobula*, „Studia Anty-
czne i Mediewistyczne” 16/51 (2018) s. 17-21.
Brayford S.A., *Genesis. Septuagint Commentary Series*, Leiden 2007.
Dillon J., *The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 220*, Ithaca 1996.
Domaradzki M., *Filozofia antyczna wobec problemu interpretacji. Rozwój alegorezy od
przedsokratyków do Arystotelesa*, Poznań 2013.
Domaradzki M., *Platońskie inspiracje Filońskiej alegorezy*, „Przegląd Filozoficzny –
Nowa Seria” 16/61 (2007) s. 83-93.
Domaradzki M., *The Value and Variety of Allegory: A Glance at Philo's De Gigantibus*,
„The Studia Philonica Annual” 31 (2019) s. 13-28.
Hoek A. van den, *Mistress and Servant. An Allegorical Theme in Philo, Clement and
Origen*, w: *Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskon-
gresses*, red. L. Lies, Innsbruck – Wien 1987, s. 344-348.
Piela M., *Grzech dosłowności we współczesnych polskich przekładach Starego Testa-
mentu*, Kraków 2003.
Roysse J.R., *The Works of Philo*, w: *The Cambridge Companion to Philo*, ed. A. Kame-
sar, Cambridge 2009, s. 32-64.

- Runia D., *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden 1986.
- Runia, D. *Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria*, Aldershot 1990.
- Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa, 1958.
- Stein E., *Filon z Aleksandrii*, Warszawa 1931.
- Tagliaferro E., *Nota linguistica filoniana (Cher. 1-10)*, „Helikon”, 18-19 (1978-1979) s. 415-424.
- The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, red. Koehler L. – Baumgartner W., Leiden, 1994-2000.
- Walton J.H. – Matthews V.H. – Chavalas M.W., *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, Warszawa 2005.

7. O cherubinach, płonącym mieczu i Kainie, pierwszym, który narodził się z ludzi¹⁰

1. „Bóg zaś wypędził Adama i osiedlił go naprzeciwko ogrodu rozkoszy. Umieścił tam też cherubiny i płonący miecz, który się obraca, aby strzegły drogi do drzewa życia”¹¹. Autor używa tu słowa „wypędził”, zamiast wybranego wcześniej¹² „oddalił”. Używa tych słów nie w sposób przypadkowy, lecz trafnie, w ich właściwym sensie, mając wiedzę w tym zakresie¹³.

2. Oddalonymu nie zabrania się powrotu, wypędzony przez Boga zaś pozostaje na wiecznym wygnaniu. Kto jeszcze nie jest silnie pochwycony przez zło, może, jeśli żałuje, powrócić na drogę cnoty, z której odszedł, tak jak można wrócić do ojczyzny z wygnania¹⁴. Ten zaś, kogo przygniata, ogarnia

¹⁰ W niniejszym tłumaczeniu wykorzystałem gruntownie poprawione fragmenty mojej pracy licencjackiej zatytułowanej „Filon z Aleksandrii, *De Cherubim*. Wstęp, przekład, komentarz”, obronionej na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu w 2016 roku. Chciałbym w tym miejscu podziękować prof. Rafałowi Rosołowi, promotorowi pracy, a także prof. Mikołajowi Domaradzkiemu, promotorowi mojej pracy doktorskiej, za ich życzliwe i cenne uwagi. Serdeczne podziękowania za wnikliwe i inspirujące sugestie chciałbym również złożyć anonimowemu recenzentowi „Vox Patrum”.

¹¹ Rdz 3,24. Cytat zgodny z tekstem Septuaginty.

¹² Czyli tego z Rdz 3,23.

¹³ Zdaniem E. Tagliaferro rozróżnienie dokonane przez Filona jest sztuczne, co więcej, w innym dziele należącym do *Komentarza Alegorycznego (Legum Allegoriae I 96)* nie przestrzega on wprowadzonego tu rozróżnienia czasowników ἐξέβαλε i ἐξαπέστειλεν, traktując je wręcz synonimicznie. Por. E. Tagliaferro, *Nota linguistica filoniana (Cher. 1-10)*, „Helikon”, 18-19 (1978-1979) s. 424.

¹⁴ Zgodnie z filozoficznym rozumieniem tego pojęcia, człowiek może nauczyć się cnoty, nie jest ona przypisana z racji urodzenia.

gwałtowna i nieuleczalna choroba, musi cierpieć straszne i nieprzemijające męki, wygnany na ziemi bezbożnych¹⁵, aż po wszystkie wieki po to, by pozostać w nieprzerwanym i niemożliwym do opanowania nieszczęściu.

3. Widzimy, że Hagar¹⁶, to znaczy średnia edukacja, która zajmuje się sferą ogólnej nauki, dwa razy odeszła¹⁷ od Sary, to znaczy cnoty, która ma władzę. Jeden raz zawróciła z drogi – było to wtedy, gdy po raz pierwszy uciekła, ale nie została wypędzona. Kiedy spotkała anioła, który jest boskim słowem, powróciła do domu pana. Za drugim razem została wypędzona całkowicie, bez możliwości powrotu.

4. Musimy powiedzieć o przyczynach zarówno pierwszej ucieczki, jak i powtórnego, wiecznego wygnania. Zanim imiona Abrahama i Sary nie zostały zmienione¹⁸, to znaczy zanim nie stali się lepsi przez zmianę właściwości swoich dusz na lepsze¹⁹, Abram był jeszcze „ojcem wznoszącym się”, zgłębiającym filozofię przestworzy, która zajmuje się rzeczami bytującymi w powietrzu, i filozofię ponadziemską, która zajmuje się rzeczami bytującymi na niebie²⁰. Astronomia²¹ wzięła sobie filozofię jako najdosłowniejszą formę tej nauki, która zajmuje się badaniem zjawisk naturalnych²².

¹⁵ Zgodnie z tym, co Filon pisze, cnota (ἀρετή), porównana do ojczyzny, jest przeciwieństwem ziem bezbożników (ἀσεβῶν χῶρος). Cnota ma więc u Filona charakter nie tylko filozoficzny, etyczny, ale także teologiczny, religijny.

¹⁶ Hagar była niewolnicą Sary, żony Abrahama. Na prośbę swojej żony Abraham współżył z Hagar, by ta urodziła mu potomka. Jej synem był Izmael, protoplasta Izmaelitów. W *De Cherubim* Hagar jest rozumiana alegorycznie jako ogólna wiedza (gr. τὴν μέσῃν παιδείαν τὴν ἐν τοῖς ἔγκυκλίσις). Choć ma ona pewną względną wartość w okresie, kiedy Abraham jest jeszcze Abramem, to znaczy badaczem zjawisk naturalnych (por. rozdział 4 i 7 *De Cherubim*), to jednak musi ustąpić pola w momencie, gdy Abram zmienia się w Abrahama, czyli mędrca (por. rozdział 7 *De Cherubim*), który chce połączyć się z cnotą, to znaczy Sarą. Hagar więc, zarówno jako literalnie rozumiana postać, jak i jako metaforycznie rozumiana ogólna wiedza, jest służebniczką Sary, cnoty. Por. bardzo podobną interpretację Klemensa Aleksandryjskiego w: Clemens Alexandrinus, *Stromata* I 30, 1-31, 2.

¹⁷ O tych wydarzeniach opowiada Rdz 16 i 21.

¹⁸ Mowa tu o zmianie imion Abrama i Saraj. Bóg nadał im nowe imiona: Abraham i Sara.

¹⁹ Dla Filona zmiana imion ma głębsze konsekwencje. Poprzez ten akt Bóg dokonuje też zmiany osobowości Abrahama i Sary. Możliwość zmiany imienia jest więc aktem władzy Boga nad człowiekiem. Takie spojrzenie na imię jest już obecne na kartach Biblii Hebrajskiej, było też obecne w umysłowości innych ludów starożytnego Bliskiego Wschodu. Por. J.H. Walton – V.H. Matthews – M.W. Chavalas, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2005, s. 13, 31.

²⁰ Wydaje się, że dla Filona filozofia przyrody (taka, jaką uprawiali np. jońscy filozofowie przyrody) ma charakter propedeutyczny w stosunku do prawdziwej filozofii.

²¹ Gr. μαθηματική.

²² W ten opisowy sposób zostało przetłumaczone greckie słowo φυσιολογία.

5. Saraj natomiast to symbol panowania nad sobą (imię jej oznacza ‘moja władza’). Nie zmieniła się jeszcze w ten sposób, by stać się cnotą rodzajową, wszystko bowiem, co rodzajowe, jest niezniszczalne²³. Jest zaliczana do tych cnót, które są częściowe i ograniczone do gatunku. Ona sama jest też rozsądkiem, co jest zawarte w „ja”, jak również, w ten sam sposób, roztropnością, odwagą i sprawiedliwością. Są one jednak niszczone, bo znajdują się one w przestrzeni, którą jest niszczone „ja”.

6. Hagar, to znaczy średnie i ogólne wykształcenie, nawet jeśli starałaby się uciec przed surowym i ponurym życiem miłośników cnoty, znowu powróci do tego samego, nie będąc jeszcze w stanie mieć ogólnej i niezniszczalnej doskonałości, wciąż trzymając się tego, co częściowe i ograniczone do rodzaju. W takim wypadku to, co średnie, jest bardziej pożądane niż to, co najwyższe²⁴.

7. Kiedy Abram przestał być badaczem zjawisk naturalnych, a stał się mędrce i miłośnikiem Boga, jego imię zostało zmienione na Abraham, co można tłumaczyć jako ‘wybrany ojciec dźwięku’, ponieważ wypowiedziane słowo brzmi, jego ojcem zaś jest umysł, który wyczuwa to, co doskonałe. Saraj zaś, zamiast być „własną władzą” staje się Sarą, co oznacza, że nosi miano władczyni. Jest to równoznaczne z tym, że zamiast być gatunkową i niszczone cnotą staje się rodzajową i niezniszczalną.

8. Zajaśniał zaś Izaak, rodzaj szczęścia²⁵. Gdy to, co kobiece²⁶, kończy się, a uczucie radości obumiera, podąża za zabawą, ale nie tą dziecięcą²⁷,

²³ Być może jest to jakieś echo myśli platońskiej – idee, definicje ogólne są wieczne, niszczone zaś jest to, co jednostkowe („ja”).

²⁴ Krytyka postawy ludzi, którzy uciekają od życia zgodnego z cnotą (Sara), które jawi im się jako nieciekawe, i zatrzymują się lub cofają do sfery wykształcenia ogólnego (Hagar).

²⁵ Filon odwołuje się tu do etymologii imienia Izaak – pochodzi ono od czasownika קָחַ (‘śmiać się, cieszyć się’).

²⁶ Gr. τὰ γυναικεῖα. Prawdopodobnie aluzja do Rdz 18,11 (tekst LXX: Ἀβρααμ δὲ καὶ Σαρρα πρεσβύτεροι προβεβηκότεες ἡμερῶν, ἐξέλειπεν δὲ Σαρρα γίνεσθαι τὰ γυναικεῖα), według którego Abraham i Sara byli już starzy, a Sara nie miała już menstruacji, określonej w tekście greckim jako τὰ γυναικεῖα.

²⁷ Najprawdopodobniej jest to aluzja do Rdz 21,8-21. Perykopa biblijna opowiada o tym, że Sara zauważyła zachowanie syna Hagar, Izmaela, i zażądała od Abrahama wypędzenia nałożnicy i jej syna. Czynność podjęta przez Izmaela została w tekście hebrajskim opisana czasownikiem קָחַ (imiesłów od rdzenia קָחַ), co można interpretować jako „bawił się” (nie tłumaczy to jednak ostrej reakcji Sary), „wyśmiewał się z” (tak zazwyczaj tłumaczy się ten zwrot w przekładach Biblii na języki nowożytnie; w tekście LXX: παίζοντα μετὰ Ἰσαακ τοῦ υἱοῦ αὐτῆς – jest to nieco problematyczne, ponieważ czasownik παίζω w znaczeniu ‘naśmiewać się z kogoś, drwić z kogoś’ łączy się raczej z przyimkiem πρὸς lub εἰς niż μετὰ; por. hasło παίζω w: *Słownik grecko-polski*, t. 3, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1958, s. 366), „naśladowanie Izaaka” (w sensie chęci bycia jak pierworodny syn – tu trzeba by założyć pewną grę słów między imieniem Izaak a czasownikiem קָחַ; jest to o tyle prawdopodobne, że logicznie łączy się z późniejszymi słowami Sary dotyczącymi prawowitego dziedzica Abrahama. Por. R. Alter,

lecz boską²⁸. Wtedy też będą wypędzone wstępne nauki, ukryte pod imieniem Hagar. Wygnany zostanie też jej syn, sofistą o imieniu Izmael²⁹.

9. I odejdą na wieczne wygnanie, a wtedy ich banicja zostanie potwierdzone przez Boga. W tym czasie rozkaże On mędrcom, by wysłuchał słów, które wypowiedziała Sara³⁰. Mówiła ona otwarcie: „wypędzić niewolnicę i jej syna”³¹. Pięknie jest słuchać się cnoty, a zwłaszcza wtedy, gdy wprowadza taką naukę, która mówi, że najdoskonalsze typy natury różnią się znacznie od przeciętnych zdolności i że mądrość jest obca sofistyce. Sofistyka bowiem przygotowuje przekonujące argumenty dla fałszywych opinii³², które niszczą duszę, mądrość zaś przygotowuje sobie, przez dbanie o prawdę, wielką korzyść z umysłu – poznanie, czym jest zdrowy rozsądek.

10. Dlaczego więc dziwimy się, że Bóg na zawsze wypędził Adama – umysł³³ owładnięty nieuleczalną chorobą głupoty – z miejsca cnoty, nie

Genesis. Translation and Commentary, New York – London 1996, s. 98; S.A. Brayford, *Genesis. Septuagint Commentary Series*, Leiden 2007, s. 325-326), ewentualnie jakiś rodzaj nieprzyzwoitego zachowania ze strony Izmaela (hebrajskie רפז zawiera taką dwuznaczność, por. Rdz 26,8; w języku greckim czasownik παίζω, pojawiający się w tekście LXX, również może mieć takie znaczenie). Filon najprawdopodobniej rozumiał tekst LXX (ἰδοῦσα δὲ Σαρρα τὸν υἱὸν Ἀγαρ τῆς Αἰγυπτίας, ὃς ἐγένετο τῷ Ἀβρααμ, παίζοντα μετὰ Ἰσαακ τοῦ υἱοῦ αὐτῆς) w najbardziej podstawowym, pierwszym sensie jako wspólną zabawę chłopców.

²⁸ Według Księgi Rodzaju Izaak w życiu dorosłym jeszcze raz oddawał się zabawie, mianowicie bawiąc się (sformułowanie to zarówno w języku hebrajskim, jak i w języku greckim zawiera pewną dwuznaczność; por. M. Piel, *Grzech dosłowności we współczesnych polskich przekładach Starego Testamentu*, Kraków 2003, s. 69; hasło παίζω w: *Słownik grecko-polski*, t. 3, s. 366) ze swoją żoną Rebeką na dworze króla Abimelecha, po której to zabawie król spostrzegł, że Rebeka jest żoną, nie siostrą Izaaka (Rdz 26,8 w LXX: ἐγένετο δὲ πολυχρόνιος ἐκεῖ παρακύψας δὲ Ἀβιμελεχ ὁ βασιλεὺς Γεραρων διὰ τῆς θυρίδος εἶδεν τὸν Ἰσαακ παίζοντα μετὰ Ρεβεκκας τῆς γυναικὸς αὐτοῦ). Por. Brayford, *Genesis*, s. 346. Za tym, że Filon miał tu na myśli to wydarzenie i zestawił zdarzenia z Rdz 21 i Rdz 26, może przemawiać bardzo podobna struktura gramatyczno-leksykalna tekstów z Rdz 21 (ἰδοῦσα δὲ Σαρρα τὸν υἱὸν Ἀγαρ [...] παίζοντα μετὰ Ἰσαακ τοῦ υἱοῦ αὐτῆς) i Rdz 26 (Ἀβιμελεχ [...] εἶδεν τὸν Ἰσαακ παίζοντα μετὰ Ρεβεκκας τῆς γυναικὸς αὐτοῦ).

²⁹ Izmael był synem Abrahama i Hagar. Wygnany wraz z matką stał się protoplastą Izmaelitów. W alegorycznym obrazie Filona wiedza (Hagar) pozbawiona cnoty (Sara) jest w stanie zrodzić tylko sofistykę (Izmael), przez co włącza się on w platońską krytykę sofistów.

³⁰ Rdz 21,12: „A wtedy Bóg rzekł do Abrahama: Niechaj ci się nie wydaje złe to, co Sara powiedziała o tym chłopcu i o twojej niewolnicy. Posłuchaj jej, gdyż tylko od Izaaka będzie nazwane twoje potomstwo” (BT).

³¹ Rdz 21,10.

³² W antysofistycznych poglądach Filona widać reminiscencje spojrzenia Platona.

³³ Alegoryczne rozumienie Adama jako umysłu związane jest z etymologią imienia (Adam znaczy ‘człowiek’, a więc istota obdarzona umysłem) i pojawia się w wielu utworach egzegetycznych Filona (por. *Legum Allegoriae* II 19-56).

pozwalając mu wrócić? Wypędził on przecież i skazał na wygnanie sofistę i jego matkę, to jest nauczanie wstępnej wiedzy, by byli daleko od mądrości i mędrca, którym na imię Abraham i Sara.

11. Wtedy zarówno płonący miecz, jak i cherubini znajdują swoje miejsce naprzeciwko ogrodu. Słowa „naprzeciwko” można użyć, określając nim wroga, który przeciwstawia się nam³⁴. W innym znaczeniu słowo to jest stosowane w odniesieniu do tych, którzy stoją przed sądem – w takiej sytuacji naprzeciwko sędziów znajduje się osądzany³⁵. Jest też inny sens – przyjacielski. Można obserwować przedmiot po to, by móc go lepiej obejrzeć; przedmiot może być położony bliżej, naprzeciwko, tak jak obrazy czy wyobrażające ludzką postać posągi dla malarzy i rzeźbiarzy³⁶.

12. Jeśli zaś chodzi o pierwszy sposób rozumienia tego słowa, związany z przeciwieństwem, to zostało powiedziane o Kainie, że „odszedł on sprzed oblicza Boga i osiedlił się w ziemi Nod, naprzeciwko Edenu”³⁷. Nazwę Nod można tłumaczyć jako ‘wstrząs’³⁸, Eden – jako ‘przyjemność’. To pierwsze jest symbolem zła, które wstrząsa duszą, to drugie zaś – symbolem cnoty, która zdobywa dla niej³⁹ szczęście i rozkosz⁴⁰ – nie słabość względem bezrozumnego zamiłowania przyjemności, ale bezbolesną i niezwiązaną z trudami radość, która przychodzi bardzo łatwo.

13. Ilekroć umysł odejdzie od wizji Boga, która jest stosowną i piękną podporą, musi, niczym statek płynący na morzu, opierać się gwałtownym

³⁴ W tym wypadku słowo to ma podkreślać konflikt między dwiema stronami, co nie ma zastosowania do interpretowanego fragmentu Księgi Rodzaju.

³⁵ Drugi sens słowa oznacza chęć neutralnego poznania, pozbawionego zarówno niechęci, jak i przyjaźni.

³⁶ Trzeci, ostatni sens słowa ἀντικρὺ jest przeciwieństwem pierwszego sposobu jego rozumienia, bo oznacza bliskość, przyjaźń.

³⁷ Rdz 4,16.

³⁸ Hebrajski rdzeń 𐤒𐤍 rzeczywiście ma takie znaczenie., por. hasło 𐤒𐤍 w: *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, t. 2, red. L. Koehler – Baumgartner W., Leiden 1995.

³⁹ Tzn. dla duszy.

⁴⁰ Gr. εὐπάθειαν αὐτῆ περιποιούσης καὶ τροφῆν. Filon doprecyzowuje oba pojęcia, by nie być posądzony o pochwalanie hedonizmu i rozumienia cnoty w taki sposób, w jaki rozumieli ją epikurejczycy czy cyrenaicy. Słowo εὐπάθεια nie pojawia się w Septuagincie, ale Filon używa go w swoich utworach kilkunastokrotnie, między innymi przy interpretacji zasadzenia ogrodu Eden z Rdz 2,8. Słowo τροφή pojawia się w Septuagincie w kontekście pozytywnym (poza określeniami ogrodu Eden, np. Rdz 49,20; Ps 35,9; Pnp 7,7, Lm 4,5; często pojawia się w związku ze smacznym, wyszukany jedzeniem). Filon wyraźnie odróżnia dobrą τροφή, która jest związana z cnotą, od takich pojęć jak θρύψις, πάθος czy ἡδονή.

wiatrom i jest niesiony w różne miejsca, a w jego domu i ojczyźnie przydarzają mu się wstrząsy i zamęt⁴¹. Są one w najwyższym stopniu przeciwne stałości duszy, którą podtrzymuje radość zwana Edenem⁴².

14. Jeśli chodzi o rozumienie tego zwrotu jako bycie naprzeciwko sądu, to mamy przykład kobiety podejrzanej przez zazdrosnego męża o cudzołóstwo. Mówi bowiem Mojżesz: „Kapłan postawi kobietę naprzeciwko Pana i odsłoni jej głowę”⁴³. Zbadajmy, co chce przez to pokazać. To, co trzeba uczynić, często nie jest wykonane tak, jak powinno, z kolei to, co nie jest słuszne, wykonuje się w sposób słuszny, jak wtedy, gdy oddania depozytu nie dokonuje się z dobrą intencją, lecz następuje albo ze szkodą dla odbierającego, albo jest związane z odmową oddania większego depozytu. Wtedy to dzieło – samo w sobie słuszne – nie dokonuje się w sposób prawidłowy.

15. Lekarz zaś, dla korzyści samego chorego, nie mówi mu prawdy, gdy go oczyszcza, operuje lub wypala ranę, aby ten, przewidując boleści, nie uciekł przed zabiegiem lub też, będąc zbyt słabym, nie zrezygnował z niego⁴⁴. W innym wypadku mamy mędrca, który okłamuje wrogów po to, by ocalić ojczyznę, z obawy, czy przez prawdę nie wzmocni rywali. Tak więc niesłuszne dzieło może zostać wykonane w sposób prawidłowy. Z tego powodu Mojżesz mówi „szukając sprawiedliwości, postępuj spr-

⁴¹ Porównanie losów ludzkiej duszy do podróży morskiej wykorzystywali alegoryczni interpretatorzy Odysei, między innymi Numenius z Apamei. Por. Numenius, *Fragment 33*, w: Numenius, *Fragmenta*, ed. E. Des Places, Paris 1973, s. 84. Zdaniem Numeniusza Odyseusz jest alegorią duszy, która poprzez kolejne zrodzenia dąży do wyzwolenia.

⁴² Związek między duszą, cnotą i przyjemnością (rozkoszą) Filon podkreśla także przy interpretacji zasadzenia ogrodu Eden (*Legum Allegoriae* I 45).

⁴³ Lb 5,18.

⁴⁴ Tym samym obrazem niemówiącego prawdy lekarza Filon posługuje się w *Quod Deus immutabilis sit* 65-66: „Albowiem ludziom cierpiącym na niebezpieczne choroby ciała najbieglejsi lekarze nie mówią zazwyczaj prawdy, gdyż wiedzą, że pod jej wpływem chorzy upadną na duchu, a choroba się wzmoże, natomiast dzięki pocieszającej nieprawdzie spokojniej zniosą swe obecne położenie, a ból ich zostanie złagodzony. Jakież bowiem rozsądny lekarz powie pacjentowi: «Przyjacielu, będę cię kroił, przypalał, amputował», nawet gdyby z konieczności zamierzał tak z nim postąpić? Żaden tak nie powie! Chory bowiem upadnie na duchu, oprócz istniejącej już choroby ciała dozna innej, cięższej choroby duszy i nie zechce poddawać się zabiegom leczniczym. Uspokojony zaś kłamstwem lekarza, który każe mu oczekiwać czegoś zupełnie innego, cierpliwie zniesie wszystko, choćby środki ocalenia były bardzo bolesne” (Philo, *Quod Deus immutabilis sit* 65-66, tł. S. Kalinkowski, Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 2, Kraków 1994, s. 31-32).

wiedliwie⁴⁵”, skoro można też szukać jej niesprawiedliwie, jak wtedy, gdy sędzia nie kieruje się dobrymi intencjami.

16. A zatem to, co zostało powiedziane lub dokonane otwarcie, jest dobrze znane wszystkim. Umysł zaś, dzięki któremu słowa są wypowiedzane i czyny są dokonywane, nie jest poznany. Lecz nie jest pewne to, czy jest zdrowy i czysty, czy raczej choruje, naznaczony licznymi defektami. Żadna stworzona istota nie jest w stanie dostrzec myśli niewidzialnego umysłu, tylko jeden Bóg. Dlatego też Mojżesz głosi, że „rzeczy ukryte są widoczne dla Boga, rzeczy jawne zaś są widoczne dla stworzeń”⁴⁶.

17. Nakazano Kapłanowi i Prorokowi, tj. Słowu, ustawić duszę „naprzeciwko Boga”⁴⁷ z odkrytą głową, to znaczy, aby dusza, odsłonięta przez główną zasadę i rozebrana przed myślą, której używa, została osądzona przez najdokładniejsze spojrzenie bezstronnego Boga. Zostanie osądzona albo jako pełna pychy obłuda, jak fałszywa moneta, albo, nie mając udziału w żadnym rodzaju zła, może obmyć się z wymierzonych wobec niej fałszywych oskarżeń, odwołując się do jedyne go Świadka zdolnego widzieć duszę nagą.

18. To tyle, jeśli chodzi o przebywanie naprzeciwko sądu. Teraz przejdę do sposobu rozumienia tego słowa jako bycia w bliskości, jak powiedziano o wszechmądrym Abrahamie „Stał on nadal naprzeciwko Pana”⁴⁸. Dowodem owej bliskości jest to, co zostało powiedziane potem: „Zbliżywszy się, rzekł”⁴⁹. Wobec tego, który jest obcy, stosowne jest bycie usuniętym i oddzielonym, a wobec tego, który jest bliski, stosowne jest zbliżenie się.

19. Stanie i posiadanie niezmiennego umysłu jest chodzeniem blisko siły Boga, skoro to, co boskie, jest niezienne, a to, co stworzone, ze swojej natury podlega zmianie. Jeśli ktoś dzięki umiłowaniu wiedzy okiełzna właściwy dla stworzeń ruch i zmusi siebie do bezruchu, niech wie, że jest niedaleko od boskiego szczęścia.

20. Bóg w sposób naturalny daje cherubinom i płonącemu mieczowi miejsce naprzeciwko rajskiego ogrodu nie jako wrogom, którzy zamierzają stanąć w szranki i walczyć zaciekle, lecz jako najbliższym i najukochańszym istotom, aby siły te z powodu jednoczesnego i nieustannego wpa-

⁴⁵ Pwt 16,20.

⁴⁶ Pwt 29,29.

⁴⁷ Lb 5,18.

⁴⁸ Rdz 18,22.

⁴⁹ Rdz 18,23.

trywania się w siebie odczuły wzajemne pożądanie. Stanie się tak dzięki temu, że hojny Bóg tchnie w nie skrzydlatą, niebiańską miłość⁵⁰.

21. Teraz należy zbadać, czym jest to, co kryje się za postaciami cherubinów i za płonącym mieczem, który się obraca⁵¹. Być może autor, posługując się alegorią⁵², wprowadza tu zagadnienie ruchu całej sfery niebiańskiej⁵³. Albowiem sfery na niebie poruszają się w przeciwnych sobie kierunkach. Jedna z nich porusza się w sposób ustalony, krążąc w prawo, druga natomiast porusza się w sposób nieregularny, krążąc przeciwnie do pierwszej – w lewo.

22. Najbardziej zewnętrzna jest jedna sfera, która zawiera samą siebie i te ciała, które są nazywane gwiazdami stałymi. Obraca się ona ze wschodu na zachód. Co się natomiast tyczy siedmiu sfer wewnętrznych, zawierających planety, to ich ruchy są dwojakiego rodzaju, przeciwne sobie w danym czasie: niezależne i wymuszone. Ruch wymuszony jest podobny do tego, którym poruszają się ciała stałe, wydaje się bowiem, że podczas całego dnia przechodzą ze wschodu na zachód, ale ich własny ruch następuje z zachodu na wschód według tego, co można uchwycić w związku z biegiem siedmiu gwiazd w pewnych okresach czasu. Te, które poruszają się z tą samą prędkością, są znane jako Słońce, Gwiazda Poranna i Merkury – te trzy spośród planet są równie szybkie. Pozostałe zaś, mające nierówny bieg, wykazują pewną proporcję zarówno względem siebie, jak i względem tamtych trzech.

⁵⁰ W powyższych paragrafach Filon rozstrzyga badaną kwestię na korzyść ostatniej możliwości, tzn. należy rozumieć to wyrażenie jako bliskość. Niemniej jednak jego namysł nad znaczeniem słowa nie jest precyzyjny, gdyż w toku wywodu posługuje się on wymiennie słowami ἀντικρὸν, ἐναντίον, choć przecież przytoczony na początku tekst LXX w Rdz 3,24 zawiera słowo ἀπέναντι.

⁵¹ Rozdział 21 rozpoczyna alegoryczną interpretację postaci cherubinów i płonącego miecza. Dwie pierwsze interpretacje, mające charakter kosmologiczny, są inspirowane grecką filozofią, między innymi platońskim *Timajosem* (36b-37c). Trudno orzec, na ile Filon bezpośrednio sięgał do dialogu Platona, a na ile korzystał z innych interpretatorów myśli platońskiej lub wcześniejszych judeohellenistycznych egzegetów Tory. Por. D. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden 1986, s. 208-209.

⁵² Gr. δι' ὑπονοίων. Słowo ὑπόνοια pojawiało się w antycznych, pogańskich tekstach dotyczących interpretacji alegorycznej. Według Plutarcha (*De aud. poet.* 19e-f) było to dawniejsze określenie alegorii. Por. Domaradzki, *Filozofia antyczna wobec problemu interpretacji*, s. 28-31.

⁵³ Rozdziały 21-24 stanowi pierwszą kosmologiczną interpretację postaci cherubinów. Według niej jeden z cherubinów jest alegorycznie rozumiany jako najbardziej zewnętrzna ze sfer kosmicznych, a drugi – jako sfery wewnętrzne, z planetami.

23. Tak więc jeden z cherubinów staje się najbardziej zewnętrzną sferą, ostatnią na całym niebie, sklepieniem, w którym gwiazdy stałe mają się podobnie do tamtych i prawdziwie tańczą w niezmiennym boskim tańcu, nie opuszczając ustawienia, które rodzący je Ojciec ustanowił w kosmosie⁵⁴. Drugi zaś z cherubinów to wewnętrzna sfera, zawierająca w sobie to, co (Bóg) stworzył poprzez sześciokrotny podział, tj. siedem stref, które pasują do siebie. Każdą z planet dostroił do tych stref⁵⁵.

24. I umieściwszy gwiazdy w ich własnych okręgach, tak jak woźnicę w rydwanie, nie powierzył lejców żadnemu woźnicy, bojąc się powodującej rozdzwięk dominacji, lecz uzależnił je wszystkie od siebie, pomyślawszy w ten sposób przede wszystkim o harmonijnym porządku ruchu. Albowiem wszystko to, co istnieje z Bogiem, jest godne pochwały, a to, co istnieje bez Boga, zasługuje na naganę.

25. Taki jest jeden sposób alegorycznego rozumienia cherubinów. Trzeba tutaj założyć, że płonący miecz, który się obraca, oznacza ich ruch oraz wieczny obrót całej sfery niebieskiej. Jednak na podstawie innej wykładni można dowieść, że cherubiny oznaczają dwie półkule⁵⁶. Mówi się

⁵⁴ W oryginale gra słów między rzeczownikiem *τάξις* a czasownikiem *ἔταξεν*.

⁵⁵ Myśli zawarte w rozdziałach 21-23 są zgodne ze starożytnym spojrzeniem na budowę kosmosu: wszechświat składa się ze sfery zewnętrznej, tzn. sklepienia niebieskiego z ciałami stałymi, siedmiu sfer zawierających planety, które obracają się, oraz z Ziemi. Por. Cicero, *De Republica* VI 17: „Oto masz przed sobą wszechświat złożony z dziewięciu kręgów, czy raczej dziewięciu kul, z których jedna, zewnętrzna, tworzy sklepienie niebios obejmujące w sobie wszystkie pozostałe kule i będące samym Bogiem Najwyższym, który ogarnia i łączy w całość inne kręgi. W tej to sferze tkwią gwiazdy, wiecznie zataczające wraz z nią swe koliste drogi. Poniżej jej znajduje się siedem kręgów następných, obracających się wstecz, to jest w kierunku przeciwnym do ruchu nieba [...]” (Cicero, *De Republica* VI 17, tł. W. Kornatowski, Marcus Tullius Cicero, *Pisma filozoficzne*, t. 2, Warszawa 1960, s. 179-180).

⁵⁶ Filon przywołuje tu obraz świata, według którego Ziemię otaczają dwie półkule, jedna ponad Ziemią, a druga pod nią. Pogląd został bardziej szczegółowo omówiony w utworze *De Decalogo* 56-57: „Również dla rozumowej racji podzielili niebo na dwie półkule, jedną nad ziemią, a drugą pod ziemią, nazwali je Dioskurami i wymyślili do tego legendę, że każda z nich co drugi dzień żyje. I rzeczywiście, ponieważ niebo bez przerwy i bezustannie obraca się w koło, więc z konieczności każda z dwóch półkul musi codziennie zmieniać kolejno swe położenie i raz znajduje się w górze, a raz na dole, przynajmniej według tego, jak to się zdaje, gdyż naprawdę pojęcia «w górze» i «na dole» nie są związane z półkulą, lecz tylko według naszego położenia przyjął się zwyczaj mówienia o tym, co jest nad naszymi głowami, że znajduje się «w górze», a o tym, co jest po przeciwnej stronie, że się znajduje «na dole»” (Philo, *De Decalogo* 56-57, tł. L. Joachimowicz, Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1, Warszawa 1986, s. 206).

bowiem, że cherubiny stoją względem siebie twarzą w twarz, nachylając się skrzydłami ku Arce Przymierza. Tak samo owe półkule są ustawione naprzeciwko siebie i pochylają się ku Ziemi, środkowi wszystkiego, co stworzone. Ów środek zaś je rozdziela.

26. Jedna spośród części świata, trafnie nazywana przez dawniej żyjących Hestią⁵⁷, stoi niewzruszenie, aby obrót każdej z półkul wokół tego, co solidnie umocowane, był w najwyższym stopniu harmonijny. Płonący miecz jest zaś symbolem słońca, ponieważ jest ono nagromadzeniem wielkiego ognia, pędzącym szybciej niż jakikolwiek byt, jako że w ciągu jednego dnia okrąża ono cały wszechświat.

27. Pewnego razu usłyszałem godną najwyższej uwagi myśl, pochodzącą z mojej duszy, która często doznawała natchnienia Bożego i wieszczęła o tym, czego nie zna. Przywoławszy to sobie w pamięci, opowiem o tym, jeśli zdołam. Ten głos powiedział mi, że choć rzeczywiście istnieje jeden Bóg, to istnieją jego dwie siły, najwyższe i naczelne: Dobroć⁵⁸ i Moc⁵⁹. Poprzez Dobroć wszystko zostało zrodzone, poprzez Moc zaś Bóg panuje nad tym, co zrodzone⁶⁰. Istnieje też trzecia siła, która leży między tamtymi dwoma i spaja je – jest to Logos, ponieważ dzięki Logosowi Bóg włada i jest dobry.

28. Cherubiny są symbolami tych dwóch sił, Władzy⁶¹ i Dobroci, miecz zaś symbolizuje Logos. Jest on częstką najszybciej poruszającą się i gorącą. Dotyczy to zwłaszcza Logosu Przyczyny, bo to ona, poprzedzwszy wszystkie rzeczy, wyprzedziła je, została pomyślana przed wszystkimi i objawia się we wszystkich.

29. Przyjmij, o umyśle, niezafałszowany wizerunek obu cherubinów, abyś mógł cieszyć się owocami szczęśliwego losu, skoro zostałeś dokładnie pouczony na temat Władzy i Dobroci Przyczyny. Poznasz bowiem wprost spotkanie się i zmieszanie niezmięszanych mocy. To dzięki nim dobry Bóg

⁵⁷ Filon ma tu na myśli Ziemię. Takie znaczenie słowa Ἑστία odnajdujemy u Eurypidesa (fr. 944): „καὶ Γαῖα μήτηρ Ἑστίαν δὲ σ' οἱ σοφοὶ βροτῶν καλοῦσιν ἡμένην ἐν αἰθέρι”. W tekście występuje gra słów między imieniem Ἑστία a imiesłowem ἐστῶσα (participium perfecti od czasownika ἵστημι).

⁵⁸ Gr. ἀγαθότης.

⁵⁹ Gr. ἐξουσία.

⁶⁰ Koncepcja sił (gr. δυνάμεις) Boga wykazuje dość silne wpływy filozofii greckiej. Zdaniem J. Dillona można tu zauważyć wpływy platońskie (przywołuje on fragment 405A z *Kratylosa*), stoickie, neopitagorejskie i medioplatońskie. Por. J. Dillon, *The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 220*, Ithaca 1996, s. 161-163.

⁶¹ Filon, opisując trzeci sposób rozumienia cherubinów, zamiennie operuje pojęciami ἐξουσία i ἀρχή.

pokazuje dostojenstwo władzy, dzięki nim Władca ukazuje swą Dobroć. Przyjmij (tę wizję), abyś mógł nabyć narodzone z tych [dwóch sił] cnoty: życzliwość i bojaźń Bożą. Dzięki wielkości panowania Króla nie wzbijesz się w pychę, gdy będzie Ci się dobrze powodziło. Dzięki życzliwości wielkiego i hojnego Boga nie stracisz nadziei na lepszy los, gdy będziesz musiał znieść coś, czego nie chcesz.

30. Miecz zaś jest ognisty, ponieważ gorący, a nawet ognisty Logos, miara wszystkiego, co istnieje, musi podążać za nimi. Logos, który nigdy nie ustaje, poruszając się z całą siłą, aby wybierać to, co dobre, i uciekać od tego, co złe.

31. Czy nie widzisz, że nawet Abraham, mędrzec, gdy zaczął oceniać wszystkie rzeczy Bożą miarą i nie pozostawił niczego rzeczom stworzonym, chwycił obraz ognistego miecza, „ogień i miecz”⁶², pragnąc rozerwać i spalić to, co było w nim śmiertelne, aby, będąc wzniesionym w powietrze, lecieć do Boga z nagim umysłem?

32. Mojżesz mówi także o Balaamie⁶³, tj. o głupim ludzie. Przedstawia go jako pozbawionego broni, nieprzygotowanego do wojny dezertera. Wiedział bowiem Mojżesz, jaką wojnę dusza musi stoczyć o wiedzę. Balaam rzekł bowiem do osła, symbolizującego nierozumny plan działania w życiu, który jest wcielany przez każdego głupca, takie słowa: „Gdybym miał miecz, to już bym cię zabił”⁶⁴. Wielkie dzięki należą się Twórcy, że znając szaleństwo głupoty, nie dał jej (tak jak miecza szaleńcowi) mocy słów, aby nie wzniecać powszechnego i niesprawiedliwego spustoszenia wśród wszystkich, którzy ją spotykają.

33. Stan, w jakim znajduje się Balaam, właściwy jest każdemu, kto nie jest oczyszczony. Taki człowiek, zawsze wypowiadając próżne słowa, skazuje się na żywot kupca, rolnika albo na jakieś inne zajęcie, w którym goni za tym, co przynosi zysk⁶⁵. Dopóki szczęście mu sprzyja we wszystkich sprawach, z radością jedzie on na swoim zwierzęciu, ujeżdża je radośnie i,

⁶² Rdz 22,6.

⁶³ Balaam to pogański prorok z Księgi Liczb, który na zlecenie Moabitów miał przeklinać Izrael. Bóg sprawił jednak, że mimowolnie błogosławił on Izraelitom. Wydaje się, że Balaamowi poświęcono tak dużo miejsca ze względu na to, że chciał on zabić mieczem oślicę, która ze względu na anioła Bożego nie chciała iść drogą wyznaczoną przez Balaama – skoro w perykopic biblijnej występuje miecz, Filon odnosi go do ognistego miecza, który strzeże wejścia do raju.

⁶⁴ Lb 22,29.

⁶⁵ Filon nisko cenił pracę zarobkową i codzienny trud, por. Philo, *De Gigantibus* 29: „Wszak małżeństwo, wychowanie dzieci, zabieganie o środki do życia, brak rozsądku połączony z brakiem środków materialnych, zajęcia prywatne i publiczne oraz wiele

trzymając z całej siły, w żadnym razie nie wypuszcza go. A jeśli ktokolwiek doradza mu, żeby zszedł z niego i wyznaczył granice dla swojego pożądanego, bo nie jest on w stanie przewidzieć, co zdarzy mu się w przyszłości, to zarzuca mu zazdrość i zawiść, mówiąc, że zwraca się w ten sposób do niego, nie mając dobrej woli.

34. Lecz gdy głupca spotka jakieś niespodziewane nieszczęście, to wtedy uważa on ludzi, którzy ostrzegali go, za proroków i takich, którzy potrafią lepiej niż inni przewidzieć przyszłość. Wtedy winą za własne cierpienia obarcza on rolnictwo, handel czy jakieś inne zajęcie, które miało dać mu pieniądze, sam bowiem nie uważa, że ponosi winę za zło, które go spotkało.

35. Owe zajęcia, choć nie mają organów mowy, będą mówić językiem faktów, językiem bardziej wyrazistym niż ten, który wychodzi z ust. Będą mówić: „Pochlebco i fałszywy oskarżycielu, czyż nie jesteśmy tymi, na których jeździłeś dumny, tak jak jeździłeś dumnie na osłe? Czy przez naszą zuchwałość sprowadziłyśmy na ciebie jakieś nieszczęście? Spójrz, oto anioł, uzbrojony Logos, stojący naprzeciwko Boga, przez którego spełnia się zarówno to, co dobre, jak i to, co złe. Czyż nie widzisz tego?”

36. Dlaczego więc obarczasz nas teraz winą za to, za co nie rzuciłeś oskarżeń wcześniej, gdy twoje sprawy miały się dobrze? My jesteśmy takie same, jak byliśmy wcześniej, nie zmieniłyśmy naszej natury ani trochę. Teraz zaś stosujesz wobec nas miarę, w której nie ma rozsądku, jest więc ona nieuzasadnionym użyciem przemocy względem nas. Jeśli zrozumiałeś od początku, że to nie zajęcia, których się imałeś, są przyczyną tego, że powodzi ci się dobrze lub źle, ale odpowiada za to boski Logos, który jest sternikiem i władcą, to dzięki temu łatwiej zniesiesz to, co cię spotka i zaprzestaniesz fałszywie nas oskarżać i przypisywać nam skutki, których nie mogliśmy spowodować.

37. Jeśli zatem ów Logos, zakończywszy spór oraz rozproszywszy niepokój i przygnębienie, powinien przyrzec pokój w życiu, to ty z wesołością i radością daj nam prawo do tego, byśmy były takie, jakie zawsze byliśmy. Nie jesteśmy jednak ani uradowane z powodu Twojej dobrej woli, ani nie przejmujemy się twoim gniewem na nas. My wiemy, że nie powodujemy ani dobra, ani zła, nawet jeśli ty tak mniemasz. Nie należy przypisywać morzu tego, iż samo w sobie powoduje, że jedne statki płyną szczęśliwie, a drugie rozbijają się, ale raczej wiatrom, które raz wieją spokojnie, a raz

innych spraw powodują uwiad mądrości przed jej rozkwitem” (Philo, *De Gigantibus* 29, tł. S. Kalinkowski, Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 2, Kraków 1994, s. 11).

z ogromną gwałtownością. Albowiem trzeba przyznać, że każda woda jest ze swej natury spokojna”⁶⁶.

38. Gdy sprzyjający wiatr dmie w rufę statku i węzeł żagla jest rozpięty, to statek płynie pod pełnymi żaglami i bezpiecznie dopływa do portu. Lecz kiedy nagle wiatr zmienia się i dmie w dziób statku, to wtedy powstaje wielka fala i zamieszanie na wodzie, które przewraca statek. I tak morze, które pod żadnym względem nie jest winne temu, co się stało, jest o to właśnie oskarżane, choć wiadomo, że jest ono spokojne lub spiętrzone w zależności od tego, czy wiatr jest spokojny czy gwałtowny.

39. Ze względu na to wszystko uważam, że natura stworzyła rozum najmocniejszym pomocnikiem człowieka. Tego, kto potrafi zrobić z tego właściwy użytek, nagradza szczęśliwym i rozumnym bytem, temu zaś, który nie potrafi z niego korzystać, zostawia bezrozumność i nieszczęście.

Z języka greckiego przełożył,
wstępem poprzedził i przypisami opatrzył
mgr Tomasz Bednarek⁶⁷

⁶⁶ Choć pierwsze dwa pytania z cytatu są nieco podobne do Lb 22,30, to jednak, ze względu na stopień ingerencji w tekst biblijny trudno nazwać je cytatem biblijnym; reszta jest autorstwa Filona.

⁶⁷ Mgr Tomasz Bednarek, doktorant na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; e-mail: tomaszbednarek1003@gmail.com; ORCID 0000-0001-7077-2944.

Cuda św. Menasa według rękopisu IFAO copte inv. 315-322¹ (Coptic Literary Manuscript ID 1770; Clavis Coptica 398)

1. Wstęp

Opisy cudów św. Menasa powstawały na pewno w sanktuarium świętego w Abu Mina, na zachód od Aleksandrii. W późnym antyku sanktuarium to było jednym z najważniejszych centrów pielgrzymkowych świata śródziemnomorskiego. Historie cudownych uzdrowień i innych interwencji świętego miały na celu promocję kultu męczennika. Były one gromadzone przez kler sanktuarium, który też zapewne tworzył ich pierwsze zbiory. Zachowały się liczne kolekcje tych cudów różniące się zawartością. Najpewniej nigdy nie istniała żadna „kanoniczna” lista, a kolejne zbiory były tworzone także na potrzeby liturgiczne w różnych miejscach nawet po upadku sanktuarium. Pierwotne kolekcje powstawały zapewne po grecku – był to język ojczysty większości pielgrzymów, jak również język pobliskiej Aleksandrii, jej biskupów (zarówno prochalcedońskich, jak i antychalcedońskich) i ich otoczenia. Nie można jednak wykluczyć, że od początku tworzone także teksty w języku koptyjskim, choć ruch pielgrzymkowy z wnętrza Egiptu był zdecydowanie mniejszy². Tak czy inaczej zbiory w języku greckim, którymi dysponujemy dzisiaj, są dość późne (najwcześniejsze pochodzą z X wieku) i wykazują błędy w charakterystyce lokalnego kontekstu (ze szczególnym uwzględnieniem toponomastyki). Zbiory koptyjskie są zaś nie tylko poświadczone

¹ Dziękuję prof. Rafałowi Zarzeczemu SJ (PIO) za hojną pomoc bibliograficzną w czasie pandemii, która umożliwiła mi ukończenie komentarza. Dziękuję także Mariuszowi Gwiaździe za konsultację archeologiczną oraz Fredericowi Kruegerowi za dyskusję nad zapożyczeniami z języka greckiego w koptyjskim.

² Ampułki i lampy św. Menasa znalezione również w głębi Egiptu, np. w Tebach i Panopolis, ale nie ma pewności, że są to wyroby importowane z sanktuarium w Abu Mina. Zob. A. Papaconstantinou, *Le culte des saints en Égypte des Byzantins aux Abbassides. L'apport des inscriptions et des papyrus grecs et coptes*, Paris 2001, s. 162.

w starszych rękopisach, lecz także zdają się przekazywać wiernie wcześniejszą tradycję. Cuda św. Menasa zachowały się – poza koptyjskim, o którym szczegółowo niżej – jak wspomniano również po grecku³, a także po arabsku (przekłady z koptyjskiego i z greckiego)⁴, etiopsku (przekład z arabskiego)⁵, staronubijsku⁶, ormiańsku⁷ i cerkiewnosłowiańsku⁸. Wydaje się, że brak jest przekładów na łacinę⁹.

Rękopis koptyjski Pierpont Morgan 590 podaje we wstępie jako autorra Teofila, arcybiskupa Aleksandrii¹⁰, cześć rękopisów greckich wskazuje na arcybiskupa Tymoteusza (w późnym antyku było aż trzech biskupów o tym imieniu)¹¹. Ponieważ początkowa partia cudów nie zachowała się w rękopisie IFAO, nie wiemy, czy rzekomy autor został wspomniany także w tym wypadku. Niezależnie od deklarowanego autorstwa powstanie tek-

³ Studium na temat tradycji greckiej: L. Silvano – P. Varalda, *Per l'edizione dei Miracula sancti Menae (BHG 1256-1269)*, „Philologia Antiqua” 12 (2019) s. 51-85. Jedyńy wydany w całości rękopis: I. Pomjalovskij, *Žitie prepodobnago Paisija velikago i Timotheja patriarcha Aleksandrijskago. Pověstvovanie o čudesah sv. velikomučenika Miny*, Saint-Peterbourg 1900. Ta kolekcja cudów została odnotowana w BHG pod nr 1256-1269.

⁴ Wydane przez: F. Jaritz, *Die arabischen Quellen zum Heiligen Menas*, Heidelberg 1993.

⁵ C.M. Kaufmann, *Zur Ikonographie der Menas-Ampullen: mit besonderer Berücksichtigung der Funde in der Menasstadt nebst einem einführenden Kapitel über die neuentdeckten nubischen und aethiopischen Menastexte*, Cairo 1910, s. 48-49; P. Devos, *Les miracles de saint Ménas en éthiopien*, w: *Atti del Convegno Internazionale di Studi Etiopici (Roma, 2-4 aprile 1959)*, Roma 1960, s. 335-343.

⁶ G.M. Browne, *The Old Nubian Miracle of Saint Menas*, Wien 1994. Jedyńy cud zachowany po staronubijsku nie ma odpowiednika w innych językach, choć w niektórych wątkach przypomina cud piąty z przełożonej tu kolekcji koptyjskiej („O Sophii z Filoksenita”).

⁷ BHO 748-750. Są to trzy cuda, w tym cud „O wskrzeszeniu Izauryjczyka” oraz „O Żydzie i chrześcijaninie”. Cuda zostały wydane po ormiańsku w zbiorze żywotów świętych w Wenecji w 1874 roku. Brakuje współczesnych wydań naukowych, nie są mi też znane przekłady na inne języki.

⁸ Pomjalovskij uwzględnia lekcje cerkiewnosłowiańskie w aparacie do swego wydania tekstu greckiego.

⁹ Devos (*Les miracles*, s. 335) odsyła do BHL 5921-5923, ale odnośne miejsca wskazują jedynie na *passiones*, nie zaś na *miracula*. Jedyńy rękopisy z *passiones* podaje także R. Miedema (*De heilige Menas*, Rotterdam 1913, s. 24-26).

¹⁰ Teofil I (384-412).

¹¹ Tymoteusz I (380-384), Tymoteusz II Ajluros – biskup antychalcedoński (457-460 i 475-477), Tymoteusz III Salofakiolos (460-475 i 477-482) – wyświęcony przez zwolenników Chalcedonu. W cudach zawartych w rękopisie IFAO (inaczej niż w rękopisie londyńskim) brakuje wskazówek, które mogłyby sugerować powstanie lub tradycję w kręgach pro- lub antychalcedońskich.

stu w obecnym kształcie za rządów któregośkolwiek z tych biskupów jest wykluczone ze względów chronologicznych, jako że treść cudów wyraźnie wskazuje na realia historyczne VI wieku, kilka razy wzmiankując m.in. miasto Filoksenite, które nie powstało wcześniej niż na przełomie V i VI wieku¹² i które zostało opuszczone ok. połowy VIII wieku¹³. W dwóch cudach, o Eutropiuszu i Sofii, wspomina się wprost o budowie sanktuarium, na rzecz którego osoby te chcą złożyć dary. Skoro miało to mieć miejsce już w czasie istnienia Filoksenite, to musi tu chodzić o czasy panowania Justyniana (527-565). Nie wiemy niestety, w którym momencie długich rządów tego cesarza trwały prace budowlane. Możemy jednak bezpiecznie założyć, że czas fabuły przynajmniej części cudów przypada na ok. połowę VI wieku. Wydaje się słuszne uznać, że poszczególne cuda, a może i zaczątek kolekcji, skomponowano w tym samym czasie, tak aby wyraźnie wskazać, że hojność darczyńców ma wspierać zamierzenie budowlane. Niewykluczone oczywiście, że do tego rdzenia dołączano inne cuda istniejące uprzednio bądź stworzone później (ale raczej przed podbojem arabskim, którego nigdzie się nie wspomina).

2. Tradycja koptyjska cudów św. Menasa

Przełożone poniżej cuda św. Menasa pochodzą z najlepiej zachowanego świadka koptyjskiej tradycji. Jest to pergaminowa składka z kolekcji Institut français d'archéologie orientale (IFAO) w Kairze o numerze inwentarzowym IFAO copte inv. 315-322 (Coptic Literary Manuscript 1770)¹⁴. Rękopis datowany jest na XI wiek, a pochodzi najpewniej z Białego Klasztoru św. Szenutego w Atripe. Dzięki temu, że składki były numerowane, wiemy, że rękopis stanowi druga składka (kwaternion) z większego kodeksu, zawierająca pięć cudów św. Menasa ponumerowanych od 2 do

¹² Enkomium ku czci św. Menasa podaje, że Filoksenite została założona za rządów cesarza Anastazjusza I (491-518). Zob. J. Drescher, *Apa Mena: A Selection of Coptic Texts Relating to St. Menas, Edited, with Translation and Commentary*, Le Caire 1946, s. 70 (tekst), 147 (przekład).

¹³ Zob. H. Szymańska – K. Babraj, *The ancient port of Marea, Egypt*, „Minerva” 15/3 (2004) s. 27.

¹⁴ Zob. C. Louis, *Catalogue raisonné des manuscrits littéraires coptes conservés à l'IFAO du Caire. Contribution à la reconstitution de la bibliothèque du Monastère Blanc*, Diss. École Pratique des Hautes Études, s. 239-240, nr 48 (praca niepublikowana); S. Bacot, *Quatre miracles de saint Ménas dans un manuscrit copte de l'Ifao (Inv. 315-322)*, „Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale” 111 (2011) s. 35-73.

6¹⁵. Cuda 2-5 wydała Seÿna Bacot¹⁶, cud 6 – Paul Devos¹⁷. Nie wiemy, ile cudów liczyła cała kolekcja, jako że zachowana składka kończy się w połowie cudu szóstego. Bez wątpienia kodeks w pierwszej składce zawierał również inny tekst poprzedzający kolekcję cudów, na jego temat nie wiemy jednak nic.

Na ile możemy sądzić z zachowanych cudów, zbiór z rękopisu IFAO został skomponowany wyraźnie z myślą o przedstawieniu cudownych interwencji świętego wobec osób należących do bardzo różnych grup społecznych i etnicznych. W pięciu zachowanych cudach mamy pogani-
na i Żyda, którzy świadczą, że święty nie ma względu na religię; mamy Izauryjczyka, który pokazuje, że nie zważa na pochodzenie; mamy też i kobietę, co wskazuje, że nie baczy na płeć. Charakter interwencji świętego jest różnoraki, ale zastanawia fakt, że nie ma wśród nich uzdrowień. Jeśli znajdowały się w dalszej części kolekcji, to i tak wyodrębnienie grupy innych typowych przejawów mocy świętego zasługiwałoby na uwagę.

Wszystkie cuda łączą również ofiary, które doświadczeni cudowną interwencją składają na rzecz sanktuarium. Wskazanie na hojność wobec przybytku świętego jest wręcz myślą przewodnią całego cudu o Eutropiuszu. Kolekcja taka nie mogła powstać gdzie indziej niż w samym sanktuarium. Język cudów jest żywy, obrazowy, obfitujący w zdania parataktyczne właściwe mowie¹⁸. Wszystkie te zabiegi miały na celu dotarcie do świeckich i zamożnych chrześcijan, do których mogła przemawiać nie tylko pobożna treść, lecz także wciągająca narracja.

Poza rękopisem IFAO cuda w języku koptyjskim są poświadczone jeszcze w trzech rękopisach:

1. MS Pierpont Morgan Library M.590 (CLM 221); 892/893 rok po Chrystusie; pergamin z klasztoru św. Michała Archanioła, Hamuli, Fajum (znaleziony *in situ* w 1910)¹⁹. Kodeks zawiera trzy teksty poświęcone św. Menasowi:

¹⁵ Numer przy drugim cudzie nie zachował się, jako że narracja zaczynała się na utraconej pierwszej składce kodeksu.

¹⁶ Bacot, *Quatre miracles*.

¹⁷ P. Devos, *Le juif et le chrétien: un miracle de Saint Ménas*, AnBol 78 (1960) s. 275-308. Devos wydał w tym artykule także drugi rękopis koptyjski tego cudu oraz jeden rękopis grecki i jeden etiopski.

¹⁸ Bacot, *Quatre miracles*, s. 40-41.

¹⁹ L. Depuydt, *Catalogue of Coptic manuscripts in the Pierpont Morgan Library*, Leuven 1993, s. 250-253 (nr 125); *An Archaeological Atlas of Coptic Literature*, w: <http://paths.uniroma1.it/atlas/manuscripts/221> (dostęp 15.05.2020).

- *Męczeństwo św. Menasa* (anonimowe);
- (Ps.-) Teofil Aleksandryjski, *Cuda dokonane przez Boga za pośrednictwem św. apy Menasa*. Zbiór liczy 17 cudów. Rękopis zawiera jednak liczne lanki;
- (Ps.-) Jan Aleksandryjski, *Enkomium ku czci św. Menasa*.

Cuda zostały wydane przez Dreschera jedynie w wyborze ze względu na znaczne uszkodzenia tekstu. Cud o Żydzie i chrześcijaństwie wydał Paul Devos we wspomnianym już artykule. Paralele dla tekstów z rękopisu IFAO wydała również w edycji tego manuskryptu Seÿna Bacot.

2. MS London, British Library Or. 4919.4 = dawniej British Museum Or. 5439 (2) = *P.Lond.Copt.* I 340 (CLM 1324); niedatowany, pergamin pochodzi z Achmim (gr. Panopolis, kopt. Szmin); dwa folia pochodzące z jednego kodeksu, jednak niesąsiadujące ze sobą, wydane bez przekładu przez Waltera E. Cruma²⁰. Wydała je – również bez przekładu – Seÿna Bacot jako paralelę do odnośnych miejsc w rękopisie IFAO.

3. MS Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Ms. or. Oct. 409, f. 27, 28 (CLM 6255); zawiera cud jedenasty (niezachowany w rękopisie IFAO); XI-XII wiek; papier; pochodzi z klasztoru św. Szenutego w Atripe; niewydany²¹.

Do tego dodać można jeszcze dwa cuda – niepoświadczone w żadnym innym języku i być może wtórnie powiązane ze św. Menasem – zachowane w MS Pierpont Morgan 585 (CLM 238, Clavis Coptica 231), który zawiera także dwa teksty o św. Leoncjuszu²². Liczba cudów różni się w zależności od kolekcji, ale można wskazać na stałość przynajmniej niektórych ich sekwencji.

²⁰ W.E. Crum, *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum*, London 1905, s. 156-157.

²¹ *The manuscripts of the Staatsbibliothek zu Berlin Preussischer Kulturbesitz*, cz. 4: *Homiletic and liturgical manuscripts from the White Monastery with two documents from Thebes and two Old-Nubian manuscripts*, opr. P. Buzi, Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland, Bd 21/7, Stuttgart 2014, s. 195-196; *An Archaeological Atlas of Coptic Literature*, w: <https://atlas.paths-erc.eu/manuscripts/6255> (dostęp 6.05.2020).

²² Depuydt, *Catalogue*, s. 335-337 (nr 166); Drescher, *Apa Mena*, s. 73-96 (tekst), 149-159 (przekład). Przywołanie Damiana, antychalcedońskiego patriarchy Aleksandrii (578-605), jako aktywnego uczestnika rozbudowy sanktuarium, co stoi w sprzeczności ze wszystkimi innymi źródłami, jednoznacznie wskazuje na antychalcedońskie pochodzenie tego niewielkiego zbioru.

	Kolejność cudów w rękopisach				
IFAO inv 315-322	2	3	4	5	6
<i>P. Morgan</i> 590	6	2	3	4	8
<i>P.Lond.Copt.</i> I 340		fragment	fragment		
Pomjaloviskij (gr)		1	2	3	4

Cuda z rękopisu IFAO w sekwencjach cudów z innych zbiorów

3. Przekład

Poniższy przekład oparty jest na wydaniach:

Bacot S., *Quatre miracles de saint Ménas dans un manuscrit copte de l'Ifao* (Inv. 315-322), „Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale” 111 (2011) s. 35-73 (cuda 2-5).

Devos P., *Le juif et le chrétien: un miracle de Saint Ménas*, AnBol 78 (1960) s. 275-308, tekst koptyjski cudu na s. 285-289 (cud 6).

Jedynie przekłady tekstu (na język francuski) towarzyszą powyższym wydaniom. W niniejszym przekładzie starano się podążać za tekstem koptyjskim tak daleko, jak umożliwiała to język polski. Ograniczono wobec tego stosowania parataksy i asyndetonów. W większości miejsc zrezygnowano też z przekładu koptyjskiego czasownika *toun* ('powstać'), kiedy oznacza on inicjowanie działania we frazach typowych dla Biblii „powstał i...”. Wprowadzone przez tłumacza słowa, w tym spójniki, zaznaczono nawiasem okrągłym (). Cuda w tekście są numerowane, ale pozbawione tytułów. Podano wobec tego tytuły zaproponowane przez Bacot, a w przypisach tytuły odnośnych cudów w greckich wersjach tekstu. W nawiasach okrągłych zaznaczono także strony i kolumny rękopisu według wydania Bacot.

2. (O bezpłodnej klaczy)

(...) (17a) W jego wsi był bożek. (Człowiek ten) zwykł zaś co roku zanosić dary i składać je w świątyni. Miał on klacz, która była bezpłodna. Trudził się, zanosząc dary w jej intencji do swego bożka, (ale) ona nie rodziła.

Pewnego dnia usłyszał, że chrześcijanie rozmawiają między sobą o wielkim świętym apie²³ Menasie. Rzekł: „Jeśli Bóg apy Menasa uczyni

²³ Apa – tytuł honorowy zapożyczony z języka aramejskiego. Określano nim zarówno świętych, jak i wybitne osoby żyjące. Na temat jego użycia, zob. T. Derda – E. Wipszycka, *L'emploi des titres abba, apa et papas dans l'Égypte byzantine*, „Journal of Juristic Papyrology” 24 (1994) s. 23-56.

moją klacz płodną, dam sanktuarium trzy nogi tego, co ona urodzi, i dam pozostałą jedną (nogę) świątyni bożka z mojej wsi”.

Po upływie jakiegoś czasu klacz urodziła źrebię, które miało trzy nogi, tak że (właściciel) bardzo się zdumiał. Oto święty apa (17b) Menas przyszedł do niego podczas snu (i) rzekł mu w widzeniu: „Ja jestem Menas. Dlaczego jesteś zdumiony tym zdarzeniem? Dałem ci to, co ślubowałeś mi dać, mianowicie trzy nogi. Jeśli twój bożek ma moc, niech ci da tę jedną, która jest jego”. Człowiek (ów) wyrzekł się swego bożka, poszedł do sanktuarium apy Menasa, przyjął chrzest (i) został zaliczony do liczby chrześcijan. Oddał (też) swoją klacz do sanktuarium apy Menasa wraz z innymi licznymi darami. Chwała Bogu i jego świętemu apie Menasowi, w pokoju. Amen.

3. (O wskrzeszeniu Izauryjczyka)²⁴

Pewien bardzo bogaty Izauryjczyk przybył w interesach do miasta Rakote²⁵, (18a) aby je tam prowadzić. Usłyszał o czci świętego świętego²⁶ apy Menasa i jego dziełach. Rzekł (sobie): „Chcę pójść (i) uczcić ciało świętego męczennika świętego apy Menasa i dać z mojego handlu mały dar²⁷ dla jego sanktuarium, tak aby Bóg wyprostował moją drogę, po której chodzę”²⁸. Wspomniał na słowo naszego Zbawcy, który mówi w Ewangelii: „Niech twoja jałmużna będzie w ukryciu, a twój Ojciec, który widzi cię w ukryciu, odpłaci tobie”²⁹.

Następnie wziął worek złota. Poszedł nad jezioro³⁰, zaokrętował się na statek i pożegłował do portu Filoksanita³¹. Ponieważ wieczór (18b) za-

²⁴ Pomjalovskij: „O człowieku, który wyruszył, by się modlić”.

²⁵ Rakote to egipska nazwa Aleksandrii, stale używana w tekstach koptyjskich. O dobrze poświadczonej obecności Izauryjczyków w Aleksandrii okresu późnej starożytności pisze: J. Gascou, *Religion et identité communautaire à Alexandrie à la fin de l'époque byzantine, d'après les Miracles des saints Cyr et Jean*, w: *Alexandrie médiévale* 3, red. J.-Y. Empereur – C. Décobert, Le Caire 2008, s. 69-71.

²⁶ ΠΑΘΓΙΟΣ ΕΤΟΥΛΛΒ. Oba terminy oznaczają „świętego” i pojawiają się w cudach wymiennie. W tym miejscu jednak występują obok siebie, co wskazuje, że nie uważano ich po prostu za synonimy.

²⁷ Dosł. „błogosławieństwo”.

²⁸ J 1,23.

²⁹ Mt 6,18.

³⁰ Chodzi o jezioro Mareotis, obecnie arab. Maryūt.

³¹ ΦΙΛΟΞΑΝΙΤΑ w cudzie 5 i 6 – ΦΙΛΟΞΕΝΙΤΑ. Port i osada na południowym brzegu jeziora Mareotis, ok. 45 km na południowy wschód od Aleksandrii. Jest naj-

stał go w drodze³², szukał schronienia³³ na swej trasie. Rzekł do jednego z miejscowych: „Bracie, czy zlitujesz się nade mną i dasz mi schronienie do rana? Boję się bowiem wędrować sam po tej dziczycy”. Ów człowiek odrzekł: „Wejź do domu³⁴ i zostań do rana, nikogo (innego) tu bowiem nie ma, bo mieszkam tutaj sam”. Wszedł do wnętrza (domu) i udzielił (Izauryjczykowi) schronienia. Przygotował mu chleba i nakarmił go. Napoił go też winem i przyszykował miejsce do spania. Zauważył też złoto, które miał (Izauryjczyk).

Wówczas Szatan wypełnił całe jego ciało. Pozwolił, aby (Izauryjczyk) zasnął, po czym napadł go i zabił. Mówił (19a) sobie: „Wezmę jego ciało i wrzucę do jeziora, kiedy ludzie w porcie będą spali”. Gdy to obmyślał, oto wielkie światło wyszło z nieba na to miejsce i zaświeciło.

Kiedy więc światło rozbłysło, (zabójca) przestraszył się, żeby ktoś nie wszedł i nie odkrył zabójstwa, którego dokonał. Zabrał się więc do cięcia (ciała) na kawałki. Wrzucił je do naczynia³⁵ i rzekł w swym sercu: „Kiedy znajdę dogodny moment, wezmę (naczynie) i wrzucę je do wody”.

Podczas gdy zaprzętał sobie głowę tym, jak wyrzuci nóż³⁶, oto święty męczennik apa Menas dosiadł swego duchowego konia, a dwóch aniołów szło z nim (19b) pod postacią żołnierzy. Zakołatali do drzwi budynku. (Zabójca) przestraszył się, ponieważ trzymał głowę (Izauryjczyka) w swym ręku. Pospiesznie włożył ją do sakwojaża³⁷, który zawiesił

prawdopodobniej tożsamy ze stanowiskiem archeologicznym określanym jako „Marea”. Osadę założono w sposób planowy na przełomie V i VI wieku.

³² Oczywiście już po zejściu na ląd.

³³ **ἀποθήκη** (gr. ἀποθήκη). Termin ten może oznaczać też w szczególności stodołę bądź spichlerz. W cudzie wyraźnie chodzi o jakiś rodzaj przybudówki przy domu mieszkalnym lub budynek gospodarczy w jego pobliżu.

³⁴ Dosł. „do tego miejsca w domu”.

³⁵ ὄργον – słowo nieznanne z literatury greckiej (nie notuje go TLG), ale pospolite w dokumentach koptyjskich. Zob. H. Förster, *Wörterbuch der griechischen Wörter in den koptischen dokumentarischen Texten*, Berlin – New York 2002, s. 586-587. Naczynia tego typu mogły zawierać soczewicę, ser, ale także wino czy oliwę. Na pewno chodzi zatem o naczynie ceramiczne.

³⁶ κόπις – jednosieczny długi nóż o wygiętej klindze stosowany do zabijania zwierząt ofiarnych i cięcia mięsa, używany także w celach bojowych.

³⁷ **πυρά** (gr. πυρά). Bacot tłumaczy „un panier” (‘kosz’), wskazując na gr. πυρά, choć nie wyjaśnia swego wyboru. W słownikach języka greckiego termin ten odnosi się jednak jedynie do stosu pogrzebowego. Słowo nie figuruje w słowniku Förstera. Tekst grecki (Pomjalovskij, *Žitie*, s. 64) nie mówi nic o pojemnikach, a jedynie ogólnie: ἐκρέμασεν ἐν μέσῳ τῆς ἀποθήκης (‘zawiesił pośrodku komórki’). F. Krueger wskazał

we wnętrzu domu. Wówczas prędko poszedł i otworzył drzwi domu. Apa Menas zaś prędko wszedł do środka i chwycił (owego) człowieka, mówiąc: „Usłuż prędko mi i moim sługom”. Wówczas tamten rzekł mu: „Zaświadczam, mój panie, że w tym miejscu nie ma nikogo prócz mnie, abyśmy mogli ci służyć, panie oficerze”³⁸. Apa Menas rzekł mu: „Siądź i nie ruszaj się. Znajdziemy tego, z powodu którego przyszliśmy”.

(Ów) człowiek przyjrzał się i (20a) zobaczył, że oblicze apy Menasa jest pełne chwały, podobnie jak (oblicza) aniołów, którzy z nim przyszli. Pomyślał więc w swym sercu: „Przysłał go komes z powodu zabójstwa, którego dokonałem”. (Wówczas) przeraził się i zadrżał. Następnie przystąpił do świętego męczennika i padł u jego stóp. Obsypał się prochem i rzekł: „Mój dobry panie, ratuj mą nędzną duszę od śmierci. Dobrze wiem, mój panie, że bardzo zgrzeszyłem. Widzę zaś łaskę Bożą na twoim obliczu. Mój panie, sam oto wyznaję, że zgrzeszyłem. Powiem ci, mój panie, co uczyniłem. Kiedy zobaczyłem tę sakiewkę ze złotem w ręce tego człowieka, pozwoliłem, by zasnął, (a potem) rzuciłem się (20b) na niego i zabiłem go, myśląc, że zabiorę (złoto?) i stanę się wielkim bogaczem. Oto jednak, mój panie, nie zabrałem go. Ty je sobie weź, a ja daję jeszcze dwa tysiące solidów³⁹ od siebie. Pozwól tylko, bym ocalał od takiej nędznej śmierci”.

Apa Menas rzekł mu: „Oto teraz wyraziłeś skruchę. Co do mnie, to nie będę się taił przed tobą i powiem ci, kim jestem. Idź i przynieś mi naczynie, w którym są członki (tego) człowieka, aby chwała Boża objawiła się w jego sługach męczennikach⁴⁰”.

Ów przyniósł słój i postawił przed obliczem (świętego Menasa). Święty apa Menas objął zaś słój (i) rzekł (21a) sprawiedliwe⁴¹ słowa: „W imię Ojca i Ducha Świętego⁴², tej Trójcy, która jest jedna w bóstwie, która dała nam

mi jednak na gr. *πίρα* (‘torba podróżna’), co uznaję za prawidłową interpretację tego miejsca.

³⁸ *ΚΥΡΕΙ ΜΑΓΙΣΤΩΡ*. Być może mamy tutaj do czynienia ze zniekształceniem przekazu w toku tradycji. Odpowiedź zabójcy bowiem nie pozostaje w ścisłym związku z żądaniem żołnierza, który nie wspomina tutaj o innych osobach.

³⁹ Użyty termin *holokottinos* oznacza właśnie solida. Kwota jest fantastycznie wysoka, zwłaszcza jak na możliwości człowieka, o którym wiemy, że mieszka sam, bez służby.

⁴⁰ Menas, używając liczby mnogiej, wskazuje chyba na siebie i na zabitego człowieka.

⁴¹ *ΔΙΚΑΙΟΣ*. W oryginale „sprawiedliwy” odnosi się do samego Menasa.

⁴² W toku przekazu wypadł „Syn”, który oczywiście powinien wystąpić w formule trynitarniej.

moc przez wzywianie jej imienia – wróć do życia, połącz⁴³ wszystkie swe członki i powiedz temu człowiekowi, kim ja jestem”⁴⁴.

Członki od razu złączyły się solidnie jeden z drugim zgodnie ze swym układem, (a Izauryjczyk) powstał żywy. Upadł na ziemię przed obliczem aniołów i apy Menasa, mówiąc: „Mój panie, apo Menasie! Dobrze się będzie działo temu, kto udaje się do twego sanktuarium”.

Zaraz też (apa Menas) pobłogosławił im i oddalił się do nieba⁴⁵ wraz ze swymi aniołami, a chmura światła zakryła ich. Powiedzieli mu: „Nie zapominaj o obietnicy, którą złożyłeś”. (21b) Wówczas człowiek, który zobaczył ten wielki cud, który miał miejsce, powstał od razu i poszedł do swego domu. Wziął wór ze złotem, a także sakiewkę ze złotem, która należała do człowieka wskrzeszonego do życia. Ruszyli obaj w drogę aż weszli do sanktuarium świętego apy Menasa i tam zostawili (złoto), oddając chwałę Bogu, który czyni takie cuda przez swych świętych. Jemu chwała na wieki wieków. Amen.

4. (Eutropiusz i srebrne misy)⁴⁶

Zdarzyło się też, że w mieście Rakote był (pewien) bogacz o imieniu Eutropiusz. Usłyszał o budowie martyrium świętego apy Menasa i rzekł w swym sercu: „Zrobię (22a) dwie misy ze srebra i jedną z nich dam (do) sanktuarium apy Menasa. Sam zaś będę jadł z drugiej do dnia mojej śmierci”. Eutropiusz przywołał więc do swego domu złotnika⁴⁷ i rzekł mu: „Idź i weź sobie wszystkie przedmioty ze srebra, i zużyj je na dwie misy. Nie rób jednej z nich lepszej niż druga. Wypisz imię apy Menasa na jednej z nich, a moje własne imię wypisz na drugiej”.

Rzekł mu rzemieślnik: „Daj mi (te przedmioty)”. Wziął je, poszedł do domu i wykonał dwie misy. Przyniósł je bogaczowi i rzekł mu: „Na której z nich chcesz, abym wypisał twoje imię? Na tej ładniejszej czy na tej brzydszej?”. Odrzekł mu: „Wypisz imię (22b) apy Menasa na tej brzydszej, na tej ładniejszej zaś wypisz moje imię, abym jadał na niej do dnia mojej śmierci. Ją także przekażę sanktuarium apy Menasa”⁴⁸.

⁴³ Dosł. „skompletuj”.

⁴⁴ Wskrzeszony obwieszcza zabójcy tożsamość apy Menasa w sposób pośredni.

⁴⁵ Dosł. „w górę”.

⁴⁶ BHG 1258: „O człowieku, który ślubował misę”.

⁴⁷ Dosł. „rzemieślnik pracujący ze srebrem”.

⁴⁸ Zapewne w zapisie testamentowym.

(Złotnik) uczynił wedle jego życzenia, wziął swą zapłatę i odszedł do swego domu.

Po kilku dniach (Eutropiusz) wraz ze swymi sługami poszedł na wybrzeże i wsiadł do łodzi, aby udać się do martyrium apy Menasa i złożyć mu ślubowany (dar), a jeść z drugiej (misy) aż do dnia swej śmierci, a (potem) ją także dać apie Menasowi. Kiedy jeszcze był na statku, nadszedł czas śniadania⁴⁹. Służący chłopiec przygotował miejsce, w którym jego pan miał jeść. Sługa przyniósł misę dla swego pana, aby nałożyć (23a) jedzenie. Kiedy (Eutropiusz) skończył jeść, sługa wziął misę, aby umyć ją w wodzie. A oto wielki podmuch wiatru zstąpił na wody jeziora i na statek. Wszyscy na statku zadrżeli. Służący chłopiec przestraszył się, a misa wypadła z jego rąk do jeziora. Kiedy zobaczył, że misa wypadła z jego ręki do wody, on także skoczył, mówiąc: „Lepiej jest dla mnie umrzeć, niż gdyby mój pan uśmiercił mnie na torturach – miłuje bowiem tę misę bardziej niż całe swe bogactwo”.

Kiedy jego pan zobaczył, co się stało, bardzo się zasmucił. Rozdarł swe szaty i głośno zawołał (23b): „Biada mi bardziej niż każdemu innemu człowiekowi. Zgrzeszyłem bardziej niż inni, umiłowałem bowiem⁵⁰ tę piękną misę bardziej niż tę (drugą). Ślubowałem bowiem uczciwie, darowałem jednak nieuczciwie. Z powodu moich grzechów utraciłem misę i utraciłem również mojego sługę. Cóż uczynię? Utraciłem jedno i drugie. Biada mi, kiedy wielu ludzi usłyszy, że poszedłem, aby złożyć ślubowany dar w sanktuarium, a straciłem także mego sługę, który sam sobie zgotował śmierć. Oh, gdybym tylko wiedział o tym, wykonałbym trzy misy – dwie srebrne i jedną złotą – i darował je sanktuarium apy Menasa, aby to nieszczęście⁵¹ i przekleństwo nie spadło na mnie! (24a) Albo gdybym tylko znalazł ciało tego chłopca, pogrzebałbym je własnymi rękami i znalazłbym nieco pocieszenia. A jeśli tak się zdarzy, to oddam moją misę, nie licząc innych wielkich darów, które dam za mego sługę i (za) występki, który popełniłem, biorąc (sobie) lepszą (misę), a dając gorszą”. Kiedy zaś mówił w swym sercu te słowa, płynęli (dalej).

Następnie zaś, kiedy zbliżali się do brzegu, aby zacumować, Eutropiusz przyglądał się tej i tamtej stronie wybrzeża, myśląc, że może fale jeziora wyrzucą chłopca na brzeg. Żeglarze zaś powiedzieli mu: „Rozum⁵² cię opuścił! Po tym, jak przepłynąłeś jeden dzień (drogi), mówisz, że fale wy-

⁴⁹ Gr. ἄριστον.

⁵⁰ Dosł. „powierzyłem me serce”.

⁵¹ Dosł. „ta sprawa”. Bacot: „cette malheureuse affaire”.

⁵² Dosł. „serce”.

rzuciły go na brzeg”. On zaś (24b) im powiedział: „Wierzę Bogu i świętemu apie Menasowi, że zobaczę ciało (sługi) raz jeszcze”.

Gdy jeszcze to mówił, oto nadszedł młody sługa, dźwigając misę na swych ramionach. Szedł i patrzył na łodzie, aby rozpoznać łódź swego pana. Gdy tylko Eutropiusz go zobaczył rozglądającego się po wszystkich łodziach, podnieśli się od razu także marynarze i rzucili kotwicę⁵³ na brzeg, (a) młody sługa trzymał linę, aż łódź zacumowała. Kiedy łódź zbliżyła się do brzegu, Eutropiusz natychmiast objął (sługę) i ucałował go. Powiedział mu: „Mój ukochany synu, powstałeś z wód śmierci, (teraz) ja oddaję całe me bogactwo (25a) świętemu męczennikowi, a nie jestem godzien wielkiej łaski, jaką mi uczynił potężny żołnierz, święty apa Menas. Niech będą błogosławieni wszyscy męczennicy! Ach, mój synu, co działo się z tobą w jeziorze, póki nie ocalałeś i nie przyszedłeś w to miejsce?”.

Sługa zaś rzekł mu: „W chwili, kiedy srebrna misa wypadła z moich rąk do jeziora, zaraz (sobie) powiedziałem: «Lepiej by mi było, gdybym sam zadał sobie śmierć. Wiem bowiem, że ta misa jest bliższa twojemu

⁵³ Gr. μονόβολος (dosł. „z jedną wypustką”). Ten rzadki w literaturze termin techniczny słowniki języka greckiego oddają jako kotwicę (LSJ, także Bacot ma *l'ancre*). Znaczenie „kotwica” wydaje się jednak zależeć wyłącznie od *Leksykonu* Hezychiusza χ679, gdzie czytamy „ἄγκυρα μονόβολος”. Kotwicę, którą można by nazwać „monobolos”, trudno wypatrzeć wśród licznych typów kotwic antycznych, które wlicza i ilustruje: G. Kapitän, *Ancient anchors – technology and classification*, „The International Journal of Nautical Archaeology and Underwater Exploration” 13 (1984) s. 33-44. Ponieważ w cudzie mowa jest o rzucaniu na brzeg, chodzić tu musi nie o ciężką kotwicę kamienną czy metalową spuszczaną ze statku, ale o rodzaj lekkiej kotwicy czy też cumy z obciążnikiem, którą można było rzucać ręcznie. Termin pojawia się w papiirusach i wydaje się oznaczać niewielką kotwiczkę używaną przede wszystkim w żegludze rzecznej. Zob. L. Casson, *Ships and seamanship in the ancient world*, Princeton 1986, s. 258 (zwł. przyp. 138). Słowo występuje w papiirusach, w których odnosi się bez wątpienia do żeglugi rzecznej: *P.Lond.* V 1714, l. 32 (570 rok, Antinoopolis) wymienia „ἄγκυρα ἤτοι μονόβολω”. Patrz też komentarz *ad loc.* Zob. także *SB VIII 9683* i komentarz: H. Zilliacus, *The stolen anchor*, „Arctos. Acta Philologica Fennica. Nova Series” 1 (1954) s. 199-208. Ponieważ jezioro Mareotis było płytkie i zamknięte, zapewne były używane na nim rozwiązania typowe dla żeglugi śródlądowej. Na stanowisku archeologicznym identyfikowanym jako Filoksenite (a w literaturze nazywanym najczęściej „Marea”) mamy cztery mola usypane z bloków kamiennych. Zob. K. Babraj, *The harbor jetties of Marea*, „Polish Archaeology in the Mediterranean” 22 (2013) s. 67-74. Prawdopodobnie kotwicę zarzucano na któreś z nich i być może blokowano w jakiś sposób. W trakcie ostatniego sezonu badań przy tzw. wschodnim nabrzeżu odkryto pozostałości dwóch kolumn, które mogą być interpretowane jako polery (dziękuję za tę informację Mariuszowi Gwiaździcie).

sercu niż całe twoje bogactwo». Wskoczyłem więc do jeziora. (Wówczas) podszedł ku mnie jakiś świetlisty człowiek, a dwóch aniołów szło z nim. Chwycił mnie. Owinął mnie swą świetlistą szatą z powodu niebezpiecznych wód i nie przestawał iść ze mną aż do momentu, kiedy mnie ujrzałeś. Następnie (25b) uniósł się⁵⁴ w górę na moich oczach”.

Eutropiusz kontynuował więc drogę wraz ze sługą, aby oddać chwałę Bogu, który czyni tak wielkie cuda, jak również jego świętym męczennikom, którzy cierpieli ze względu na jego czcigodne imię. Obaj spieszyli się, aby wejść do sanktuarium świętego apy Menasa. (Eutropiusz) darował (sanktuarium) dwie srebrne misy, a także sługę, aby ten zamiętał i podlewał aż do dnia jego⁵⁵ śmierci. (Następnie) poszedł do domu, oddając chwałę Bogu. Chwała mu na wieki wieków!

5. (O Sofii z Filoksenita)⁵⁶

Zdarzyło się też, że była w Filoksenita pewna bardzo bogata kobieta. Miała ona mnóstwo biżuterii (26a) od swych rodziców i swego męża. Miała na imię Sofia (i) nie miała dzieci. Pewnego razu usłyszała o sławie świętego apy Menasa, że powstaje dlań piękne (sanktuarium). Rzekła: „Pójdę i pomodłę się w sanktuarium apy Menasa, aby wspomniał na mnie przed Bogiem”. Podniosła się więc, by wyruszyć i pomodlić się w sanktuarium, mówiąc: „Nie mam dziecka, aby dziedziczyło po mnie. Jest zaś napisane: «przemija świat i jego żądze»⁵⁷. Co jest lepsze? Jaki jest zysk z tego, że żyję – ja, która jestem marna i podła – (z tego, że) noszę złoto, srebro i szaty? Ja, która umrę bez syna czy córki, tak że pamięć o mnie będzie pogrzebana w ziemi, a obcy będą po mnie (26b) dziedziczyć. Pójdę i zaniosę całą moją biżuterię oraz przedmioty ze złota i srebra. Zaniosę nieco⁵⁸ za jednym razem i daruję to sanktuarium świętego apy Menasa w intencji odkupienia moich grzechów. Może znajdzie miłosierdzie przed obliczem Boga w przyszłym eonie”.

Kobieta wzięła więc wszystkie swe ozdoby i poszła sama, ponieważ nikt nie wiedział o jej zamiarze. Szła tak sama aż dotarła na odległość mili

⁵⁴ Dosł. „oddalił się”.

⁵⁵ Niejasne, czy chodzi o dzień śmierci sługi czy Eutropiusza.

⁵⁶ BHG 259: „O bezpłodnej kobiecie”; Silvano – Varalda, *Per l'edizione*, s. 60: „O kobiecie zwanej Sofia”.

⁵⁷ 1J 2,17.

⁵⁸ ΟΥΚΟΥΙ ('nieco, mało') – tak w tekście, choć kontekst sugerowałby raczej „wszystko”.

od martyrium świętej Tekli⁵⁹. Kiedy szła sama przez pustynię, oto żołnierz konny ze straży drogowej⁶⁰ zbliżył się do niej, a był sam. Przyglądał się i zauważył, że kobieta idzie sama. Szatan (27a) wszedł w niego i wypełnił wszystkie jego członki. Zeskoczył z konia i porwał ją⁶¹. A była w tym momencie godzina szоста. Rzekł jej: „Dokąd idziesz?”. Kobieta zaś myślała, że zabierze jej to, co (ona) ma przy sobie. Rzekła mu: „Mój panie, idę do martyrium apy Menasa, aby tam się modlić.” Rzecze jej żołnierz: „Oto nie ma nikogo w tym miejscu. Połóż się, abym z tobą obcował”⁶². Ona zaś powiedziała mu: „Mój panie i mój synu, nie czyń mi tego, co rzekłeś, ponieważ wyszłam z mojego domu i idę do domu Boga. Na święte sanktuarium! Odkąd wyszłam z łona mej matki nie poznał mnie żaden (inny) mężczyzna, jak tylko mój mąż, z którym się połączyłam za sprawą Boga⁶³. (27b) Teraz zaś nie czyń mi tego zła, nie obciążaj się grzechem i nie upadaj przed Bogiem. A do tego dam (ci), mój panie, nawet dwa solidy⁶⁴, tylko nie zbrukaj mnie”.

Żołnierz zaś nie chciał jej słuchać, ponieważ Szatan wypełnił wszystkie jego członki. Kobieta rzekła więc w swym sercu: „Boże świętego apy Menasa, Ty wiesz, że nie chcę tej nieczystości, lecz niech się dzieje wedle tego, co się Tobie, mój Panie, podoba”. Żołnierz zaś chciał ją zbrukać.

⁵⁹ Poza tą jedną wzmianką nie mamy żadnych informacji o sanktuarium św. Tekli w okolicach Abu Mina. Święta Tekla jest natomiast często łączona ze św. Menasem na ampulkach pochodzących z sanktuarium świętego, co mogłoby wskazywać na lokalny kult. Czy jednak faktycznie odbywający się w odrębnej lokalizacji, trudno powiedzieć. Na temat związku św. Tekli ze św. Menasem: S.J. Davis, *The Cult of Saint Thecla. A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*, Oxford 2001, s. 120-133. Nawet jeśli faktycznie w okolicach Abu Mina znajdowało się jakieś miejsce kultu św. Tekli, to określenie „martyrium” jest niewłaściwe, relikwie św. Tekli przechowywano bowiem w sławnym sanktuarium w Seleucji Izauryjskiej w Azji Mniejszej. W tekście greckim (Pomjalovskij, *Žitie*, s. 69) mamy *vaoc̄*.

⁶⁰ *Enkomium ku czci św. Menasa* podaje, że cesarz Zenon (panował 474-491) wydzielił garnizon 1200 żołnierzy, którzy mieli strzec cały rejon Mareotis, a także szlak pielgrzymi przed nomadami. Zob. Drescher, *Apa Mena*, s. 69 (tekst), 147 (przekład). Na temat żołnierzy strzegących dróg przez pustynię, zob. M. Paprocki, *Roads in the Deserts of Roman Egypt: Analysis, Atlas, Commentary*, Oxford 2019. Żołnierz konny, którego wspomina cud, najpewniej należał do wojsk pomocniczych (*auxilia*), które zwykle delegowano do patrolowania szlaków pustynnych.

⁶¹ **αυτοβυ εβολ ει πεστο**. Bacot: „Il descendit de cheval”.

⁶² **καατ ταυωπε nm̄ me**. Bacot: „Laisse-moi être avec toi”. Czasownik *kō* dopuszcza oba przekłady.

⁶³ Tzn. „w małżeństwie”.

⁶⁴ Dosł. „do dwóch solidów”.

Przywiązał więc lejce⁶⁵ konia do swej stopy. Chwycił jej rękę, aby zrealizować swą nieprawość na kobiecie.

W tym właśnie momencie nadjechał na swym duchowym koniu (28a) święty męczennik apa Menas. Wyrwał kobietę z ręki oprawcy i posadził ją na żołnierskiego konia, który tam stał, ażeby zabrał ją do jego sanktuarium, aby każdy mógł ją zobaczyć. Koń znarowił się przeciw (żołnierzowi?), jakby chciał go zabić⁶⁶ i powiózł kobietę całą i zdrową aż pod drzwi martyrium. Ona zeskoczyła z konia cała zdrowa⁶⁷, oddała z wielką radością swój zastaw⁶⁸ sanktuarium tego świętego (tj. Menasa).

Żołnierz zaś, kiedy jego serce uspokoiło się nieco, oddał konia do sanktuarium świętego męczennika Chrystusa, aby ten tam pozostał i dostarczał wodę do cysterny⁶⁹ sanktuarium aż do dnia swej śmierci⁷⁰. I nie zwrócił się ku grzechowi ani razu (28b) przez wszystkie dni swego życia. Znosił liczne błagania i modlitwy⁷¹ do Boga, aby On mu błogosławił, a także jego

⁶⁵ Gr. χαλινός – termin najczęściej tłumaczony jako uzda bądź wędziło (LSJ: „bit”, Middle SJ: „bit”, „bridle”; Bacot: „le mors”), skoro jednak żołnierz mógł je sobie przywiązać do nogi, musi tu chodzić o lejce („reins”, „les rênes”), co zresztą wprost podaje Suda χ23: „χαλινός: τὸ ἵνιον”, τὸ ἵνιον zaś to właśnie lejce (LSJ).

⁶⁶ Bez wątpienia mamy tutaj do czynienia ze zniekształceniem i (prawdopodobnie) utratą części pierwotnej narracji w toku przekazu. Tekst grecki w wydaniu Silvano i Varaldy (*Per l'edizione*, s. 60) podaje: „Święty zaś, chwyciwszy lejce końskie, pociągnął je bardzo mocno. Stopa żołnierza była zaś (doń) przywiązana. Koń w pędzie włókł po ziemi swego pana, póki nie dotarł do przybytku świętego i przesławnego męczennika Menasa” (τὸν δὲ χαλινὸν τοῦ ἵππου κρατήσας ὁ ἅγιος ἔσυρεν αὐτὸν μετὰ δυνάμεως πολλῆς· ἦν δὲ ὁ ποῦς τοῦ στρατιώτου δεδεμένος καὶ τρέχων ὁ ἵππος ἔσυρεν ἐπὶ τὴν γῆν τοῦ κυρίου αὐτοῦ ἕως οὗ ἔφθασεν εἰς τὸν ναὸν τοῦ ἁγίου καὶ πανενδόξου μάρτυρος Μηνᾶ) – tł. własne.

⁶⁷ **EN OYOUSAI**. Dosł. „w zdrowiu”, ale można tłumaczyć też „ocalona”.

⁶⁸ Gr. ἐνέχυρον. Bacot przekłada „ses biens”, termin ma jednak znaczenie techniczne (‘zastaw, rękojmia, gwarancja’). Zob. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. 2, Warszawa, 1960, s. 139 (s.v.). W takim znaczeniu występuje pospolicie w dokumentach koptyjskich. Zob. Förster, *Wörterbuch*, s. 260-261 (s.v.). Prawdopodobnie mamy tu do czynienia z przenośnią: Sofia daje swe dobra jako zastaw pod życie wieczne.

⁶⁹ Gr. κρήνη. Chodzi zapewne o napędzanie kieratem koła wodnego (arab. *sakija*), które umożliwiało wydobywanie wody z podziemnych cystern gromadzących wodę deszczową i znajdujących się pod budynkami sanktuarium. W regionie Abu Mina brakowało płytko położonych wód gruntowych, stąd większość użytkowanej wody to deszczówka gromadzona w podziemnych cysternach. Zob. J. Kościuk, *Wczesnośredniowieczna osada w Abû Minâ*, Wrocław 2009, s. 28-29, 77; P. Grossmann, *The Pilgrimage Center of Abû Minâ*, w: *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, red. D. Frankfurter, Leiden 1998, s. 292. Na temat *sakija* w „Marei”, zob. Szymańska – Babraj, *The ancient port*, s. 27.

⁷⁰ Raczej śmierci konia niż żołnierza.

⁷¹ Dosł. „czynił wielkie błagania i wielkie modlitwy”.

sługa męczennik apa Menas, uwieńczony⁷² bohater, a także inni święci męczennicy, na wieki wieków, amen.

Oto moi umiłowani opowiemy wam dzieła i cuda⁷³, które stały się poprzez świętego apę Menasa, prawdziwego żołnierza Jezusa Chrystusa. Chwała Bogu Ojcu i jego świętemu męczennikowi na wieki, amen⁷⁴.

Cud 6. (O Hebrajczyku i chrześcijaninie)⁷⁵

Był w mieście Rakote pewien Hebrajczyk. Mieszkał w pobliżu pewnego chrześcijanina. Hebrajczyk był zaś kupcem mieszkającym w pobliżu domu chrześcijanina i (29a) był jego przyjacielem. Za każdym razem, kiedy Hebrajczyk szedł w obce strony, aby handlować po kraju, bał się, aby go nie złupili zbójcy. Znosił zatem cały swój majątek i zostawiał go u chrześcijanina, póki sam nie wróci z dalekich stron – o ile w ogóle wróci. Zwykł dawać wielki podarunek domowi chrześcijanina, a zabierał to, co powierzył, w nienaruszonym stanie.

Hebrajczyk w ten sposób czynił sześć czy siedem razy, po czym diabeł – który nienawidzi tego, co dobre – napełnił serce chrześcijanina. Rzekł on do swej żony tymi słowami: „Moja siostrze, aż dotąd strzeżemy majątku tego obcego Żyda⁷⁶. Kiedy przychodził, za każdym razem oddawaliśmy mu (29b) depozyt, który zostawił u nas, choć jest wrogiem Boga – co zaś do nas samych, to my jesteśmy chrześcijanami. Bądź ze mną zgodna, siostrze. Tym razem posłuchaj mnie. Ponieważ ludzie nie wiedzą, że umówiliśmy się z nim w tej sprawie, jeśli tym razem wróci z obcych stron i zapyta

⁷² Wieńcem męczeństwa.

⁷³ **ΝΒΟΜ ΜΝ ΞΕΥΠΗΡΕ ΝΒΟΜ.** To dosłownie „moce”, można by więc tłumaczyć „dzieła mocy”.

⁷⁴ Zdanie to dowodzi, że kolekcja z rękopisu IFAO powstała z mniejszych całości. Jest to bowiem najwyraźniej wstęp do zbioru cudów (zwróćmy uwagę na futurum). Nie wiemy, czy kompilacja jest dziełem kopisty kodeksu IFAO czy powstała na wcześniejszych etapach przekazu.

⁷⁵ Szczegółową analizę językową i historyczną koptojskich, greckich i arabskich wersji tego cudu zawarłem w artykule: P. Piwowarczyk, *Cud św. Menasa „O Żydzie i chrześcijaninie” w świetle redakcji koptojskich, greckich i arabskich*, w: *Scripta Classica*, red. P. Matusiak (w przygotowaniu).

⁷⁶ **ΕΝΡΟΕΙΣ ΕΠΑΛΛΟΤΡΙΟΝ ΜΠΕΙΡΩΜΕ ΝΕΙΟΥΔΑΙ ΝΑΥ.** Dosł. „strzeżemy dla niego tego obcego Żyda”, ale mamy tu na pewno do czynienia z pomyłką skryby i pominięciem wyrazu. Idziemy za przekładem Devosa, który tłumaczy „gardons-nous pour lui la propriété de cet homme juif”.

o swój depozyt, powiedzmy mu: «Nic u nas nie zostawiłeś», tak aby jego bogactwo zostało dla nas i naszych dzieci. Bóg bowiem miłuje nas i nasze dzieci bardziej niż tego bezbożnego Hebrajczyka. Co do nas, to my właśnie jesteśmy chrześcijanami. Moja siostrze, zgódź się więc tylko ze mną i nie sprzeciwiaj się memu zamiarowi». Żona zaś zgodziła się z nim i myślała tak samo o tym, (30a) co jej powiedział.

Po kilku dniach Hebrajczyk wrócił z obcych stron. Zgodnie ze swym zwyczajem posłał mały podarek do domu chrześcijanina, a kiedy chrześcijanin przyjmował go, śmiał się w swym sercu z Hebrajczyka: „Wezmę i inne jego podarki, które mi posłał i przejem je. A zatem jeśli zapyta o swą własność, nic mu nie dam”.

Hebrajczyk zaś wstał wczesnym rankiem, poszedł do domu chrześcijanina, pozdrowił go i poprosił go tymi słowami: „Bądź łaskaw dać mi mój mały depozyt, który u ciebie pozostawiłem, mój bracie”. Chrześcijanin zaś wyparł się, mówiąc: „Nic mi nie dałeś i nie wiem wcale, o czym ty mówisz”. Kiedy zaś oni kontynuowali (30b) spór jeden z drugim i kiedy wielki tłum zebrał się w mieście wokół nich, chrześcijanin zaczął bardzo poniżać i znieważać Hebrajczyka.

Hebrajczyk jednak z mocną wiarą rzekł: „Słyszałem o sławie apy Menasa, do którego sanktuarium wy chrześcijanie chętnie się udajecie i którego czcicie. Słyszałem, że jest potężny i że ma on zwyczaj odpłacać za fałszywe przysięgi (składane) w jego sanktuarium. Nuże, chodźmy do jego sanktuarium i przysięgnij mi, że nic z mojej własności nie powierzyłem tobie, a ja pogodzę się z tobą”.

Chrześcijanin zaś rzekł: „Ależ nie wpuszcza się wcale (31a) Hebrajczyków takich jak ty do kościoła chrześcijańskiego”. Hebrajczyk zaś, mając silną wiarę i serce pełne dobra, rzekł: „Ja wiem, że mnie nie wolno wejść, zwykle jednak stoję w oddaleniu”. Wstąpił (ty) na schody (?) twego sanktuarium (i) przysięgnij mi na moc twego świętego męczennika – wierzę bowiem, że jego moc wypełnia każde miejsce – a ja ze swej strony pogodzę się z tobą”. Jeśli zaś idzie o chrześcijanina, to diabeł wypełnił jego serce. Wzgardził on mocą świętego ojca Menasa ze względu na pieniądze, które giną.

W kolejny dzień (?) obaj ruszyli razem i poszli do sanktuarium apy Menasa. Hebrajczyk padał usilnie do stóp chrześcijanina, błagając go (31b) tymi słowami: „Mój bracie, weź sobie, czego pragniesz, daj mi to, co zostanie. Tylko nie przysięgaj mi na moc twego męczennika, aby cię nie spotkało coś złego”.

Chrześcijanin zaś go nie posłuchał, lecz zuchwał i bez bojaźni urósł w butę. Wszedł na stopnie (sanktuarium) świętego apy Menasa, podczas gdy

Hebrajczyk stał w portyku zewnętrznym poza sanktuarium. (Chrześcijanin) przysiągł: „Na moc świętego apy Menasa, na jego cierpienia, które przyjął, i na cuda, które objawił, nigdy nie powierzyłeś mi nic ze swojego (majątku)”. Hebrajczyk myślał w swym sercu, że święty apa Menas odpłaci mu od razu na miejscu. (32a) Nie znał cierpliwości Boga chrześcijan – że ten zwykle bardzo zwleka, aż odpłaci człowiekowi.

Gdy chrześcijanin mu przysiągł, wynajął osła, aby wiozł jego bagaż oraz by móc go dosiąść. Hebrajczyk wynajął innego (osła), wsiadł na niego i pojechali razem.

Gdy się oddalili na trzy mile od grobowca świętego apy Menasa, osioł chrześcijanina spłoszył się, rzucił nim i podeptał go, (gdy leżał) na ziemi. Pierścień (chrześcijanina) spadł z jego palca. Szukał go na ziemi, wysiłał się, chodząc wkoło, (lecz) nie znalazł go. Pomyślał więc: „To jest odpłata za moją przysięgę, którą zwykł wymierzać apa Menas”. Następnie dosiadł ponownie osła (i) (32b) pojechał, myśląc: „Unieważniłem fałszywą przysięgę”.

Jechali teraz razem z Hebrajczykiem, dotarli do Filoksenita (i) weszli na rynek. Następnie Hebrajczyk kupił to, co zwykle jadał, i chrześcijanin kupił to, co zwykle jadał. Potem zatrzymali się w tym samym miejscu.

Żyd płakał: „Och, dlaczego uwierzyłem apie Menasowi, skoro nie objawia swojej mocy? Gdybym nie kazał przysięgać (chrześcijaninowi), po pewnym czasie przyniósłbym (?)⁷⁷ i trochę otrzymał (z powrotem). Cóż za przemoc! On wziął cały mój trud”.

Siedzieli więc obaj ponurzy. Chrześcijanin płakał, że przysiągł fałszywie, Hebrajczyk zaś nie miał żadnej pociechy, mówiąc [*rękopis urywa się w tym miejscu*]

Z języka koptyjskiego przełożył,
wstępem poprzedził i przypisami opatrzył
Przemysław Piwowarczyk⁷⁸

⁷⁷ $\text{JNA}(\epsilon)\text{NEE}(\cdot)\text{NAC}$ Zepsucie tekstu oraz niewielka lakuna powodują, że rozumienie tej frazy jest niepewne. Devos w ogóle nie tłumaczy tego miejsca.

⁷⁸ Dr Przemysław Piwowarczyk, adiunkt na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; email: przemyslaw.piwowarczyk@us.edu.pl; ORCID 0000-0002-5812-6672.

[Hermes Trismegistos]¹ O tym, że żaden z bytów nie ginie, lecz w błędzie są ci, którzy mówią, że przemiany są „zniszczeniem” i „śmiercią”² (Corpus Hermeticum VIII)

1. Wstęp

1.1. Próba datacji tekstu

W. Scott wskazuje prawdopodobny czas powstania *Corpus Hermeticum* VIII (dalej: *CH* VIII) na przedział między 150 a 300 rokiem po Chrystusie³. Argumentacja Scotta opiera się między innymi na filozoficznych zapożyczeniach występujących w tekście (pochodzących raczej z późniejszych faz platonizmu i stoicyzmu), które nie mogą przekraczać I wieku przed Chrystusem, oraz na *terminus ante quem* całego zbioru *Corpus Hermeticum*, który nie przekracza III wieku po Chrystusie. Szczegółowe przesłanki tekstowe (a więc paralele z twórczością Hermogena i Metodego z Olimpu) zawężają tę datację do wieków pochrystusowych, a motyw porównania

¹ Tekst anonimowy, konwencjonalnie przypisywany fikcyjnej postaci Hermesa Trismegistosa.

² Versio Latina: *Quod nihil eorum que sunt interit sed mutationes decepti homines interitus nominant ad Tatium*. W wybranych przypadkach zamieszczono w komentarzu także pierwszą łacińską translację z XV wieku autorstwa Marsilia Ficina – tu i dalej: versio Latina – celem porównawczym. Każdorazowo versio Latina podano tu w formie gramatycznie niezmienionej, tzn. takiej, w jakiej występuje w zdaniu łacińskim. Versio Latina podano za jej pierwszym i jedynym wydaniem krytycznym z 2011 roku: *Mercurii Trismegisti Pimander sive De potestate et sapientia Dei*, ed. M. Campanelli, Torino 2011.

³ *Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus*, t. 2: *Notes on the Corpus Hermeticum*, ed. W. Scott, Boston 1985, s. 190.

świata (gr. *kosmos*; łac. *mundus*) z jaskinią prowadzi badacza ponadto do czasów i twórczości Numeniusa, Croniusa i Porfiriusza⁴.

1.2. Wpływy zewnętrzne

Przewijająca się przez utwór ósmy (a także występująca np. w *CH XII*) teza o braku całkowitej anihilacji wśród bytów stworzonych (zob. też niżej *Zarys treści*) związana jest z motywem o tej samej treści pochodzącym od Eurypidesa (*Chrysippus*, frg. 836⁵: „[...] to, co z ziemi zrodzone, do ziemi wraca, | to zaś, co z powietrznego nasienia zrodzone, | ponownie powróciło na niebiański firmament. | Nic spośród stworzonych bytów wszak nie umiera, | oddzielone zaś jedno od drugiego | stworzyło inną postać” – tł. własne), który zaczerpnął tę myśl od Anaksagorasa (frg. 17⁶: „Grecy niesłusznie mówią o <powstawaniu> i <ginięciu>. Żadna bowiem rzecz nie powstaje ani nie ginie, lecz następuje mieszanie się i rozdzielanie od rzeczy istniejących. I tak słusznie nazywaliby powstawanie <mieszaniem> i ginięcie <rozdzielaniem>” – tł. własne). Passus Eurypidesa został przełożony na łacinę przez Lukrecjusza (*De rerum natura* 2, 999-1009)⁷ i przez Witruwiusza (*De architectura* 8, 1)⁸, a zapożyczony – w całości lub we fragmentarycznej postaci – chociażby także przez Filona z Aleksandrii (*Legis allegoriae* 1, 3, 7; *De incorruptione mundi*, c. 2, 6, 27), Aecjusza (*Doksografia*), Heraklita (*Allegoriae Homericae* 22), Marka Aureliusza

⁴ Zob. *Hermetica*, t. 2, ed. Scott, s. 190.

⁵ Podaję za: *Hermetica*, t. 2, ed. Scott, s. 189.

⁶ Podaję za: *Hermetica*, t. 2, ed. Scott, s. 189, przyp. 1.

⁷ „Ona [matka ziemia], co z siebie dała, z powrotem w siebie przyjmie, | To zaś, co z krańców nieba zesłane było na dół, | Znowu powraca w niebo, nie zostawiając śladu. | Śmierci dłoń nieułekła, gdy niszczy wszystkie rzeczy, | Ciałka rozprzega tylko, ale ich nie niweczy, | Jedne dodaje drugim i sprawia tem mieszaniem, | Że się przekształca wszystko, nic w miejscu nie ostanie; | Zmysły, barwy przychodzą, a potem z nagłą giną – | Przez co rozumieć możesz, jak ważną jest przyczyną, | Jak się zarodki rzeczy, z jakimi, w jakim zbiorze | Zejdą i jakie ruchy wśród nich założyć możesz?” (tł. E. Szymański).

⁸ „Eurypides, uczeń Anaksagorasa, zwany przez Ateńczyków filozofem sceny, uznał za początek wszechrzeczy powietrze i ziemię, twierdząc, że ziemia, zapłodniona przez deszcze spadające z niebios, zrodziła ludzi i wszystkie żywe twory świata; że cokolwiek zrodziło się z ziemi, pod wpływem czasu rozpada się i do ziemi powraca, a wszystko, co zrodzone z powietrza, znów do niego dąży i nic nie ginie, lecz zmienione jedynie wskutek rozpadu wraca do stanu pierwotnego” (tł. K. Kumaniecki).

(7, 50) i Klemensa Aleksandryjskiego (*Stromata* 6, 24)⁹. Scott sugeruje, że dalsze filozoficzne dywagacje w utworze związane są z platonizmem oraz stoicyzmem: w przedstawieniu koncepcji Boga inteligibilnego, pozaświatowego autor *CH VIII* wydaje się być platonikiem, podobnie gdy wskazuje na relacje między Bogiem a światem i w opisie aktu tworzenia, mógł bazować na *Timajosie*. Analogicznie przy opisie świata jako boskiego bytu (boga) – także można mieć na uwadze proveniencję związaną z tymże dialogiem (zob. *Timajos* 92C). Koncepcja bezładnej materii w *CH VIII* może mieć także korzenie platońskie, jednakże podział materii na tę podporządkowaną woli Boga i nie wykazuje powiązanie raczej z późniejszą formą platońskiej doktryny hylicznej. Porównanie świata do jaskini może być w *CH VIII* adaptacją treści autorów z pierwszych wieków naszej ery, np. Numeniusa lub innych platoników. Pod względem przedstawienia relacji między człowiekiem a światem *CH VIII* wykazuje natomiast kontakty ze stoicyzmem. Scott na poparcie swojej teorii przytacza argumentację leksykalną. Słowa takie, jak *sympatheia* ('pokrewieństwo'), *apokatastasis* ('powrót do poprzedniego miejsca/położenia'), *poion* ('jakość') czy *poiotēs* ('właściwość/przymiot') mogą bowiem pochodzić w *CH VIII* ze źródeł stoickich. Autor *CH VIII* zdaniem Scotta najwyraźniej nie optował za platońską teorią „kontynuacji egzystencji” jednostki odseparowanej od ciała po jego rozpadzie, a przedstawione w utworze stanowisko w tej sprawie bardziej zbliżone jest ewentualnie do poglądów Epikteta¹⁰.

1.3. Forma utworu

CH VIII jest niewielkim utworem składającym się łącznie z pięciu pasusów. Tekst skomponowany jest w formie dialogu, w którym rozmówcami są mistrz/nauczyciel (Hermes Trismegistos)¹¹ i uczeń (o imieniu Tat, zwany w tekście „dzieckiem” czy też „synem”; gr. *teknon*, łac. *filius*)¹²,

⁹ Zob. także: *Hermetica*, t. 2, ed. Scott, s. 189.

¹⁰ Zob. *Hermetica*, t. 2, ed. Scott, s. 189-190.

¹¹ Wskazuje na to tytuł według edycji Scotta zaczynający się od słów „Hermesa Trismegistosa (mowa) (*Hermou tou trismegistou*). Zob. *Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus*, t. 1, ed. i tł. W. Scott, Boston 1985, s. 175.

¹² W tekście greckim nie ma wzmianki o imieniu młodszego interlokutora, podaje nam je natomiast piętnastowieczny przekład łaciński w samym tytule kończącym się: [...] *ad Tatium*. Należy jednakowoż nadmienić, że nie wszystkie kodeksy zawierające łacińską

który w utworze wypowiada się tylko raz. Wydawcy i tłumacze (zwłaszcza A.D. Nock i A.-J. Festugière)¹³ mówią w kontekście gatunku *CH VIII* o *diatrybie* (zestawiając utwór ósmy pod tym względem także z *CH II* oraz *CH IX*). Szeroką definicję diatryby jako gatunku podaje J. Schnayder, według którego diatryba była wyrazem kontaktu ucznia z nauczycielem (z tym że starożytni nie oznaczali tą nazwą kazań na tematy etyczne, co dziś zaliczane jest do tego gatunku literackiego), rodzajem filozofii moralizatorskiej kryjącej się pod płaszczkiem retoryki, łatwo wpadającej w ton patetyczny (moralizując i piętnując ludzką głupotę, ganiąc i ośmieszając). Forma diatryby miała ustalić się w deklamacjach szkolnych, a wywodzi się z dialogu dlatego, że deklamator zamiast dwóch interlokutorów wprowadza do tekstu siebie i fikcyjnego przeciwnika, gdzie następnie wywiązywała się *logomachia* (walka słowna). Diatryba staje się więc uboczną formą dialogu przemienionego w deklamację. Forma dialogu jest w przypadku diatryby uzasadniona względami tylko stylistycznymi, a nie rzeczowymi, oraz służy do ożywienia i spopularyzowania treści. Diatryba stanowi istotny element moralizatorskiej literatury antyku pogańskiego, np. w twórczości Biona, Muzoniusza, Epikteta, znanej niejednokrotnie nie bezpośrednio, ale dzięki zachowanym cytatom czy notatkom u innych autorów, jak i chrześcijańskiego, gdyż wpływ pogańskiej diatryby wykazano w tekstach biblijnych (Nowy Testament), u Klemensa Aleksandryjskiego (który miał przejść pokazne partie z Muzoniusza), u Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nazjanzu i wielu innych¹⁴. A.-J. Festugière widzi w *CH VIII* (oraz *CH II* i *IX*) właśnie formę diatryby, wskazując na przesłankę filozoficzną jako

translację *CH VIII* odnotowują zakończenie tytułu *ad Tatium*. Zob. *Mercurii Trismegisti Pimander*, ed. M. Campanelli, s. 49 i aparat krytyczny.

¹³ Zob. Hermès Trismégiste. *Corpus Hermeticum*, t. 1, ed. A.D. Nock – A.-J. Festugière, Paris 2011, s. 86. Por. *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English translation with notes and introduction*, tł. B. Copenhaver, Cambridge 1992, s. 148.

¹⁴ *Słownik rodzajów i gatunków literackich*, red. G. Gazda, Warszawa 2012, s.v. „diatryba”, s. 214-217. Należy zwrócić uwagę, że nie wszyscy badacze byli pozytywnie nastawieni do wprowadzenia na arenę historii literatury greckiej pojęcia diatryby oraz formalnego i treściowego jej wyodrębnienia jako gatunku, czego dokonał Hermann Usener (XIX wiek), dając jednocześnie początek badaniom wykrywającym elementy diatryby w piśmiennictwie greckim aż po kazania chrześcijańskie. Według późniejszych znawców tematu (np. Karl Münscher) należy być ostrożnym w posługiwaniu się terminem „diatryba”, ponieważ nie jest on możliwy do konkretnego zdefiniowania czy odseparowania od innych gatunków literackich. Zob. *Słownik rodzajów i gatunków literackich*, s. 214-215.

bazę pod etyczne i teologiczne wnioski¹⁵. Dostrzega pewne analogie pod względem formy między *CH VIII*, jak i *CH II* czy *CH IX* a diatrybą¹⁶, która częstokroć zaczyna się powszechnie przyjętą prawdą o charakterze filozoficznym, skąd autor przechodzi następnie do konsekwencji dla praktyki moralnej (*conséquences pour la pratique morale*)¹⁷.

1.4. Zarys treści

Wątkiem nadrzędnym utworu jest kwestia pojmowania „śmierci” (gr. *thanatos*, łac. *mors*). Utwór zasadniczo można podzielić na dwie części, gdzie jedna (cap. 1) wskazuje na prawdę ogólną w postaci rozbudowanej do jednego akapitu tezy mówiącej, że tak naprawdę nic nie podlega śmierci ze względu na zależność tak świata, jak i człowieka od wiecznego Boga, a ponadto sam termin „śmierć” (gr. *thanatos*) miał zostać po prostu urobiony poprzez usunięcie pierwszej litery wyrazu *athanatos*. Część druga utworu (od cap. 2) to wyjaśnienie kwestii stosunku do śmierci trzech bytów: Boga, świata i człowieka. A zatem byt pierwszy (Bóg) jest wieczny. Byt drugi (świat, zwany również drugim bogiem) jest, dzięki Ojcu, bez końca, nieśmiertelny, może ulec jedynie rozkładowi (Bóg zadbał jednak, by materia nie powróciła do swego pierwotnego bezładu – świat więc nieustannie się odnawia: ciała niebieskie regularnie powracają na swe miejsca, a gdy byty ziemskie ulegną rozkładowi i utracą świadomość, ów rozkład da początek nowym związkom). Byt trzeci (człowiek) jest związany ze światem poprzez pokrewieństwo, a z Bogiem – poprzez rozumowanie. Jest istotą także podlegającą rozkładowi¹⁸, ale nie całkowitemu unicestwieniu. Innymi słowy, jak przedstawia w swej edycji treść *CH VIII* Scott, nic tak naprawdę nie umiera¹⁹. Świat jest żyjącym i nieśmiertelnym bytem. Nazywany jest w utworze „drugim bogiem”, został stworzony i jest podtrzymywany przez pierwszego Boga Ojca, który jest wieczny, a więc bez początku i bez

¹⁵ Za: *Hermetica*, tł. Copenhaver, s. 126-127, 148.

¹⁶ Zob. Hermès Trismégiste. *Corpus Hermeticum*, t. 1, s. 29 oraz A.-J. Festugière, *Hermetica*, HThR 31/1 (1938) s. 13; A.D. Nock, *A New Edition of the Hermetic Writings*, JEgArch 11 (1925) s. 128-133.

¹⁷ Zob. Hermès Trismégiste. *Corpus Hermeticum*, t. 1, s. 29.

¹⁸ Zob. Hermès Trismégiste. *Corpus Hermeticum*, t. 1, s. 85-86.

¹⁹ Motyw braku śmierci jako całkowitego unicestwienia występuje również w *CH XI* 14-16 i *CH XII* 15-16, gdzie autor sprowadza „śmierć” do rozpadu danego bytu i kreacji nowego, a nie anihilacji.

końca. Świat zaś ma swój początek (moment powstania z rąk Boga Ojca) i jest nieśmiertelny, jako że został stworzony przez wiecznego Ojca. Bóg Ojciec uformował świat z wiecznie istniejącej, bezkształtnej i pozbawionej ładu materii. Z tej części materii, która była podporządkowana Jego woli, ukształtował sferę nieba i w niej zamknął pozostałą materię. Na tejsze zamkniętej w sferze materii Bóg posiał różnorodne formy, tak więc świat sublunarny wypełnił się żywymi stworzeniami. Ojciec uczynił całe swe stworzenie nieśmiertelnym, aby materia nigdy nie powróciła do swej pozbawionej ładu postaci. Jednakowoż ślady pierwotnego bezładu pozostały w świecie podksiężycowym i manifestują swą obecność poprzez wzrost i rozkład ziemskich organizmów. Ciała niebieskie zaś są nieśmiertelne, ich układ (ład) jest nienaruszalny i stały, opiera się bowiem na cyklicznym powrocie do poprzedniego miejsca. Istoty ziemskie natomiast ulegają rozkładowi, poprzez który są jednakowo wchłaniane przez kosmiczne elementy, które są nieśmiertelne. W związku z tym, chociaż świadomość każdego bytu ziemskiego zanika, życie jako takie nigdy nie ulega anihilacji, ale doświadcza przemiany. Człowiek jest, zgodnie z tekstem *CH VIII*, utworzony na obraz świata i czuje się jego częścią, jednak różni się od pozostałych istot ziemskich. Bóg bowiem obdarzył go umysłem. Stąd człowiek nie tylko dostrzega świat (jako istotę cielesną), ale także pojmuje Boga (będącego bytem bezcielesnym). Co więcej, będąc w relacji z wiecznym Bogiem oraz nieśmiertelnym światem, człowiek w konsekwencji również jest nieśmiertelny, podobnie jak inne byty, albowiem nieśmiertelny świat stworzony został przez wiecznego Boga, a człowiek przez ów świat. Tak więc wieczny Bóg Ojciec jest twórcą wszystkiego – warunek ten kwestionuje anihilację wszelkiego stworzenia²⁰.

2. Wybrane wydania tekstu

Corpus Hermeticum: Testo Greco, Latino e Copto. Edizione e commento di A.D. Nock e A.-J. Festugière, ed. dei testi ermetici copti e commento di Ilaria L.E. Ramelli, Milan 2005.

Das Corpus Hermeticum einschliesslich der Fragmente des Stobaeus, ed. K.-G. Eckart – F. Siegert, Münster 1999.

Die Hermetischen Schriften: Corpus Hermeticum, mit Einleitungen und Kommentaren von Maria Magdalena Miller, Hildesheim 2009.

²⁰ Zob. *Hermetica*, t. 2, ed. Scott, s. 188-189.

Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus, t. 1, ed. W. Scott, Boston 1985.
Hermès Trismégiste, Corpus Hermeticum, t. 1, ed. A.D. Nock – A.-J. Festugière, Paris 2011.
La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto, ed. P. Scarpi, Roma 2009-2011.
Mercurii Trismegisti Pimander sive De potestate et sapientia Dei, ed. M. Campanelli, Torino 2011 (versio Latina).

3. Wybrane przekłady nowożytne

Angielskie

Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus, t. 1, ed. i tł. W. Scott, Boston 1985.
Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English translation with notes and introduction, tł. B. Copenhaver, Cambridge 1992.
The Way of Hermes: New Translations of „The Corpus Hermeticum” and „The Definition of Hermes Trismegistus to Asclepius”, tł. C. Salaman – D. van Oyen – W.D. Wharton – J.-P. Mahé, Rochester 2000.

Francuskie

Hermès Trismégiste. Corpus Hermeticum, t. 1, ed. i tł. A.D. Nock – A.-J. Festugière, Paris 2011.

Niemieckie

Das Corpus Hermeticum Deutsch, ed. J. Holzhausen, Stuttgart-Bad Cannstatt 1997.
Das Corpus Hermeticum einschliesslich der Fragmente des Stobaeus, ed. K.-G. Eckart – F. Siegert, Münster 1999.
Die Hermetischen Schriften: Corpus Hermeticum, mit Einleitungen und Kommentaren von Maria Magdalena Miller, Hildesheim 2009.

Włoskie

Corpus Hermeticum: Testo Greco, Latino e Copto. Edizione e commento di A.D. Nock e A.-J. Festugière, ed. dei testi ermetici copti e commento di Ilaria L.E. Ramelli, Milan 2005.
La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto, ed. P. Scarpi, Roma 2009-2011.

4. Bibliografia

- Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, ed. W.J. Hanegraaff, Leiden – Boston 2006, s.v. „Hermetism. 3. The Cosmos”, s. 561-562.
- Festugière A.-J., *Hermetica*, „Harvard Theological Review” 31/1 (1938) s. 1-20.
- Hermès Trismégiste. *Corpus Hermeticum*, t. 1, ed., tł. i kom. A.D. Nock – A.-J. Festugière, Paris 2011.
- Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus*, t. 2: *Notes on the Corpus Hermeticum*, ed. W. Scott, Boston 1985.
- Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English translation with notes and introduction*, tł. i kom. B. Copenhaver, Cambridge 1992.
- Marcus Vitruvius Pollio, *De architectura libri decem*, tł. K. Kumaniecki, Warszawa 1956.
- Myszor W., *Corpus Hermeticum IV. Wstęp, przekład z greckiego*, „Studia Theologica Varsaviensia” 16/1 (1978) s. 189-196.
- Myszor W., *Corpus Hermeticum VI i VII. Wstęp, przekład z greckiego*, „Studia Theologica Varsaviensia” 16/2 (1978) s. 241-247.
- Myszor W., *Corpus Hermeticum XIII. Wstęp, przekład z greckiego*, „Studia Theologica Varsaviensia” 17/1 (1979) s. 245-256.
- Myszor W., *Poimandres. Wstęp, przekład z greckiego*, „Studia Theologica Varsaviensia” 15/1 (1977) s. 205-216.
- Nock A.D., *A New Edition of the Hermetic Writings*, „The Journal of Egyptian Archaeology” 11 (1925) s. 126-137.
- Słownik rodzajów i gatunków literackich*, red. G. Gazda, Warszawa 2012.
- Titus Lucretius Carus, *De rerum natura*, tł. E. Szymański, Warszawa 1957.

5. Przekład²¹

(1) Teraz, dziecko, trzeba powiedzieć o duszy²² i ciele: w jaki sposób dusza jest nieśmiertelna, (a) skąd natomiast bierze się moc tworzenia²³ i rozkładu²⁴ ciała. Śmierć²⁵ nie ma nic wspólnego z żadnym z nich²⁶, lecz

²¹ Przekład za wydaniem: Hermès Trismégiste. *Corpus Hermeticum*, t. 1, s. 87-89.

²² W tekście jednak nie ma wzmianki o duszy poza stwierdzeniem – jako zagadnieniem do rozwinięcia – że dusza jest nieśmiertelna.

²³ Ew. „łączenia” (gr. *systasis*).

²⁴ Gr. *dialysis*.

²⁵ Gr. *thanatos*.

²⁶ Tzn. z duszą i z ciałem.

jest koncepcją²⁷ (powstała z) „nieśmiertelnego” nazewnictwa²⁸: albo (jest) pustym wytworem, albo – ze względu na brak pierwszej litery – zamiast „*athanatos*” przybiera miano „*thanatos*”. Śmierć bowiem jest (związana) ze zniszczeniem²⁹, ale nic spośród tego, co jest na świecie³⁰, nie ginie³¹. Jeśli bowiem świat jest drugim bogiem³² i stworzeniem nieśmiertelnym, niemożliwe jest, by jakaś część nieśmiertelnego stworzenia doznała zniszczenia; wszystko zaś, co jest na świecie, jest częścią³³ świata, a z pewnością człowiek – istota rozumna³⁴.

(2) Rzeczywiście pierwszym spośród wszystkich i wiecznym, i niezrodzonym, i twórcą wszystkiego (jest) Bóg³⁵. Drugim zaś jest ten stworzony przez Niego na Jego obraz oraz przez Niego podtrzymywany i żywiony, jak i uczyniony nieśmiertelnym – jako od wiecznego Ojca – zawsze żyjąc jako nieśmiertelny. Wszak byt zawsze żyjący³⁶ różni się od wiecznego³⁷. Ten (wieczny) bowiem nie został stworzony przez drugiego; jeśli zaś

²⁷ Gr. *noēma*.

²⁸ Gr. *athanatos prosēgoria*.

²⁹ Gr. *apōleia*.

³⁰ Gr. *kosmos*.

³¹ „Śmierć bowiem jest (związana) ze zniszczeniem, ale nic spośród tego, co jest na świecie, nie ginie”. Versio Latina: „«Thanatos» enim interitum significat; at nihil eorum, que in mundo sunt, interit”.

³² Zgodnie z myślą hermetyczną świat jest drugim żyjącym bytem czy też „drugim bogiem”. Hermetyzm pod względem wskazania roli, jaką odgrywa świat („drugim bóg”) w kreacji stworzeń, jest niejednoznaczny. Zob. m.in. *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, ed. W.J. Hanegraaff, Leiden – Boston 2006, s.v. „Hermetism. 3. The Cosmos”, s. 561-562.

³³ Dosł. „częściami” (gr. *merē*), tak i versio Latina: *membra*.

³⁴ Gr. *logikon dzōon*.

³⁵ Zapis w przekładzie polskim wielką literą słowa „Bóg” (i terminów obocznych: „Ojciec”, „Dobro”, „Pierwszy”, „Jego”, „Niego”) odnoszący się do najwyższej (pierwszej) istoty boskiej w odróżnieniu od „świata” (a więc hermetycznego drugiego boga) przyjmuję w tekstach hermetycznych m.in. za: Hermès Trismégiste. *Corpus Hermeticum*, t. 1; Scott, *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, s.v. „Hermetism. 2. The God”, s. 560-561. Taki zapis przyjął także w swym tłumaczeniu wybranych teksów hermetycznych Wincenty Myszor (zob. W. Myszor, *Poimandres. Wstęp, przekład z greckiego*, STV 15/1 (1977) s. 205-216; W. Myszor, *Corpus Hermeticum IV. Wstęp, przekład z greckiego*, STV 16/1 (1978) s. 189-196; W. Myszor, *Corpus Hermeticum VI i VII. Wstęp, przekład z greckiego*, STV 16/2 (1978) s. 241-247; W. Myszor, *Corpus Hermeticum XIII. Wstęp, przekład z greckiego*, STV 17/1 (1979) s. 245-256).

³⁶ Gr. *aidzōon*.

³⁷ Gr. *aidios*.

i został stworzony, to przez samego siebie. Nigdy <natomiast> nie został stworzony, lecz zawsze się staje³⁸. †Byt wieczny bowiem, (przez) którego wieczne jest wszystko, †³⁹ Ojciec zaś sam przez siebie (jest) wieczny. Świat zaś przez Ojca stał się †wieczny† i nieśmiertelny, **(3)** i jak wiele materii nagromadzone zostało [...] ⁴⁰ (to) wszystko, gdy Ojciec ucieleśnił i rozciągnął, uczynił sferycznym⁴¹, nadałszy temu tę jakość, i (materię?⁴²) samą będącą nieśmiertelną i mającą wieczną materialność⁴³. A ponadto po tym, jak Ojciec rozsiał na sferze pewien rodzaj form⁴⁴, zamknął (je) niczym w jaskini⁴⁵, chcąc uświetnić⁴⁶ każdym przymiotem tę jakość, która jest z nim; otoczył zaś nieśmiertelnością całe ciało, aby materia – chcąc uwolnić się z zespolenia – nie uległa rozproszeniu do swego własnego bezładu⁴⁷. Wszak gdy materia była bezcielesna, dziecko, była bezładna⁴⁸. Miała zaś i tu †<bezład?> zamykający wokół inne małe jakości, †⁴⁹ (właściwość) wzrostu⁵⁰ i zmniejszania się⁵¹, co ludzie nazywają śmiercią. **(4)** Sam zaś bezład⁵² występuje pośród ziemskich stworzeń⁵³. Ciała (bytów)

³⁸ „się staje” ≈ „jest”? (gr. *ginetai*). Hermès Trismégiste. *Corpus Hermeticum*, t. 1, aparat krytyczny: an *est*? Por. versio Latina: „fit”.

³⁹ „†Boviem byt wieczny, (przez) którego wieczne jest wszystko, †”. Por. versio Latina: „Sempiternum enim quatenus (gr. *hou*) sempiternum est omne”.

⁴⁰ „[...] i jak wiele materii nagromadzone zostało”. Por. versio Latina: „quantumque materie fuerat subiectum patri”.

⁴¹ Ew. „kulistym”.

⁴² „materię”? Hermès Trismégiste. *Corpus Hermeticum*, t. 1, aparat krytyczny: „de *hylē* rursus cogitat”.

⁴³ „[...] samą będącą nieśmiertelną i mającą wieczną materialność”. Por. versio Latina: „imprimens qualitate materie existenti immortalali rationemque materie sempiternam habenti”.

⁴⁴ Gr. *idea*.

⁴⁵ „A ponadto, po tym, jak Ojciec rozsiał na sferze pewien rodzaj form, zamknął (je) niczym w jaskini (gr. *antron*)”. Por. versio Latina: „Plenus autem ideis omnibus qualitates pater inserens in speram, velut in agrum, omni qualitate illam circumsepsit”.

⁴⁶ „uporządkować”? (gr. *kosmēsai*).

⁴⁷ Gr. *ataksia*. Por. versio Latina: „deformtatem”.

⁴⁸ Gr. *ataktos*. Por. versio Latina: „deformis”.

⁴⁹ „†<bezład?> zamykający wokół inne małe jakości, †”. Por. versio Latina: “circa qualitates quasdam exiguas revoluta (sc. *materia*)”.

⁵⁰ Gr. *auksēsis*.

⁵¹ Gr. *meiōsis*.

⁵² Gr. *ataksia*. Versio Latina: „confusio”. Por. wyżej z „deformitas”.

⁵³ Gr. *epigeia dzōa*.

niebieskich⁵⁴ bowiem mają jeden porządek⁵⁵, który otrzymały od Ojca na początku. On sam⁵⁶ zachowywany jest w postaci nierozzerwalnej poprzez powrót do poprzedniego położenia⁵⁷ każdego (z nich)⁵⁸. Powrót zaś do poprzedniego miejsca ciał ziemskich (jest) <rozpadem?>⁵⁹ łączności⁶⁰; ten sam zaś rozpad umożliwia powrót do ciał niepodzielnych⁶¹ – to jest nieśmiertelnych⁶² – i w ten oto sposób dokonuje się utrata⁶³ doznania zmysłowego⁶⁴, (lecz) nie zniszczenie⁶⁵ ciał.

(5) Trzecia zaś istota żywa, człowiek, stworzony na obraz świata, mający – w porównaniu z innymi ziemskimi zwierzętami – umysł podług woli Ojca, jest nie tylko spokrewniony⁶⁶ z drugim bogiem⁶⁷, lecz i (posiada) myślenie⁶⁸ Pierwszego⁶⁹: z jednej strony bowiem odczuwa zmysłami (drugiego boga) jako ciało, z drugiej zaś wyobraża sobie (Pierwszego) jako bezcielesnego i (będącego) umysłem – jako Dobro⁷⁰.

⁵⁴ Gr. *ta sōmata tōn ouraniōn*.

⁵⁵ Gr. *taksis*.

⁵⁶ Tzn. porządek.

⁵⁷ Gr. *apokatastasis*.

⁵⁸ Tzn. ciał bytów niebieskich.

⁵⁹ Gr. <*dialysis?*>.

⁶⁰ „<rozpadem?> łączności”. Hermès Trismégiste. *Corpus Hermeticum*, t. 1, aparat krytyczny: *systaseōs <dialysis> / systaseōs <dialyseī ananeōsis> / <dialytheisēs ginetai tēs> systaseōs*.

⁶¹ Ew. „ciał niezniszczalnych” (gr. *adialyta sōmata*).

⁶² „Powrót zaś do poprzedniego miejsca ciał ziemskich (jest) <rozpadem?> łączności; ten sam zaś rozpad umożliwia powrót do ciał niepodzielnych (≈niezniszczalnych) – to jest: nieśmiertelnych”. Por. versio Latina: „Restitutio vero coniunctionis corporum terrenorum, ipsaque dissolutio in corpora indissolubilia, idest immortalia, restituitur”.

⁶³ Gr. *sterēsis*.

⁶⁴ Gr. *aisthēsis*.

⁶⁵ Gr. *apōleia*.

⁶⁶ Gr. *sympatheian echōn*.

⁶⁷ Tzn. światem.

⁶⁸ Gr. *ennoia*.

⁶⁹ „[...] jest nie tylko spokrewniony z drugim bogiem, lecz i (posiada) myślenie Pierwszego”. Por. versio Latina: „non modo cum secundo deo cognationem habet, verum etiam intelligentiam primi”.

⁷⁰ „[...] z jednej strony bowiem odczuwa zmysłami (drugiego boga) jako ciało, z drugiej zaś wyobraża sobie (Pierwszego) jako bezcielesnego i (będącego) umysłem – jako Dobro”. Por. versio Latina: „Secundum plane deum utpote corporalem sensu comprehendit, ad primum vero deum ut incorpoream bonamque mentem (≈necesse) consurgit”.

– To stworzenie więc nie ginie? – Zachowaj milczenie, dziecko, i rozważ, czym (jest) Bóg, czym świat, czym stworzenie nieśmiertelne⁷¹, czym stworzenie podlegające rozkładowi⁷² oraz zrozum, że świat (został stworzony) przez Boga i (jest) w Bogu, człowiek zaś – przez świat i (jest) w świecie; początkiem⁷³ natomiast i zakresem⁷⁴, oraz połączeniem⁷⁵ wszystkiego (jest) Bóg.

Z języka greckiego przełożyła,
wstępem i komentarzem opatrzyła
Agata Sowińska⁷⁶

⁷¹ Gr. *dzō₁on athanaton*.

⁷² Gr. *dzō₁on dialyton*. Por. versio Latina: „animal indissolubile [sic]”.

⁷³ Gr. *archē*.

⁷⁴ Gr. *periochē*.

⁷⁵ Gr. *systasis*.

⁷⁶ Dr Agata Sowińska, doktor nauk humanistycznych (filolog klasyczny), adiunkt w Instytucie Literaturoznawstwa na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; e-mail: agata.ewa.sowinska@gmail.com; ORCID: 0000-0002-3399-3200.

Afrahata, *Mowa XXI: O prześladowaniu* **(*Demonstratio XXI: De persecutione*, PSyr 1, 931-990)**

ܐܦܪܗܬܐ ܕܡܘܘܚܐ

1. Wstęp

Tematyka prześladowania chrześcijan tworzy wraz z chrystologią, ascezą i bezżeństwem oraz odrzuceniem narodu wybranego myśl przewodnią teologicznego nauczania Afrahata¹. Swoje *Mowy* Perski Mędrzec redagował w czasie krwawych prześladowań Kościoła w Persji w latach 337-379 za panowania Szapura II (309-379)². Wykład *De persecutione* został w całości poświęcony zagadnieniu martyrologii perskich chrześcijan. Syryjczyk w charakterystyczny dla swojej argumentacji sposób odpiesza ataki żydowskich przeciwników i dowodzi błędności ich wywodów: cierpienia Jezusa i trudną sytuację chrześcijan interpretowali oni jako dowód na kłamstwo chrystianizmu i Jego założyciela. Wątki polemiczne *Mów* miały umocnić wiarę konwertytów z judaizmu. Obszerne rozwinięcie argumentu apologetycznego musiało mieć na uwadze przede wszystkim tych spośród nawróconych, którzy podjęli zobowiązania ascetycznej reguły ܕܪ ܡܫܚܐ

¹ Por. P. Bruns, *Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen*, Bonn 1990, s. 84. Na temat antyjudaizmu Afrahata, por. M. Simon, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-425)*, Paris 1948, s. 198-206, 369-379.

² Rok 337 jako datę rozpoczęcia prześladowań na podstawie analizy wybranych fragmentów *Demonstrationes* Afrahata podaje w sposób przekonujący: T.D. Barnes, *Constantine and the Christians of Persia*, „The Journal of Roman Studies” 75 (1985) s. 126-136 (zwł. s. 131-32). Przyjmując solidnie uzasadnioną tezę Barnesesa, należy skorygować datację błędnie podaną w opracowaniach: I. Hausherr, *Aphraate (Afrahat)*, DSAM I, Paris 1937, kol. 746; A. Uciecha, *Ascetyczna nauka w „Mowach” Afrahata*, Studia i materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach 3, Katowice 2002, s. 11; J. Neusner, *Babylonian Jewry and Shapur II's Persecution of Christianity from 339 to 379 A.D.*, „Hebrew Union College Annual” 43 (1972) s. 77-102.

(*bnay qyāmā*)³. Najpierw jednak w kolejności zestawienia antychrześcijańskich zarzutów Pers podważa oskarżenia wyznawców zoroastryzmu, którzy w ówczesnym Imperium Sasanidów odgrywał rolę religii państwowej. Afrahat nazywa ich lapidarnie „nieczystymi” (ܠܘܘܐ)⁴ i „bezbożnymi” (ܠܘܐܘܐ)⁵.

W krytycznej edycji Parisota wykład *De persecutione* został podzielony na 23 punkty uporządkowane według segmentów tematycznych. Autor najpierw szkicuje sytuację społeczną Kościoła w Persji i wyjaśnia motywy podjęcia wykładu – stara się umocnić wiarę atakowanych chrześcijan i odeprzeć zarzuty przeciwników (pkt. 1-2: PSyr 1, 932-936). W następnej sekcji obejmującej pkt. 3-6 (PSyr 1, 936-949) przeprowadza egzegezę tekstu zaczerpniętego z prorocstwa Ezechiela i dowodzi fałszu rabinicznej interpretacji przedstawionej przez swojego interlokutora. Zdaniem Afrahata Żydzi uporczywie trwają w błędzie, na próżno oczekując na odbudowę Jerozolimy (por. *Mowa XVII: De Christo Dei Filio*)⁶. Grzechy tego świętego miasta przewyższyły niegodziwości Sodomy i Gomory: „Sodoma i jej córki, które były bardziej sprawiedliwe niż Jerozolima, wróć znowu do pierwotnego swego stanu, a Jerozolima, która usprawiedliwiała Sodomę przez swoje grzechy, będzie trwała w swoich grzechach i pozostanie w ruinie aż do wypełnienia wyroków (ܠܘܘܐܘܐ ܠܘܘܐ) wiecznych (por. Dn 9,27)” (PSyr 1, 940, 1-8). W swojej polemice Syryjczyk operuje wnioskowaniem *a fortiori*. Żydzi oskarżają chrześcijan i interpretują ich prześladowanie jako znak Bożego przekleństwa, tymczasem oni sami nie potrafili i ciągle nie chcą dostrzec prawdy, że Bóg ukarał swój naród i odrzucił go definitywnie. Dalszy ciąg wykładu tworzy bogato udokumentowana sekcja skonstruowana na bazie historii biblijnych bohaterów, którzy byli prześladowani: Józef Egipski [9 (953, 3-957, 10)], Mojżesz [10 (957, 11-961, 2)], Jozue [11 (961, 3-964, 3)], Jefte [12 (964, 4-12)], Dawid [13 (964, 13-965, 19)], Eliaz [14 (965, 20-968, 11)], Elizeusz [15 (968, 12-969, 5)], Ezechiasz [15 (968, 12-969, 5)], Jozjasz [17 (972, 5-27)], Daniel [18 (973, 1-977, 3)], Chananiaz [19 (977, 4-980, 4)] i Mardocheusz [20 (980, 5-981, 13)] – wszyscy oni

³ Por. Uciecha, *Ascetyczna nauka w „Mowach” Afrahata*, s. 108.

⁴ Aphraates, *Demonstratio* 21, 1, PSyr 1, 932, 2. Parisot wyjaśnia: „ܠܘܘܐ et ܠܘܐܘܐ immundum, de infidelibus et gentibus intellige” (PSyr 1, 931-932, przyp. 1).

⁵ Aphraates, *Demonstratio* 21, 1, PSyr 1, 932, 4.

⁶ Aphraates, *Demonstratio* 17, PSyr 1, 785-816, tł. A. Uciecha, Afrahat, *Mowa XVII: O Chrystusie, Synu Bożym (Demonstratio XVII: De Christo Dei Filio*, PSyr 1, 785-816) VoxP 73 (2020) s. 181-198.

są typami i zapowiadają Jezusa, który był prześladowany. Tworzą oni osobowy komponent paradygmatu Bożej sprawiedliwości. Są wzorem ludzi sprawiedliwych, czyli tych, którzy wiernie zachowywali prawo Boże i których Bóg nie opuścił. Afrahat stara się w ten sposób umocnić wiarę swoich prześladowanych współbraci w czasach ucisku Kościoła. Argumentacja martyrologiczna sformułowana chrystocentrycznie zostaje pogłębiona zasygnalizowanymi wątkami pneumatologicznymi (por. *Demonstratio* 21, PSyr 1, 21, (981, 14-985, 7)⁷. W przedostatnim punkcie znajdziemy poszerzoną listę imion męczenników i wyznawców prześladowanych od Abła do starca Eleazara w czasach Starego Testamentu (985, 8-988, 11). W konkluzji swojego wykładu autor podkreśla wyjątkowy i nadrzędny charakter cierpienia Jezusa, którego śladami podążali Szczepan, Piotr, Paweł, Jakub, Jan i inni apostołowie. Zdaniem Jacoba Neusnera ograniczone do aluzji biblijnych uzasadnienie bóstwa Mesjasza uwarunkowane było tym, iż Afrahat kierował swoje argumenty przede wszystkim do konwertytów z judaizmu. Apologetyczny charakter dowodzenia sprawia, że nie można uznać chrystologii *Mów* za reprezentatywną dla chrześcijaństwa mezopotamskiego⁸. Zgodnie z biblijną koncepcją teologii męczeństwa prześladowania zarówno Narodu Wybranego, jak i chrześcijan są następstwem ich grzechów, ofiara sprawiedliwych zaś zawsze posiada walor zbawczy i atrybut dydaktyczny obejmujący całą wspólnotę i wszystkich wyznawców (23 (988, 12-989, 10).

Mowa *De persecutione* (ܩܘܪܝܢܐ ܩܘܠܘܬܐ)⁹ rozpoczyna się od dwudziestej pierwszej litery alfabetu syryjskiego šīn: „Usłyszałem zniewagę (ܩܘܠܘܬܐ ܩܘܠܘܬܐ)”¹⁰. Podobnie jak w piątej w kolejności mowie *De bellis* Afrahat stara się zachować dyskrecję, unikając wyraźnego wskazywa-

⁷ Wątki pneumatologiczne w pozostałych *Demonstrationes*, por. Aphraates, *Demonstratio* 1, 19, PSyr 1, 44, 17; 5, 25, PSyr 1, 236, 23; 6, 12, PSyr 1, 285, 24; 6, 12, PSyr 1, 288, 4.6; 17, 6, PSyr 1, 793, 23; 17, 7, PSyr 1, 800, 4; 23, 11, PSyr 1, 32, 11; 23, 58, PSyr 1, 117, 13.

⁸ Por. J. Neusner, *Aphrahat and Judaism. The Christian-Jewish Argument in Fourth-Century Iran*, Studia Post-Biblica 19, Leiden 1971, s. 131.

⁹ Wszystkie *Demonstrationes* Afrahata mają charakter objaśniającego wykładu i określone są w tytule terminem ܩܘܠܘܬܐ. Por. A. Uciecha, ܩܘܠܘܬܐ (*taḥwaythā*) jako metoda egzegetyczna w pismach Afrahata, perskiego Mędrca, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 8/1 (2015) s. 65-80.

¹⁰ Krytyczne opracowanie fragmentów *Mowy o prześladowaniach*, por. A. Spijkerman, *Aphrahat der Persische Weise und der Antisionismus*, „Studii Biblici Franciscani Liber Annuus” 5 (1954/1955) s. 191-212.

nia na wroga i nazywania go po imieniu¹¹. Roztropność wymagała zachowania najwyższej ostrożności w czasach szalejącego terroru państwowej policji i inwigilacji agentów zoroastryjskiego duchowieństwa. Charakterystyczną cechą w retoryce polemicznej *De persecutione* jest stosowanie inwektywy w tytułowaniu żydowskiego oponenta i Narodu Wybranego. Tylko jeden raz pojawia się neutralne określenie: „Pewnego dnia zdarzyło się, że zaatakował mnie mąż zwany mędrcom [wśród] Żydów” (ܩܘܪܘܢܐ ܕܩܘܪܘܢܐ ܕܩܘܪܘܢܐ ܕܩܘܪܘܢܐ) (PSyr 1, 1 (932, 8-9) i kilkakrotnie w kontekście prześladowania Jezusa dobitne „naród głupi”: „Jezus, nasz Zbawiciel, był prześladowany przez naród głupi (ܩܘܪܘܢܐ ܕܩܘܪܘܢܐ)” (PSyr 1, 11 (961, 5-6); „Jezus był znieważany przez naród głupi (ܩܘܪܘܢܐ ܕܩܘܪܘܢܐ)” (PSyr 1, 11 (961, 6); PSyr 1, 16 (969, 8-9); „Synagoga, prześladowająca i morderczyni, prześladowała Jezusa (ܩܘܪܘܢܐ ܕܩܘܪܘܢܐ ܕܩܘܪܘܢܐ)” (PSyr 1, 14 (965, 22-23)¹²; „Jezus był prześladowany przez naród, mordercę (ܩܘܪܘܢܐ ܕܩܘܪܘܢܐ)” (PSyr 1, 15 (968, 14-15); „Jezus był prześladowany przez Żydów, bandę drani (ܩܘܪܘܢܐ ܕܩܘܪܘܢܐ)” (PSyr 1, 18 (973, 3-4)¹³. Pers podkreśla swoje zaangażowanie w polemice i kładzie akcent na doznania osobiste: „Usłyszałem zniewagę, która mnie bardzo dotknęła” (PSyr 1, 1 (932, 1); „Widząc, jak on bluźnił i bardzo oczerniał Droge, zasmuciłem się w mojej duszy (ܩܘܪܘܢܐ)” (PSyr 1, 2 (934, 4-5); „Ci zatem, którzy nas znieważają” (PSyr 1, 7 (949, 10); „Jakiś Żyd ubliżał synom naszego ludu” (PSyr 1, 8 (952, 24-25). Gdy trzeba jednoznacznie ocenić odpowiedź przeciwnika, nie waha się użyć dosadnego określenia „bezwartościowa” (ܩܘܪܘܢܐ) (PSyr 1, 3 (936, 21). Synonimy nazwy „mowa” (ܩܘܪܘܢܐ), jakie występują w *De persecutione*, to „wyjaśnienie” (ܩܘܪܘܢܐ; ܩܘܪܘܢܐ ܕܩܘܪܘܢܐ), „objaśnienie” (ܩܘܪܘܢܐ; ܩܘܪܘܢܐ) (PSyr 1, 2 (933, 6); 1, 2 (936, 3-5); 1, 5 (944, 8); 1, 8 (952, 22), „przypomnienia” (ܩܘܪܘܢܐ) (PSyr 1, 21 (981, 14).

Starając się ożywić narrację oraz uwiarygodnić apologetyczny przekaz *Demonstratio*, Afrahat stylizuje swój komentarz – „Wtedy ja zaatakowałem go słowami” (PSyr 1, 2 (933, 7-8); „I powiedziałem mu jeszcze” (PSyr 1, 2 (933, 9); „Zapytałem go także na temat innego słowa” (PSyr 1, 3 (936, 6). Kilkakrotnie wprowadza pytania retoryczne i chętnie operuje formułą dydaktycznej zachęty typu „wyjaśnij mi” (ܩܘܪܘܢܐ) (PSyr 1, 3 (936, 10),

¹¹ Por. 5, 1 (184, 11-14); 5, 2 (185, 3-5); 5, 6 (193, 26-196, 3); 5, 13 (209, 10-13); 5, 24 (233, 18-21); Aphraates, *Demonstratio* 5, tł. A. Uciecha, Afrahat, *O wojnach (Demonstratio Quinta. De bellis. Patrologia Syriaca* 1, 184-237), „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 43/2 (2010) s. 248-262.

¹² Parisot: „vexatrix et homicida” (PSyr 1, 966, 14).

¹³ Parisot: „synagoga hominum iniquorum” (PSyr 1, 974, 18).

4. Bibliografia

- Bardy G., *Aphraate ou Pharhad*, Catholicisme I 686.
- Barnes T.D., *Constantine and the Christians of Persia*, „The Journal of Roman Studies” 75 (1985) s. 126-136.
- Becker A.H., *The Comparative Study of „Scholasticism” in Late Antique Mesopotamia: Rabbis and East Syrians*, „Association for Jewish Studies Review” 34/1 (2010) s. 91-113.
- Brock S.P., *Christians in the Sasanian Empire: a case of divided loyalties*, „Studies in Church History” 18 (1982) s. 1-19.
- Bruns P., *Aphrahat*, LThK I 802-803.
- Bruns P., *Das Christusbild Aphrahats des persischen Weisen*, Bonn 1990.
- Chavanis J.M., *Les lettres d'Afrahat, le sage de la Perse, étudiées au point de vue de l'histoire et de la doctrine (Dissertation)*, Lyon – Saint-Etienne 1908.
- Childers J.W., *Disciple of Scripture: Character and Exegesis in Aphrahat*, w: *Exegesis and Hermeneutics in the Churches of the East: Select Papers from the SBL Meeting in San Diego, 2007*, red. V.S. Hovhannessian, New York 2009, s. 23-32.
- Childers J.W., *Humility Begets Wisdom and Discernment. Character and True Knowledge in Aphrahat's*, „Studia Patristica” 41 (2006) s. 13-22.
- Cieciela J., *Żydzi pod rządami Sasanidów*, „Estetyka i Krytyka” 3/27 (2012) s. 165-177.
- Cody A., *When is the Chosen People called a Goy?*, „Vetus Testamentum” 14 (1964) s. 1-6.
- Fiano E., *Aphrahat's Christology. A Contextual Reading*, Duke University 2010.
- Hausherr I., *Aphraate (Afrahat)*, DS p I 746-752.
- Kessel G.M. – Pinggéra K., *A Bibliography of Syriac Ascetic and Mystical Literature*, Eastern Christian Studies 11, Leuven – Paris – Walpole 2011.
- Kiperwasser R. – Ruzer S., *Zoroastrian Proselyte in Rabbinic and Syriac Christian Narratives: Orality-Related Markers of Cultural Identity*, „History of Religions” 51/3 (2012) s. 197-218.
- Kiperwasser R. – Ruzer S., *To convert a Persian and teach him the Holy Scriptures: Zoroastrian Proselyte in Rabbinic and Syriac Christian Narratives*, w: *Jews, Christians and Zoroastrians: Religious Dynamics in a Sasanian Context*, red. G. Herman, Piscataway 2014, s. 91-127.
- Kiperwasser R. – Ruzer S., *Syriac Christians and Babilonian Jewry: Narratives and Identity Shaping in a Multi-Religious Setting*, w: *Patristic Studies in the Twenty-First Century. Proceedings of an International Conference to Mark the 50th Anniversary of the International Association of Patristic Studies*, red. B. Bitton-Ashkelony – Th. de Bruyn – C. Harrison, Turnhout 2015, s. 421-440.

- Kofsky A. – Ruzer S., *Chapter Five: Syriac and Rabbinic Narratives on Zoroastrian Oral Culture: The Case of a Persian Convert*, w: *Reshaping Identities in Late Antiquity Syria-Mesopotamia*, Piscataway 2016, s. 123-180.
- Koltun-Fromm N., *A Jewish-Christian Conversation in Fourth-Century Persian Mesopotamia*, „Journal of Jewish Studies” 47 (1996) s. 45-63.
- Koltun-Fromm N., *Aphrahat and the Rabbis on Noah's Righteousness in Light of Jewish-Christian Polemic*, w: *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretations*, red. J. Frishman – L. van Rompay, Louvain 1997, s. 57-72.
- Koltun-Fromm N., *Jews, Christians and Persecutions in Fourth-Century Persia*, w: *Jewish-Christian Conversation in Fourth-Century Persian Mesopotamia: A Reconstructed Conversation*, Piscataway 2011, s. 45-78.
- Kosiński R., *Jeszcze raz o dacie męczeństwa Symeona bar Sabba'e i prześladowaniach chrześcijan w Persji za panowania Szapura II*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne” 144/1 (2017) s. 1-24.
- Lavenant R., *Aphraate (270?-345?)*, NDPAC I 93-96.
- Lizorkin E., *Aphrahat's Demonstrations: A Conversation with the Jews of Mesopotamia*, CSCO 642, Subsidia 129, Lovanii 2012.
- Maude M., „*Who were the B'nai Q'yâmâ?*”, „Journal of Theological Studies” 36 (1935) s. 13-21.
- Neusner J., *Babylonian Jewry and Shapur II's Persecution of Christianity from 339 to 379 A.D.*, „Hebrew Union College Annual” 43 (1972) s. 77-112.
- Ortiz de Urbina I., *Afraate*, LThK I 687.
- Parisot J., *Aphraates ou Pharhad*, DThC I/2, s. 1457-1463.
- Parisot J., *Praefatio*, w: *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, PSyr 1, Paris 1894, s. IX-LXXX.
- Petersen – W.L., *The Peshitta Its Use in Literature and the Liturgy*, red. Bas ter Haar Romeny, Leiden – Boston 2006.
- Pierre M.J., *Introduction*, w: *Aphraate le Sage Persan, Les Exposés*, t. 1, SCH 349, Paris 1988, s. 33-202.
- Pierre M.J., *Thèmes de la controverse d'Aphraate avec les tendances judaïsantes de son Église*, w: *Controverses des chrétiens dans l'Iran sassanide (Chrétiens en terre d'Iran II)*, red. Ch. Jullien, Cahiers de Studia Iranica 36, Paris 2008, s. 115-128.
- Simon M., *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-425)*, Paris 1948.
- Speiser E.A., „*People*” and „*Nation*” of Israel, „Journal of Biblical Literature” 79 (1960) s. 157-163.
- Spijkerman A., *Afrahat der Persische Weise und der Antisionismus*, „Studii Biblici Franciscani Liber Annuus” 5 (1954/1955) s. 191-212.
- St. Ephrem the Syrian Selected Prose Works, Commentary on Genesis, Commentary on Exodus, Homily on Our Lord, Letter to Publius*, tł. E.G. Mathews – J.A. Amar, ed. K. McVey, Washington 1994.

- Uciecha A., *Afrahat, List synodalny (Demonstratio XIV. Exhortatoria*, PSyr 1, 573-726), „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 46/1 (2013) s. 18-51 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).
- Uciecha A., *Afrahat, O Chrystusie, Synu Bożym (Demonstratio XVII. De Christo Dei Filio*, PSyr 1, 785-816), „Vox Patrum” 73 (2020) s. 181-198 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).
- Uciecha A., *Afrahat. O miłości (Demonstratio Secunda. De caritate*, PSyr 1, 48-96), „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 39/1 (2006) s. 53-67 (tłumaczenie z języka syryjskiego, wstęp i komentarz).
- Uciecha A., *Afrahat, O modlitwie (Demonstratio Quarta. De oratione*, PSyr 1, 137-182), „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 43/1 (2010) s. 31-44 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).
- Uciecha A., *Afrahat, O obrzezaniu (Demonstratio XI. De circumcissione*, PSyr 1, 467-504), „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 48/2 (2015) s. 344-356 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).
- Uciecha A., *Afrahat, O ożywieniu umarłych (Demonstratio VIII. De resurrectione mortuorum*, PSyr 1, 361-405), „Vox Patrum” 61 (2014) s. 503-516 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).
- Uciecha A., *Afrahat, O pasterzach (Demonstratio X. De pastoribus*, PSyr 1, 444-465), „Vox Patrum” 62 (2014) s. 593-602 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).
- Uciecha A., *Afrahat, O pokarmach czystych i nieczystych (Demonstratio XV. De distinctione ciborum*, Patrologia Syriaca I, 728-757), „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 51/2 (2018) s. 345-360 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).
- Uciecha A., *Afrahat, O pokorze (Demonstratio IX. De humilitate*, PSyr 1, 408-441), „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 47/2 (2014) s. 256-266 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).
- Uciecha A., *Afrahat, O pokutujących (Demonstratio Septima. De paenitentibus*, PSyr 1, 313-360), „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 46/1 (2013) s. 5-17 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).
- Uciecha A., *Afrahat. O poście (Demonstratio Tertia. De ieiunio*, PSyr 1, 97-136), „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 42/1 (2009) s. 85-96 (tłumaczenie z języka syryjskiego, wstęp i komentarz).
- Uciecha A., *Afrahat, O synach przymierza (Demonstratio Sexta. De monachis*, PSyr 1, 240-312), „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 44/1 (2011) s. 177-197 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).
- Uciecha A., *Afrahat, O szabacie (Demonstratio XIII. De sabbato*, PSyr 1, 541-572), „Vox Patrum” 66 (2016) s. 513-526 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).
- Uciecha A., *Afrahat, O śmierci i czasach ostatecznych (Demonstratio XXII: De morte et novissimis temporibus*, PSyr 1, 992-1049), „Vox Patrum” 69 (2018) s. 797-815 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).

- Uciecha A., *Afrahat, O święcie Paschy (Demonstratio XII. De paschate*, PSyr 1, 505-540), „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 50/1 (2017) s. 5-18 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).
- Uciecha A., *Afrahat, O wierze (Demonstratio Prima. De fide*, PSyr 1, 5-45), „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 37/2 (2004) s. 158-170 (tłumaczenie z języka syryjskiego, wstęp i komentarz).
- Uciecha A., *Afrahat, O wojnach (Demonstratio Quinta. De bellis*, PSyr 1, 184-237), „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 43/2 (2010) s. 248-262 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).
- Uciecha A., *Afrahat, Przeciw Żydom o dziewictwie i świętości (Demonstratio XVIII: Adversus Iudaeos de virginitate et sanctitate*, PSyr 1, 817-844), „Vox Patrum” 68 (2017) s. 593-604 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).
- Uciecha A., *Ascetyczna nauka w „Mowach” Afrahata*, Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach 3, Katowice 2002.
- Uciecha A., *Egzegeza biblijna w komentarzach syryjskich Afrahata, Efrema, Iszodada z Merw i Teodora bar Koni. Zarys problematyki*, „Vox Patrum” 67 (2017) s. 673-688.
- Uciecha A., *Idea walki w ascezie „synów przymierza” na podstawie „Mów” Afrahata*, w: *Między sensem a bezsensem ludzkiej egzystencji. Teologiczna odpowiedź na fundamentalne pytania współczesnego człowieka. VIII Kongres Teologów Polskich (Poznań 13-16 IX 2010)*, red. D. Bryl, Poznań 2012, s. 526-535.
- Uciecha A., *Rola i znaczenie „córek przymierza” w Kościele Perskim IV i V wieku*, „Verbum Vitae” 19 (2011) s. 233-246.
- Uciecha A., *Sekrety duchowej walki w mowie „O wojnach” Afrahata, perskiego Mędrca*, „Vox Patrum” 63 (2015) s. 389-396.
- Uciecha A., *„Sen duszy” w pismach Afrahata*, „Vox Patrum” 63 (2015) s. 217-226.
- Uciecha A., *ܐܘܨܬܐܘܬܐ (tahwaythā) jako metoda egzegetyczna w pismach Afrahata, perskiego Mędrca*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 8/1 (2015) s. 65-80.
- Uciecha A., *„Walka” Złego z „synami przymierza” na podstawie wybranych Mów Afrahata, perskiego Mędrca*, „Vox Patrum” 59 (2013) s. 209-223.
- Uciecha A., *Wątki polemiczne w pismach Afrahata i świętego Efrema*, w: *Chrześcijaństwo antyczne*, red. J. Drabina, Studia Religiologica 39, ZN UJ 1289, Kraków 2006, s. 113-126.
- Uciecha A., *Wiara w pismach Afrahata*, „Vox Patrum” 61 (2014) s. 479-492.
- Vööbus A., *Aphrahat*, „Jahrbuch für Antike und Christentum” 3 (1960) s. 152-155.

5. Przekład¹⁴

1 (932, 1-933, 3)¹⁵. Usłyszałem zniewagę, która mnie bardzo dotknęła. Oto nieczyści¹⁶ mówili: Nie ma Boga ten naród zebrany z narodów. Bezbożni tak powiedzieli: Gdyby mieli Boga, to dlaczego on nie żądał zemsty za swój naród? Jeszcze większe ciemności rzuciły się na mnie, bo nawet Żydzi nas znieważają i poniżają synów naszego ludu¹⁷. Pewnego dnia

¹⁴ Przekładu dokonano z języka syryjskiego na podstawie wydania krytycznego: J. Parisot, *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, PSyr 1, Paris 1894, s. 932-989.

¹⁵ Przyjęte oznaczenie dostosowane zostało do wydania Parisota, w którym pierwsza cyfra wskazuje na numer mowy, druga – na podział na rozdziały w tłumaczeniu łacińskim, w nawiasach okrągłych podano kolejno numery kolumn i wierszy tekstu syryjskiego.

¹⁶ Tematykę relacji i rywalizacji między dominującym w Imperium Perskim zoroastryzmem a religiami mniejszości żydowskiej i chrześcijańskiej poruszają: A. Kofsky – S. Ruzer, *Chapter Five: Syriac and Rabbinic Narratives on Zoroastrian Oral Culture: The Case of a Persian Convert*, w: *Reshaping Identities in Late Antique Syria-Mesopotamia*, Piscataway 2016, s. 123-180; S.P. Brock, *Christians in the Sasanian empire: a case of divided loyalties*, „*Studies in Church History*” 18 (1982) s. 1-19; A. Becker, *The Comparative Study of „Scholasticism” in Late Antique Mesopotamia: Rabbis and East Syrians*, „*Association for Jewish Studies Review*” 34/1 (2010) s. 91-113; R. Kiperwasser – S. Ruzer, *Zoroastrian Proselyte in Rabbinic and Syriac Christian Narratives: Orality-Related Markers of Cultural Identity*, „*History of Religions*” 51/3 (2012) s. 197-218; R. Kiperwasser – S. Ruzer, *To convert a Persian and teach him the Holy Scriptures: Zoroastrian Proselyte in Rabbinic and Syriac Christian Narratives*, w: *Jews, Christians and Zoroastrians: Religious Dynamics in a Sasanian Context*, red. G. Herman, Piscataway 2014, s. 91-127; R. Kiperwasser – S. Ruzer, *Syriac Christians and Babilonian Jewry: Narratives and Identity Shaping in a Multi-Religious Setting*, w: *Patristic Studies in the Twenty-First Century. Proceedings of an International Conference to Mark the 50th Anniversary of the International Association of Patristic Studies*, red. B. Bitton-Ashkelony – T. de Bruyn – C. Harrison, Turnhout 2015, s. 421-440; N. Koltun-Fromm, *A Jewish-Christian Conversation in Fourth-Century Persian Mesopotamia*, „*Journal of Jewish Studies*” 47 (1996) s. 45-63; N. Koltun-Fromm, *Aphrahat and the Rabbis on Noah's Righteousness in Light of Jewish-Christian Polemic*, w: *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretations*, red. J. Frishman – L. van Rompay, Louvain 1997, s. 57-72; N. Koltun-Fromm, *Jews, Christians and Persecutions in Fourth-Century Persia*, w: *Jewish-Christian Conversation in Fourth-Century Persian Mesopotamia: A Reconstructed Conversation*, Piscataway 2011, s. 45-78.

¹⁷ Por. Aphraates, *Demonstratio* 17, PSyr 1, 785, 1-12, tł. A. Uciecha, *Aphrahat, O Chrystusie, Synu Bożym (Demonstratio XVII: De Christo Dei Filio)*, PSyr 1, 785-816) *VoxP* 73 (2020) s. 188. Na temat polityczno-religijnych przyczyn prześladowania Żydów i chrześcijan oraz wrogiej rywalizacji między tymi dwiema grupami w Persji za panowania Szapura II, por. J. Ciecieląg, *Żydzi pod rządami Sasanidów*, „*Estetyka i Krytyka*” 3/27 (2012) s. 171-177 (całość s. 165-177); A. Uciecha, *Postawa duchowieństwa Kościoła*

zdarzyło się, że zaatakował mnie mąż zwany mędrce[m] [wśród] Żydów¹⁸ i tak mi powiedział: Ten Jezus, który zwie się waszym Panem, napisał wam: Gdybyście mieli wiarę jak ziarno gorczycy, powiedzielibyście tej górze: Przesuń się! I przeniosłaby się przed wami. I jeszcze: Podnieś się i usuń się, i rzuć się w morze, a będzie wam posłuszna (Mt 17,20; 21,21). Otóż nie ma w całym waszym narodzie jednego człowieka mądrego, którego modlitwa zostałaby wysłuchana? I który błagałby Boga, aby uspokoiły się prześladowania wobec was, ponieważ zostało napisane wam w tym to fragmencie: I nic niemożliwego nie będzie dla was (por. Mt 17,20).

2 (933, 4-936, 5). Widząc, jak on bluźnił i bardzo oczerniał Drogę (ܠܘܝܐܪ)¹⁹, zasmuciłem się w mojej duszy (ܐܚܘܪܐ) i poznałem, że on nie przyjmie żadnego wyjaśnienia (ܠܘܠܐܘܐ)²⁰ słów, które mi wygłosił. Wtedy ja zaatakowałem go słowami Prawa i Proroków. I powiedziałem mu: To wy jesteście przekonani, że choć jesteście rozproszeni, Bóg jest z wami. On zaś mi wyznał: Bóg jest z nami, gdyż Bóg powiedział Izraelowi: Nawet w krajach ich wrogów, nie opuścę ich i nie zerwę mojego przymierza z nimi (por. Kpł 26,44). I odpowiedziałem mu tak: Chociaż ty mówisz, że

*Perskiego w czasie prześladowań Szapura II, w: Vobis Episcopus vobiscum christianus, red. W. Myszor – A. Malina, Katowice 2004, s. 278-287; R. Kosiński, Jeszcze raz o dacie męczeństwa Symeona bar Sabba'e i prześladowaniach chrześcijan w Persji za panowania Szapura II, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne” 144/1 (2017) s. 1-24 (zwł. s. 8-9, 12-13). Warto także polecić syntetyczny i treściwy przyczynek: M.-J. Pierre, *Thèmes de la controverse d'Aphraate avec les tendances judaïsantes de son Église*, w: *Controverses des chrétiens dans l'Iran sassanide*, red. Ch. Jullien, Cahiers de Studia Iranica 36, Paris 2008, s. 115-128.*

¹⁸ ܠܘܠܐܘܐ ܠܘܝܐܪ ܠܘܠܐܘܐ ܠܘܝܐܪ – ‘mędrzec [wśród] Żydów’ (PSyr 1, 932, 9) to neutralne określenie żydowskiego przeciwnika w dyskusji. W polemice z rabinami Afrahat posługiwał się całym wachlarzem terminów: ܠܘܝܐܪܐ ܠܘܠܐܘܐ – ‘mądry nauczyciel Izraela’ (Aphraates, *Demonstratio* 17, 9, PSyr 1, 804, 19); ܠܘܝܐܪܐ ܠܘܠܐܘܐ – ‘doktor Izraela’ (Aphraates, *Demonstratio* 18, 2, PSyr 1, 821, 2-3; Aphraates, *Demonstratio* 19, 2, PSyr 1, 849, 26-27); ܠܘܝܐܪܐ ܠܘܠܐܘܐ ܠܘܠܐܘܐ – ‘nauczyciel prawa, mądry doktor ludu’ (Aphraates, *Demonstratio* 15, 5, PSyr 1, 744, 15-16; Aphraates, *Demonstratio* 18, 4, PSyr 1, 825, 7-8); ܠܘܝܐܪܐ ܠܘܠܐܘܐ ܠܘܠܐܘܐ ܠܘܠܐܘܐ – ‘zaślepiiony doktor prawa, nauczyciel ludu’ (Aphraates, *Demonstratio* 15, 8, PSyr 1, 753, 25-26).

¹⁹ ܠܘܝܐܪ – w przekładzie Parisot: „via, institutum, disciplina, religio christiana” (PSyr 1, 933-934, przyp. 2). Por. Dz 9,2; 18,25; 19,9,23; 24,22. Tylko jeden raz w swoich *Demonstrationes* Pers używa pojęcia ܠܘܝܐܪ jako określenia technicznego na oznaczenie religio christiana.

²⁰ *Explanation* (ܠܘܠܐܘܐ), *paraphrase* (ܠܘܠܐܘܐ ܝܘܕܐ). Por. *St. Ephrem the Syrian Selected Prose Works, Commentary on Genesis, Commentary on Exodus, Homily on Our Lord, Letter to Publius*, tł. E.G. Mathews – J.A. Amar, ed. K. McVey, Washington 1994, s. 221, przyp. 1.

Bóg jest z wami, to jednak w odpowiedzi na twoje słowa chciałbym ci coś powiedzieć. Prorok Izajasz powiedział do Izraela [słowa] z ust Boga: Gdy pójdziesz przez morze, Ja będę z tobą i rzeki nie zatopią ciebie. Gdy pójdziesz przez ogień, nie spalisz się i płomień nie spali cię na proch, bo Pan, twój Bóg, jest z tobą (por. Iz 43,2-3). Otóż czyż nie ma żadnego męża prawego, dobrego i mądrego w całej twoim ludzie, który mógłby przekroczyć morze i zostać żywy, aby się nie utopić, albo rzekę, aby się nie dać posłać na dno? Niech pomaszeruje wśród ognia, aby sprawdzić, czy nie zostanie spalony i czy płomień nie zamieni go w popiół! Jeśli Ty przedstawiś mi wyjaśnienie (ܠܘܟܢ ܝܘܕܝܗ) ²¹, nie dam się tobie przekonać, podobnie jak ty nie przyjmujesz mojego objaśnienia (ܠܘܟܢܐ) ²² słów, z powodu których ty mnie zaatakowałeś.

3 (936, 6-940, 8). Zapytałem go także na temat innego słowa napisanego przez proroka Ezechiela, który rzekł do Jeruzalem: Sodoma i jej córki wrócą znów do pierwotnego swego stanu, a Ty i córki twoje wrócić także do swego stanu pierwotnego (por. Ez 16,55). Wyjaśnij (ܠܘܟܢܐ) mi więc to słowo! I zaczął odpowiadać, mówiąc: Jeśli Bóg powiedział do Jerozolimy przez proroka: Sodoma i jej córki wrócą znów do pierwotnego swego stanu, a Ty i córki twoje wrócić także do swego stanu pierwotnego, oto znaczenie tego słowa: Sodoma i jej córki zostaną zamieszkałe jak dawniej i ujarzmione pod władzą Izraela. Jerozolima i jej córki wrócą do chwały królowania jak dawniej. Wysłuchałem tej odpowiedzi i uważam, że była bezwartościowa i powiedziałem mu: Gdy słowa proroków są wypowiedzane z gniewem, [to znaczy] każdy fragment jest [wypowiadany] z gniewem. Czy może być jeden fragment z gniewem, a inny fragment z łagodnością? On mi rzekł: Cały fragment jest z gniewem. Jest to słowo gniewu, w którym nie ma pokoju. Odpowiedziałem mu: Jesteś więc przekonany razem ze mną, że nie ma żadnego pokoju w tym fragmencie z gniewu. Posłuchaj bez kłótni, nie bluźnij. Postaram się przekonać cię (ܠܘܟܢܐ) na temat tego słowa. Cały fragment od początku do końca jest wypowiedziany z gniewem. Powiedziano tak na temat Jerozolimy: Ja jestem Żyjący, mówi Pan, Bóg, Sodoma i jej córki nie postępowały tak, jak ty i twoje cór-

²¹ W opracowaniu E.G. Mathews i J.A. Amara ܠܘܟܢ ܝܘܕܝܗ, syryjski wyraz pokrewny do hebrajskiego *targum*, znaczy także ‘interpretation’. Por. *St. Ephrem the Syrian Selected Prose Works*, s. 43.

²² Zdaniem Payne Smitha termin ܠܘܟܢܐ znaczy ‘tłumaczenie, interpretacja, wyjaśnienie, wykład’. Por. *Thesaurus Syriacus*, t. 2, ed. Payne Smith, s. 3327, ܠܘܟܢܐ – ‘interpretatio, commentarius, expositio’. *Thesaurus Syriacus*, t. 2, s. 3327-3328, ܠܘܟܢܐܐ – ‘interpres, expositor, doctor, magister scholarum’.

ki (por. Ez 16,48)! I dodał: Zawstydz się, znoś swoją hańbę, pokonałaś bowiem swoje siostry przez twoje grzechy i one są bardziej sprawiedliwe niż ty (por. Ez 16,52)! Otóż jeśli powiedział, że Sodomia i jej córki są bardziej sprawiedliwe niż Jerozolima i jej córki i że Jerozolima pokonała Sodomę przez swoje grzechy, to należy, aby gdy Izrael znów się zgromadzi, jego miejsce było w Sodomie i w Gomorze, Ich szczep bowiem pochodzi ze szczepu Sodomy i z latorośli Gomory. Ich winogrona są gorzkie, a jagody ich pełne goryczy (por. Pwt 32,32). Również Izajasz nazywa ich „książętami Sodomy” i „ludem Gomory” (por. Iz 1,10). Jeśli zatem Izrael ma być zebrany, to w Sodomie i Gomorze oni winni zamieszkać z książętami Sodomy i ludem Gomory, wespół ze szczeniem Sodomy i z latoroślą Gomory, aby karmić się gorzkimi winogronami i zbierać jagody goryczy, aby spożywać jaja żmijowe i odziewać się w pajęczyny (por. Iz 59,5-6), aby mieć udział w cierniach winnej latorośli (por. Iz 5,2) i stać się „srebrem odrzuconym” (ܐܘܪܘܚܐ ܕܥܘܠܐ) (por. Jr 6,30). Sodomia i jej córki, które były bardziej sprawiedliwe niż Jerozolima, wrócą znów do pierwotnego swego stanu, a Jerozolima, która pokonała Sodomę przez swoje grzechy, będzie trwała w swoich grzechach i pozostanie spustoszona aż do wypełnienia wyroków (ܐܘܪܘܚܐ ܕܥܘܠܐ) wiecznych (por. Dn 9,27)²³.

4 (940, 9-944, 7). Ezechiel powiedział: Taka była nieprawość Sodomy i jej córek: nieszczęśliwych (ܥܘܠܐ) i ubogich (ܥܘܒܝܐ)²⁴ nie podniosły swoją ręką. Gdy to ujrzałem, zniszczyłem je (por. Ez 16,49). Policz i zobacz!²⁵ Od czasu zniszczenia Sodomy do czasu zbudowania Jerozolimy upłynęło 896 lat. Od czasu, gdy Abraham otrzymał od Boga dobrą nowinę za pośrednictwem anioła, „Za rok o tej porze wrócę do ciebie i twojej żony i Sara będzie miała syna” (Rdz 18,14), od tego czasu aż do chwili, gdy Jakub

²³ Por. Aphraates, *Demonstratio* 17, tł. A. Uciecha, *Afrahat, O Chrystusie, Synu Bożym (Demonstratio XVII. De Christo Dei Filio)*, *Patrologia Syriaca* I, 785-816), *VoxP* 73 (2020) s. 181-198.

²⁴ Formuła ܥܘܒܝܐ ܥܘܠܐ (‘biedni i ubodzy’) jako przykład stylistycznej emfazy często jest stosowana w retoryce biblijnej. Por. Ps 9,13; 10,9; 12,6; 40,17; 70,6; 74,20; 82,3; 86,1; 113,8; 140,12; Hi 34,28. W wersji Ps 85,1 LXX: „jestem żebrakiem i nędzę cierpię” (*Septuaginta*, tł. R. Popowski, Warszawa 2017, s. 917).

²⁵ ܐܘܪܘܚܐ ܕܥܘܠܐ (PSyr 1, 940, 12-13) – wariant dydaktycznego zwrotu, w którym Afrahat jak biblijny mędrzec, nauczyciel i egezegeta zwraca się do swojego żydowskiego antagonisty w dyskusji, odsłaniając przed nim tajemnicę i prawdziwe znaczenie Słowa Bożego. Wydaje się, że nie jest to jedynie formalna konwencja literacka wykreowana przez Perskiego Mędrca z zamiarem podniesienia poziomu skuteczności polemiki, ale przede wszystkim świadoma aluzja do ewangelicznego zaproszenia Jezusa skierowanego do apostołów „Chodźcie, a zobaczycie” (J 1,39).

wszedł do Egiptu, upłynęło 191 lat. Synowie Jakuba pozostali w Egipcie 225 lat. Wszystkich lat, które upłynęły od poczęcia Izaaka i od zniszczenia Sodomy, było 416. Od wyjścia Izraela z Egiptu aż do wielkiej budowy Jerozolimy przez Salomona i budowy świątyni upłynęło 480 lat. Od poczęcia Izaaka i zburzenia Sodomy aż do wielkiej budowy Jerozolimy [minęło] w sumie 896 lat. Od wielkiej budowy Jerozolimy do zburzenia Jerozolimy – 425 lat. Suma wszystkich lat od zniszczenia Sodomy aż do zburzenia Jerozolimy – 1321 lat. W sumie tyle lat [upłynęło] od zburzenia Sodomy i jej córek do [zburzenia] Jerozolimy i aż do dzisiaj nie została zamieszкана ta, która była bardziej sprawiedliwa niż Jerozolima. Od zburzenia Sodomy aż do roku 605 panowania Aleksandra, syna Filipa Macedońskiego to 2276 lat. Od zburzenia Jerozolimy przez Babilończyków aż do tego czasu – 955 lat. Jerozolima została na nowo zamieszкана w ciągu 70 lat po tym, jak Babilończycy ją zburzyli, o czym świadczy Daniel (por. Dn 9,24). Następnie została ostatecznie zburzona przez Rzymian i już się więcej nie podniesie, ponieważ pozostanie zniszczona aż do wypełnienia wyroków (ܩܘܪܒܢܐ ܕܥܝܘܒܐ) (por. Dn 9,27)²⁶. Wszystkich lat, w których Jerozolima pozostawała zburzona, w czasie pierwszego i drugiego [zburzenia], było 465. Jeśli odliczysz 70 lat [niewoli] w Babilonie, daje to 395 lat.

5 (944, 8-945, 26). Napisałem ci to wyjaśnienie (ܩܘܪܒܢܐ)²⁷, ponieważ Żydzi się pysznią (ܩܘܪܒܢܐ)²⁸ [mówiąc]: Zostało ustalone, że będziemy zgromadzeni²⁹. Otóż, jeśli Sodoma, której nieprawość nie była tak wielka

²⁶ Por. Aphraates, *Demonstratio* 17, tł. A. Uciecha, Afrahat, *O Chrystusie, Synu Bożym (Demonstratio XVII. De Christo Dei Filio)*, *Patrologia Syriaca* I, 785-816), *VoxP* 73 (2020) s. 181-198.

²⁷ ܩܘܪܒܢܐ i formy derywatywne ܩܘܪܒܢܐ , ܩܘܪܒܢܐ – (*Thesaurus Syriacus*, t. 2, s. 3114-3118): ‘suasit, persuasit, supplicavit’, ‘persuasio, supplicatio’, ‘persuasor, supplicator, intercessor’. Por. znaczenie i rolę, jaką w judaizmie odgrywał ܩܘܪܒܢܐ (‘posek’), czyli sędzia, rozjemca, poręczyciel.

²⁸ Swoich żydowskich adwersarzy Afrahat często przedstawia jako naród ludzi pysznych. Por. Aphraates, *Demonstratio* 15, 9, *PSyr.* 1, 757, 12-23, tł. A. Uciecha, Afrahat, *O pokarmach czystych i nieczystych (Demonstratio XV: De distinctione ciborum)*, *Patrologia Syriaca* I, 728-757), „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 51/2 (2018) s. 360; Aphraates, *Demonstratio* 16, 8, *PSyr.* 1, 781, 25-784, 20, tł. A. Uciecha, Afrahat, *O narodach, które zastąpiły naród (Demonstratio XVI: De gentibus quae loco populi suffectae sunt)*, *PSyr.* 1, 760-784), *VoxP* 71 (2019) s. 590-591.

²⁹ Argument rozwijany przez Afrahata w mowie *Adversus Iudaeos*. Por. Aphraates, *Demonstratio* 19, 2, *PSyr.* 1, 849, 15-852, 17, tł. A. Uciecha, Afrahat, *Przeciwko Żydom, którzy mówią, że na nowo zostaną zgromadzeni (Demonstratio XIX: Adversus Iudaeos qui dicunt se denuo congregatum iri)*, *PSyr.* 1, 845-892), *VoxP* 72 (2019) s. 553-554.

jak ta Jerozolimy, nie została na nowo zamieszкана, a my mówimy, że nigdy nie będzie zamieszкана, to w jaki sposób Jerozolima, której nieprawość była o wiele większa niż ta Sodomy i jej córek, miałyby być zamieszкана? Przez 2276 lat Bóg nie okazał Sodomie miłosierdzia, to jak możemy mówić, że okaże miłosierdzie Jerozolimie, dla której już 395 lat minęło od dnia, w którym została zniszczona, zgodnie z obliczeniami napisanymi wyżej? Otóż gdy powiedział: Sodoma i jej córki wrócą znów do pierwotnego swego stanu (por. Ez 16,55) i gdy powiedział do Jerozolimy: Ty i twoje córki wróćcie znów do pierwotnego swego stanu, to znaczenie tych słów jest takie: one nigdy już nie będą zamieszкane, gdyż ziemia, przeciwko której Pan zapalał gniewem, została przeklęta: Nie obsięją jej, nie zakiełkuje, nie urosnie na niej żadna roślina, jak w Sodomie i Gomorze, przeciw którym Pan zapalał gniewem bez możliwości pojednania (𐤇𐤍𐤏𐤍) z nimi (por. Pwt 29,22). Przekonaj się więc ty, który mnie słuchasz! Sodoma i jej córki nie będą już nigdy zamieszкane, ale będą jak dawniej, wtedy gdy nie były jeszcze zamieszкane, i wtedy, gdy Pan zapalał gniewem przeciw nim bez możliwości pojednania. Jerozolima i jej córki będą jak dawniej, wtedy gdy była pustynią górą Amorytów, na której Abraham zbudował ołtarz, aby związać swojego syna Izaaka (por. Rdz 22,2). Była pustynią, gdy Dawid kupił klepisko Arauny Jebusyty i zbudował tam ołtarz (por. 2Sm 24,18-25; 1Krn 21,18-28). Zrozum i zobacz³⁰, że ta góra, na której Abraham ofiarował swojego syna, to właśnie góra Jebus (𐤍𐤇𐤁), czyli Jerozolima. To właśnie jest miejsce klepiska, które Dawid kupił od Arauny i na którym została zbudowana świątynia (por. 2Krn 3,1)³¹. I tak Jerozolima stanie się znów pustynią jak dawniej (por. Ez 16,55). Zrozum³², gdy Ezechiel prorokował to słowo, Jerozolima była jeszcze w pełnym rozkwicie. Jej mieszkańcy zbuntowali się przeciw królowi babilońskiemu. A słowo, które prorok wypowiedział, wypowiedział z gniewem i złorzeczeniem przeciw Jerozolimie.

W nauczaniu żydowskich rabinów idea ostatecznego odrzucenia narodu wybranego została definitywnie wykluczona. Podstawą ich argumentacji był komentarz do biblijnych świadectw o wiecznej i bezwarunkowej miłości Boga do Izraela, jak o tym przekonują prorockie słowa w księdze Ozeasza (2,21-25). Por. E. Lizorkin, *Aphrahat's Demonstrations: A Conversation with the Jews of Mesopotamia*, CSCO 642, Subs. 129, Leuven 2012, s. 72.

³⁰ 𐤍𐤏𐤍 𐤇𐤍𐤏𐤍 (PSyr 1, 945, 16) – kolejna formuła o charakterze dydaktycznej zachęty często stosowana w *Demonstrationes*. Parafraza tego zwrotu: 𐤍𐤏𐤍 𐤇𐤍𐤏𐤍 ('policz i zobacz'), PSyr 1, 940, 13-14. Por. PSyr 1, 948, 1. Por. tutaj, przyp. 40.

³¹ Według 2Krn 3,1 świątynia została zbudowana na górze Moria, na której Abraham miał złożyć w ofierze Izaaka. Por. Rdz 22,2.

³² 𐤇𐤍𐤏𐤍 (PSyr 1, 945, 21) – skrócona wersja 𐤍𐤏𐤍 𐤇𐤍𐤏𐤍.

6 (948, 1-949, 9). Zrozum i zobacz³³, mój słuchaczu, gdyby Bóg dał Sodomie i jej towarzyszkom jakąś nadzieję, nie zniszczyłyby ich w ogniu i siarce, które są znakami [nadejścia] ostatniego dnia świata (por. Ps 11,6; Iz 30,33; 34,9; Ez 38,22), ale wydał pod panowanie jakiegoś królestwa, które ukarałoby je według tego, co napisano: gdy Jeremiasz podał do picia kielich gniewu ludom i królestwom (por. Jr 25,15.17.21.22), powiedział wszystkim miastom: Gdy już wypity kielich, sprawiłem, że wróciły z niewoli Elam, Tyr, Sydon, synowie Ammona, Moab i Edom. O każdym królestwie powiedział: W dniach ostatnich wrócę ich z niewoli (por. Jr 48,47; 49,6.39). Widzimy, że Tyr został zamieszkany i rozkwitał. Po tym, jak pobłądził na 70 lat i jak przyjął zapłatę swego zepsucia, i jak sprzedał się wszystkim królestwom, i wziął cytrę, grał dobrze i śpiewał ładnie (por. Iz 23,15-17). Kraj Elamu również został zamieszkany i rozkwitał. O Babilonie zaś Jeremiasz powiedział: Babilon upadnie i już się nie podniesie (por. Jr 51,64). Do dzisiaj i na wieki pozostanie spustoszony. Powiedział też o Jerozolimie: Upadła i nie powstanie Dziewica Izraela, i pozostała na ziemi, a nikt jej nie podniesie (por. Am 5,1-2). Otóż jeśli to proroctwo Jeremiasza wypowiedziane nad Babilonem jest prawdziwe, to także jest prawdziwe i godne wiary to [proroctwo] nad Jerozolimą. Izajasz mówił o Jerozolimie: Nie rozgniewam się już na ciebie ani nie będę cię gromić (por. Iz 54,9). Zaprawdę On już nigdy nie rozgniewa się przeciwko niej, ona bowiem jest spustoszona i na pewno On już nie będzie ją gromić, a ona już Go nie rozgniewa.

7 (949, 10-952, 21). Ci zatem, którzy nas znieważają [mówiąc]: Prześladowają was, a nie jesteście wolni, niech się wstydzą, ponieważ to właśnie oni, ciągle prześladowani, przez wiele lat dążyli do wolności. Byli niewolnikami w Egipcie przez 225 lat. Następnie Madianici³⁴ podbili Izraela w dniach Baraka i Debory. I pozostawali pod władzą Moabitów w dniach Ehudy (por. Sdz 3,12-30), Ammonitów w dniach Jeftego (por. Sdz 11,1-12,7), Filistynów w dniach Samsona i jeszcze w dniach Eliasza i proroka Samuela (por. Sdz 14-16; 1Krl 17), Edomitów³⁵ w dniach Achaba (por. 1Krl 20,1), Asyryjczyków w dniach Ezechiasza i wreszcie król Babilonu

³³ מִן הַיָּמִים (PSyr 1, 948, 1).

³⁴ Według Mędrcy Perskiego byli to מַדְיָנִים ('Madianici'). Według Sdz 4,2 są to Kananejczycy, ich król nazywał się Jabin, a dowódcą wojsk kananejskich był Sisera.

³⁵ אֶדְוִיטִים ('Edomici'), w rzeczywistości jednak chodzi o אֲרָמִים ('Aramejczyków'): Ben Hadad był królem Aramu, a nie Edomu (PSyr 1, 949, 20). Podobny błąd Persa w identyfikacji Ben Hadada jako króla Edomu w *Liście Synodalnym*. Por. Aphraates *Demonstratio* 14, 10, PSyr 1, 593, 17-18, tł. A. Uciecha, *Afrahat. List synodalny (Demonstratio XIV.*

wyrwał ich z ich ziemi, aby ich rozproszyć (por. 2Krl 18–20). Jednak im bardziej [Bóg] wystawiał ich na próbę i karał, tym bardziej nie chcieli dawać dobrych owoców, jak to o nich powiedział: Na próżno karałem synów waszych: nie przyjęli tego, aby się poprawić (por. Jr 2,30). I jeszcze mówił o nich: Rozciąłem proroków i słowami ust moich zabijałem³⁶. Do Jeruzolimy powiedział: Nawróć się przez cierpienia i razy, Jeruzalem, abym nie cofnął mojego serca od ciebie (por. Jr 6,8)³⁷. Ale oni porzucili Go i zwrócili się ku bożkom, jak o nich powiedział Jeremiasz: Idźcie do wysp odległych i poślijcie do Kedaru, zbadajcie starannie i poznajcie, czy stało się tam coś podobnego, czy jakiś naród zmienił swoich bogów? A ci przecież nie są wcale bogami! Mój zaś naród zamienił swoją chwałę na to, co nie może pomóc. Niebo, niechaj cię na to ogarnie osłupienie, groza i wielkie drżenie – wyrocznia Pana. Bo podwójne zło popełnił mój naród: opuścili Mnie, źródło żywej wody, i poszli wykopać sobie cysterny, cysterny popękane, które nie utrzymują wody (por. Jr 2,10-13). Cysterny popękane to kult obrazów i bożków. Niebiosą osłupiały, ponieważ one oddawały cześć zastępom niebieskim i niebiosą spotkają karę, aby się zwinąć jak zwój księgi. Wszystkie ich zastępy upadną (por. Iz 34,4).

8 (952, 22-953, 2). Napisałem ci, mój przyjacielu, wszystkie te powyższe objaśnienia (ܐܘܨܪܐ) ³⁸, ponieważ jakiś Żyd ubliżał synom naszego ludu. Teraz zaś, jak tylko będę mógł, podam ci dowody (ܐܘܦܝܢܐ), że prześladowani otrzymali wielką nagrodę, prześladowcy zaś byli w pogardzie i hańbie.

9 (953, 3-957, 10). Jakub był ciemieżony, a Ezaw ciemieżcą. Jakub otrzymał błogosławieństwa i pierworództwo³⁹, Ezaw zaś został ich pozbawiony. Józef był ciemieżony, jego bracia zaś byli ciemieżcami. Józef został wywyższony, a jego ciemieżcy upadli przed nim, wypełniły się jego sny i wizje. Józef prześladowany to obraz prześladowanego Jezusa. Ojciec Józefa odział go w szatę z rękawami (por Rdz 37,3), ojciec Jezusa odział

Exhortatoria, PSyr 1, 573-726), „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 46/1 (2013) s. 25.

³⁶ Oz 6,5 w przekładzie BT: „Dlatego ciosałem ich przez proroków, słowami ust mych zabijałem”.

³⁷ Dosłowne znaczenie zwrotu ܐܘܨܪܐ ܐܘܨܪܐ ܐܘܨܪܐ (‘abym nie cofnął mojego serca od ciebie’) należy odczytywać w sensie „abym nie znienawidził ciebie”.

³⁸ Pierwszą część swoich wywodów Afrahat definiuje jednoznacznie jako *memre* (ܐܘܨܪܐ), natychmiast zapowiadając dalszy ciąg w formie *appīsōk* (ܐܘܦܝܢܐ). Całość wykładu *De persecutione* określa terminem ‘*uhdōne*’ (ܐܘܗܕܘܢܐ). Por. Aphraates, *Demonstratio* 21, 21, PSyr 1, 981, 14.

³⁹ W języku syryjskim gra słów: „błogosławieństwo” – ܐܘܒܪܝܢܐ (rdzeń *brk*) i „pierworództwo” – ܐܘܒܪܝܢܐ (rdzeń *bkr*).

go w ciało wzięte z Dziewicy. Ojciec miłował Józefa bardziej niż wszystkich jego braci (por. Rdz 37,3), Jezus był umiłowanym i ulubionym swego Ojca. Józef miał wizje i sny, Jezus wypełnił wizje i proroków. Józef był pasterzem ze swymi braćmi, Jezus jest głową pasterzy. Józef został wysłany przez swojego ojca, aby odwiedził swoich braci (por. Rdz 37,13-18), gdy oni go ujrzeli, postanowili go zgładzić, Jezus został wysłany przez swego Ojca, aby odwiedził swoich braci, a oni rzekli: To jest dziedzic, chodźcie, zabijmy go (por. Mt 21,38). Bracia wrzucili Józefa do studni (por. Rdz 37,24), bracia Jezusa sprawili, że On zstąpił do zmarłych. Józef wyszedł ze studni (por. Rdz 37,28), Jezus wyszedł spośród umarłych. Gdy Józef wyszedł ze studni, otrzymał władzę nad swoimi braćmi. Po zmartwychwstaniu z umarłych Ojciec darował Jezusowi imię wielkie i wspaniałe (por. Flp 2,9), aby Jego bracia byli mu posłuszni, a Jego nieprzyjaciele zostali poddani pod Jego stopy (por. Ef 1,22). Gdy Józef pozwolił się rozpoznać swoim braciom, oni zawstydzili się, przelękli się i zdumieli jego potęgą (por. Rdz 45,3), gdy Jezus przyjdzie na końcu czasów, aby ukazać swoją wielkość, jego bracia, którzy Go ukrzyżowali, zawstydzą się, przelękną i zadrżą przed Nim. Józef został sprzedany do Egiptu za namową Judy (por. Rdz 37,26), Jezus zaś został wydany Żydom z ręki Judasza Iskarioty⁴⁰. Józef nie powiedział żadnego słowa do swoich braci, gdy go sprzedali, Jezus nie odezwał się i nie powiedział żadnego słowa do sędziów, którzy Go osądzili (por. Mt 27,14; Mk 15,5; Łk 23,9). Pan wrzucił niesłusznie Józefa do więzienia (por. Rdz 39), Jezusa niesprawiedliwie skazali synowie Jego narodu. Józef oddał swoje dwie suknie, jedną w ręce swoich braci i drugą w ręce żony swego pana⁴¹, Jezus oddał swoje szaty i żołnierze je rozdzielili między siebie (por. Mt 27,35; Mk 15,24; Łk 23,34; J 19,24). Józef miał lat trzydzieści, gdy stanął przed faraonem i został rządcą Egiptu (por. Rdz 41,46), Jezus w wieku około 30 lat przybył nad Jordan i został ochrzczony (Łk 3,23), przyjął Ducha i zaczął głosić. Józef dostarczył chleb Egipcjanom, Jezus dał chleb życia całemu światu. Józef wziął sobie za żonę

⁴⁰ „Judasz, który wydał naszego Zbawiciela, wpadł do morza, mając kamień młyński u szyi”. Por. Aphraates, *Demonstratio* 14, 10, PSyr 1, 593, 23-24, tł. A. Uciecha, *Afrat. List synodalny (Demonstratio XIV. Exhortatoria, PSyr 1, 573-726)*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 46/1 (2013) s. 25.

⁴¹ Podobna egzegeza na temat sukni Józefa w komentarzu Efrema Syryjczyka do Księgi Rodzaju: Ephraem Syrus, *In Gen. 35, .3, CSCO 152, s. 98*. Por. R.M. Tonneau, *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum commentarii, CSCO 152, Scriptorum Syri 71, Lovanii 1955* (tekst syryjski); R.M. Tonneau, *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum commentarii, CSCO 153, Scriptorum Syri 72, Lovanii 1955* (przekład łaciński).

córkę kapłana pogańskiego i bezbożnego (por. Rdz 41,45.50), Jezus przyciągnął do siebie Kościół (كنيسة) pochodzący z ludów nieczystych. Józef zmarł i został pochowany w Egipcie (por. Rdz 50,26), Jezus umarł i został złożony do grobu w Jerozolimie⁴². Bracia Józefa sprowadzili z Egiptu jego kości (por. Rdz 50,25), Ojciec wskrzesił z martwych Jezusa i wyniósł Jego ciało nieśmiertelne (جسد الله حي) obok siebie na niebiosach.

10 (957, 11-961, 2). Mojżesz również był prześladowany i Jezus był prześladowany. Ukrywano narodziny Mojżesza, aby nie zabili go jego prześladowcy (por. Wj 2,2), Jezus musiał uciekać do Egiptu po swoim narodzeniu, aby nie zabił Go Herod, jego prześladowca (por. Mt 2,13). W czasie narodzin Mojżesza topiono małe dzieci w rzece (por. Wj 1,22), w czasie narodzin Jezusa zabijano małe dzieci w Betlejem i okolicach (por. Mt 2,16). Bóg mówił do Mojżesza: Umarli ci, którzy czyhali na twe życie (por. Wj 4,19) i anioł powiedział do Józefa w Egipcie: Wstań, weź Dziecię i idź do ziemi Izraela, bo już umarli ci, którzy czyhali na życie Dziecięcia (por. Mt 2,20). Mojżesz wyprowadził swój naród z niewoli faraona, Jezus wywiódł wszystkie narody z niewoli Szatana. Mojżesz wzrastał u faraona, Jezus wzrastał w Egipcie, dokąd to Józef z Nim uszedł. Maria-Miriam (مريم) stała na brzegu rzeki, gdy Mojżesz unosił się na wodzie (por. Wj 2,4), Maria (مريم) poczęła Jezusa, gdy anioł Gabriel zwiastował jej [dobrą nowinę] (por. Łk 1,26). Gdy Mojżesz ofiarował baranka, pierwotni Egipcjan zostali zabici, gdy Jezus, prawdziwy baranek, został ukrzyżowany, z powodu Jego śmierci umarł naród, który go zabił. Mojżesz sprowadził mannę dla swojego ludu, Jezus dał swoje ciało narodom. Mojżesz dzięki drewnu uczynił słodkimi wody gorzkie (por. Wj 15,23-25), Jezus

⁴² Święte dla Żydów miasto Jerozalem Afrahat nie waha się porównać do Egiptu, przeklętej ziemi wygnania Narodu Wybranego, do której nie wolno było wracać. Podobne wątki odrzucenia i wykluczenia Żydów jako ludu łamiącego Boże Prawo Afrahat rozwija konsekwentnie w Mowie XIX (*Adversus Iudaeos qui dicunt se denuo congregatum iri*). Por. Aphraates, *Demonstratio* 19, PSyr 1, 845-892, tł. A. Uciecha, Afrahat, *Przeciwko Żydom, którzy mówią, że na nowo zostaną zgromadzeni* (*Demonstratio XIX: Adversus Iudaeos qui dicunt se denuo congregatum iri*, PSyr 1, 845-892), VoxP 72 (2019) s. 543-568. Por. M.-J. Pierre, *Thèmes de la controverse d'Aphraate avec les tendances judisantes de son Église*, w: *Controverses des chrétiens dans l'Iran sassanide*, red. Ch. Jullien, Cahiers de Studia Iranica. 36, Paris 2008, s. 121.

⁴³ To sól chroni cielesną materię przed zepsuciem, dekompozycją i zmianą w proch. Sól jest symbolem odzyskanego błogosławieństwa Stwórcy. Por. Aphraates, *Demonstratio* 21, 9, PSyr 1, 957, 9-10. W tradycji rabinicznej Tora jest porównywana do soli i ona broni przed atakami Szatana oskarżyciela. Por. *Aphraate Le Sage Persan, Les Exposés I-X*, t. 1, tł. M.-J. Pierre, SCh 349, Paris 1988, s. 263, przyp. 61.

ukrzyżowany na drzewie uczynił słodką naszą gorycz. Mojżesz sprowadził Prawo dla swojego ludu⁴⁴, Jezus dał swoje Przymierze (ܡܘܨܝܐ) ⁴⁵ narodom. Mojżesz pokonał Amaleka wyciągniętymi ramiona (por. Wj 17,11), Jezus pokonał Szatana znakiem krzyża. Mojżesz wyprowadził wodę ze skały dla swojego ludu (por. Wj 17,6; Lb 20,9-11), Jezus posłał Szymona-Skałę, aby zaniósł Jego naukę narodom. Mojżesz zdejmował zasłonę z twarzy, aby mówić z Bogiem (por. Wj 34,34), Jezus zdjął zasłonę, która była na twarzy narodów, aby usłyszały i przyjęły Jego naukę (por. 2Kor 3,16). Mojżesz nałożył rękę swoim posłańcom (ܡܘܨܝܐ), aby przyjęli kapłaństwo, Jezus nałożył rękę swoim apostołom (ܡܘܨܝܐ), aby przyjęli Ducha Świętego. Mojżesz wstąpił na górę i tam umarł (por. Pwt 34,1-5), Jezus wstąpił na niebiosa i zasiadł po prawicy swojego Ojca⁴⁶.

11 (961, 3-964, 3). Jozue, syn Nuna, także był prześladowany i Jezus, nasz Zbawiciel, był prześladowany. Jozue, syn Nuna, był prześladowany przez ludy bezbożne, Jezus, nasz Zbawiciel, był prześladowany przez naród głupi (ܡܘܨܝܐ). Jozue, syn Nuna, wziął dziedzictwo swoich prześladowców i dał je swojemu ludowi, Jezus, nasz Zbawiciel, wziął dziedzictwo swoich prześladowców i dał je narodom obcym. Jozue, syn Nuna, wstrzymał słońce na niebie i wymierzył karę ludom, które go prześladowały, Jezus, nasz Zbawiciel, sprawił, że zaszło słońce w środku dnia i zawstydził się naród prześladowców, który go ukrzyżował. Jozue, syn Nuna, rozdał dziedzictwo ludowi swojemu, Jezus, nasz Zbawiciel, obiecał narodom dać krainę życia. Jozue, syn Nuna, dał życie nierządnicy Rachab (por. Joz 6,17), Jezus, nasz Zbawiciel, zgromadził Kościół nierządnicę i dał mu życie. Jozue, syn Nuna, siódmego dnia obalił i zburzył mury Jerycha (por.

⁴⁴ Uwagi metodyczne i analiza poświęcona sporom na temat wartości normatywnej pierwszych i drugich Tablic Prawa danych Mojżeszowi na górze Synaj, por. M.-J. Pierre, *Thèmes de la controverse d'Aphraate avec les tendances judisantes de son Église*, w: *Controverses des chrétiens dans l'Iran sassanide*, ed. Ch. Jullien, Cahiers de Studia Iranica 36, Paris 2008, Cahiers de Studia Iranica 36, s. 124-125.

⁴⁵ Parisot tutaj tłumaczy ܡܘܨܝܐ ܕܥܝܘܒܐ ܕܥܝܘܒܐ – 'Jesus mandata sua gentibus dedit' (PSyr 1, 960, 14-15). Por. *Thesaurus Syriacus*, t. 1, s. 873, ܡܘܨܝܐ ܕܥܝܘܒܐ – 'foedus, testamentum, de tabulis quibus inerant decem mandata'.

⁴⁶ W chrystocentrycznej konwencji Afrahat podkreśla ważne wydarzenia z życia Mojżesza jako osoby prześladowanej, przewodnika Narodu Wybranego, zwycięskiego dowódcy w walce z plemionami pogańskimi, prawodawcy, który wiernie przekazuje Żydom boską Torę. Por. Aphraates, *Demonstratio XXI: De persecutione*, PSyr 1, 21 (981, 14-985, 7). Autor pomija tutaj mocno akcentowaną w innych *Demonstrationes* charakterystykę Mojżesza jako „wielkiego proroka”. Por. Aphraates, *Demonstratio* 14, 42, PSyr 1, 693, 21; 18, 3, PSyr 1, 824, 19-20; 18, 4, PSyr 1, 825, 2; 20, 2, PSyr 1, 893, 16.

Joz 6,15), co do Jezusa, naszego Zbawiciela, siódmego dnia, w szabat od poczynku Boga, ten świat rozpadnie się i upadnie (por. Hbr 4,8). Jozue, syn Nuna, ukamienował Akana, który ukradł to, co było obłożone klątwą (por. Joz 7,25), Jezus, nasz Zbawiciel, oddzielił Judasza od uczniów, jego towarzyszy, ponieważ ukradł pieniądze biednych (por. J 12,6). Jozue, syn Nuna, przy swojej śmierci ponownie wezwał na świadka swój lud (por. Joz 24,22), Jezus, nasz Zbawiciel, przy swoim wniebowstąpieniu wezwał na świadków swoich Apostołów (por. Mt 28,18; Mk 16,19).

12 (964, 4-12). Również Jefte był prześladowany i Jezus, nasz Zbawiciel, był prześladowany. Bracia wygnali Jeftego z domu jego ojca (por. Sdz 11,2), bracia wygnali Jezusa i wzniesli Mu krzyż. Prześladowany Jefte wybił się na czoło swojego ludu (por. Sdz 11), prześladowany Jezus powstał i stał się królem narodów. Jefte złożył przysięgę i ofiarował dar ze swojej pierworodnej (por. Sdz 11,30-39), Jezus ofiarował siebie w darze swojemu Ojcu za wszystkie narody.

13 (964, 13-965, 19). Również Dawid był prześladowany i Jezus był prześladowany. Dawid został namaszczony przez Samuela, aby zostać królem na miejsce Saula, który zgrzeszył (por. 1Sm 16,1-13), Jezus został namaszczony przez Jana, aby stać się arcykapłanem w miejsce kapłanów, którzy przekroczyli Prawo (por. Mt 3,13-17; Mk 1,9-11; Łk 3,21-22; J 1,31-34). Dawid był prześladowany po swoim namaszczeniu, Jezus był prześladowany po swoim namaszczeniu. Dawid został królem najpierw nad jednym plemieniem a następnie nad całym Izraelem, Jezus był królem najpierw nad małą grupą tych, którzy uwierzyli w Niego, na koniec zaś będzie królował nad całym światem. Dawid w wieku 30 lat został namaszczony przez Samuela (por. 1Sm 5,4), Jezus w wieku około 30 lat przyjął od Jana nałożenie rąk (por. Łk 3,23). Dawid ożenił się z dwiema córkami króla (1Sm 18)⁴⁷, Jezus wziął dwie córki króla: wspólnotę narodu⁴⁸ i wspólnotę ludów⁴⁹. Dawid odpłacił dobrem Saulowi, swemu prześladowcy, Jezus nauczał: „Módlcie się za swoich prześladowców” (Mt 5,44; Łk 6,28). Dawid był według serca Bożego (por. 1Sm 13,14), Jezus jest Synem Bożym. Dawid otrzymał godność królewską Saula, swego prześladowcy, Jezus

⁴⁷ Według przekazu biblijnego (1Sm 18,17-30) król Saul obiecał Dawidowi swoją najstarszą córkę Merab, ostatecznie oddał ją za żonę Adrielowi z Mecholi. Afrahat powołuje się na tradycję żydowską, w której dwie córki królewskie Merab i Mikal były wiernymi żonami Dawida. Por. *Aphraate le Sage Persan, Les Exposés XI-XXIII*, t. 2, tł. M.-J. Pierre, SCh 359, Paris 1989, s. 826, przyp. 71.

⁴⁸ *ܟܘܢܘܢܐ ܕܥܘܠܐ* – Parisot: ‘synagoga populi’ (PSyr 1, 965, 4).

⁴⁹ *ܟܘܢܘܢܐ ܕܥܘܠܐ* – Parisot: ‘synagoga gentium’ (PSyr 1, 965, 5).

otrzymał godność królewską Izraela, swego prześladowcy. Dawid płakał wielkimi łzami nad Saulem, swym prześladowcą, gdy ten umarł (por. 2Sm 1,12), Jezus płakał nad Jerozolimą, swym prześladowcą, gdyż miała zostać zburzona (por. Łk 19,41-44). Dawid przekazał panowanie Salomonowi i połączył się ze swoimi ojcami, Jezus przekazał klucze Szymonowi (por. Mt 16,19), wstąpił i odszedł do Tego, który Go posłał. Dzięki Dawidowi grzechy zostały odpuszczone jego synom, dzięki Jezusowi grzechy zostały odpuszczone ludom.

14 (965, 20-968, 11). Eliasz również był prześladowany i Jezus był prześladowany. Eliasza prześladowała Izebel, morderczyni, wspólnota/synagoga, prześladowająca i morderczyni, prześladowała Jezusa⁵⁰. Eliasz zamknął niebiosa przed deszczem z powodu grzechów Izraela (1Krl 17,1), Jezus, gdy przybył, wstrzymał ducha proroków z powodu grzechów narodu. Eliasz wytracił sługi Baala (por. 1Krl 18,40), Jezus rzucił pod stopy Szatana i jego zastępy (por. Łk 10,19). Eliasz przywrócił do życia syna wdowy (por. 1Krl 17,17-24), Jezus przywrócił życie synowi wdowy (por. Łk 7,11-17), podobnie Łazarzowi (por. J 11,1-46) i córce przełożonego synagogi (por. Mt 9,23-26; Mk 5,35-43; Łk 8,49-56). Eliasz nakarmił wdowę odrobiną chleba (por. 1Krl 17,7-16), Jezus nasycił tysiące odrobiną chleba. Eliasz na rydwanie wznosił się do nieba (por. 2Krl 2,11-12), nasz Zbawiciel wstąpił i zasiadł po prawicy swojego Ojca. Elizeusz przyjął ducha Eliasza (por. 2Krl 2,15), Jezus tchnął na oblicze swoich uczniów (por. J 20,22).

15 (968, 12-969, 5). Również Elizeusz był prześladowany i Jezus był prześladowany. Elizeusz był prześladowany przez syna Achaba, syna mordercę, Jezus był prześladowany przez naród, mordercę. Elizeusz prorokował, że Samaria będzie w dostatku (por. 2Krl 7,1), Jezus powiedział: Ten, kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, będzie żył na wieki (por. J 6,55.58). Elizeusz nakarmił sto ludzi odrobiną chleba (por. 2Krl 4,42-44), Jezus nakarmił cztery tysiące pięcioma małymi chlebami, nie licząc kobiet i małych dzieci (por. Mt 14,13-21; Mk 6,30-44; Łk 9,10-17; J 6,1-15 – w Ewangeliach jest 5 tysięcy). Elizeusz uczynił olej z wody (por. 2Krl 4,1-7)⁵¹, Jezus uczynił wino z wody (por. J 2,1-11). Elizeusz wyzwolił wdowę od wierzyciela (מַבְּאֵל רֵיבִי) (por. 2Krl 4,1-2)⁵², Jezus uwolnił narody od ich długów (כֶּסֶף). Elizeusz sprawił, że wypłynęła siekiera żelazna (כַּדְוִיָּה),

⁵⁰ כַּדְוִיָּהּ רֵיבִיָּהּ רֵיבִיָּהּ – Parisot: ‘vexatrix et homicida’ (PSyr 1, 965, 22-23).

⁵¹ Tradycję cudownej przemiany, w której prorok Elizeusz uczynił olej z wody, przekazuje św. Efreem. Por. *Aphraate le Sage Persan, Les Exposés XI-XXIII*, t. 2, tł. M.-J. Pierre, SCh 359, Paris 1989, s. 828, przyp. 78.

⁵² Parisot: „creditor” (PSyr 1, 967, 24).

a drewno (ܡܘܨܘܐ) utonęło (por. 2Krl 6,1-7), Jezus wywyższył nasze ponizenie i zatopił naszą pychę (ܥܘܠܘܠܐܝܢܐ). Dzięki Elizeuszowi jeden śmiertelnik wrócił do życia dzięki [dotknięciu] jego kości (por. 2Krl 13,21), dzięki temu, że rzucono kości Jezusa, ożyły wszystkie narody, które zmarły z powodu swoich grzechów.

16 (969, 6-972, 4). Również Ezechiasz był prześladowany i Jezus był prześladowany. Ezechiasz był prześladowany i znieważany przez Sennacheryba, swego wroga (por. 2Krl 18,13-37), Jezus był znieważany przez naród głupi (ܥܘܠܘܠܐܝܢܐ)⁵³. Ezechiasz modlił się i zwyciężył swego wroga (por. 2Krl 19,14-19; Iz 37,14-20), nasz wróg został pokonany przez ukrzyżowanie Jezusa. Ezechiasz był królem całego Izraela, Jezus jest królem wszystkich narodów. Ezechiasz chorował i dlatego słońce się cofnęło (por. 2Krl 20,9-11; Iz 38,7-8), Jezus cierpiał swoją mękę i dlatego słońce się zamściło pozbawione swojego blasku (por. Mt 27,45; Mk 15,33; Łk 23,44-45). Wrogowie Ezechiasza stali się martwymi ciałami (por. 2Krl 19,35; 2Krn 32,21; Iz 37,36), wrogowie Jezusa padną pod Jego stopy (por. 1Kor 15,25). Ezechiasz pochodził z pokolenia domu Dawida, Jezus był synem Dawida według ciała. Ezechiasz powiedział: Będzie pokój i pewność przynajmniej za mojego życia (por. 2Krl 20,19), Jezus powiedział do swoich uczniów: Pokój mój daję wam (por. J 14,27). Ezechiasz modlił się i wyzdrowiał po swojej chorobie (por. 2Krl 20,1-7; Iz 38,1-6), Jezus modlił się i powstał z martwych. Ezechiasz wyszedł z choroby i przeżył jeszcze kilka dodatkowych lat (por. 2Krl 20,6; Iz 38,5), Jezus zmartwychwstał i osiągnął wielką chwałę. Po tym dodatku Ezechiasz został poddany władzy śmierci, po zmartwychwstaniu Jezusa śmierć już nie miała władzy nad Nim (por. Rz 6,9).

17 (972, 5-27). Również Jozjasz był prześladowany i Jezus był prześladowany. Jozjasz był prześladowany i faraon „Kulawy” (ܡܘܨܘܐ) go zabił (por. 2Krl 23,29-35; 2Krn 35,20-27; 36,4; Jr 44,30; 46,2.17)⁵⁴, Jezus był prześladowany i zabił Go naród, który był kulawy z powodu swoich grzechów. Jozjasz oczyścił ziemię Izraela z bałwochwalstwa (por. 2Krl 23,4-20; 2Krn 34,3-7), Jezus oczyścił i zniszczył bałwochwalstwo na całej ziemi (J 12,28). Jozjasz uczcił i wywyższył imię swego Boga, Jezus powiedział: Ja Cię wślawiłem i jeszcze wślawię (por. J 12,28). Jozjasz rozdarł swoje szaty z powodu nieprawości Izraela (por. 2Krl 22,11; 2Krn 34,19), Jezus

⁵³ „Pośród pokolenia zepsutego i przewrotnego” (ܡܘܨܘܐ ܡܘܨܘܐ ܡܘܨܘܐ) (Flp 2,15); „pokolenie zwichnięte, nieprawe” (ܡܘܨܘܐ ܡܘܨܘܐ ܡܘܨܘܐ) (Pwt 32,5).

⁵⁴ Faraon Neko II (609-594). Por. *Thesaurus Syriacus*, t. 1, s. 1193, ܡܘܨܘܐ – ‘claudus, Pharao Claudus’. W języku hebrajskim „neko” znaczy ‘kaleka’, co wyjaśnia nadanie przezwiska „kulawy”.

rozdarł zasłone drzwi świętego przybytku z powodu nieprawości narodu (por. Mt 27,51; Mk 15,38; Łk 23,45). Jozjasz rzekł: Wielki gniew przyjdzie na ten naród (por. 2Krl 22,13; 2Krn 34,21), Jezus rzekł: Nadejdzie gniew na ten naród i polegną pod ostrzem miecza (por. Łk 21,23-24). Jozjasz usunął bezbożność z przybytku świętego, Jezus wypędził kupców nieczystych z domu swojego Ojca (por. J 2,13-17). Córki izraelskie płakały i lamentowały nad Jozjaszem, jak powiedział Jeremiasz: Córki izraelskie, płaczcie nad Jozjaszem (por. Jr 22,10; 2Krn 35,25; Za 12,11), córki izraelskie płakały i lamentowały nad Jezusem, jak to powiedział Zachariasz: Niech ziemia płacze, rodzina po rodzinie (por. Za 12,12).

18 (973, 1-977, 3). Również Daniel był prześladowany i Jezus był prześladowany. Daniel był prześladowany przez Chaldejczyków, bandę bezbożnych, Jezus był prześladowany przez Żydów, bandę drani (ܕܢܝܠܘܢܐܘܬܐܘܪܐܝܢܐ)⁵⁵. Chaldejczycy oczerniali Daniela (por. Dn 6,2-16), Żydzi rzucali oszczerstwo przeciw Jezusowi wobec przewodniczącego (por. Mt 26,59-61; Mk 14,55-59). Daniela wrzucili do jaskini lwów (por. Dn 6,17-25), ale został wyrwany i wyszedł stamtąd nietknięty, zrzucili Jezusa do jaskini domu zmarłych, ale On wyszedł stamtąd, a śmierć nie miała władzy nad Nim. Oni myśleli, że gdy tylko Daniel wpadnie do jaskini, już z niej nie wyjdzie, o Jezusie mówili: Już nie będzie mógł powstać ten, co upadł (por. Ps 41,9). Przed Danielem zamknęły się paszcze żarłocznych i wściekłych lwów, przed Jezusem zamknęła się paszcza śmierci żarłocznej i wściekłej na wszystko, co żyje (ܕܠܝܘܬܐܘܪܐܝܢܐ)⁵⁶. Jaskinię Daniela zapieczętowano i strzeżono uważnie (por. Dn 6,18), grobu Jezusa strzeżono uważnie, jak oni powiedzieli: Wydaj rozkaz, aby ten grób był strzeżony (por. Mt 27,64)! Gdy Daniel wyszedł, jego oszczercy zdziwili się, gdy Jezus zmartwychwstał, zdumieli się wszyscy ci, którzy go ukrzyżowali. Król, który skazał Dawida, był bardzo zasmucony, gdyż Chaldejczycy oskarżyli go niesprawiedliwie (por. Dn 6,15), sędzia Jezusa, Piłat, był bardzo zasmucony, gdyż wiedział, że Żydzi oskarżyli Jezusa niesprawiedliwie (por. Mt 27,18; Mk 15,10). Dzięki modlitwie Daniela naród zniewolony wrócił

⁵⁵ Parisot: „synagoga hominum iniquorum” (PSyr 1, 973, 4). Znaczenie terminu ܕܢܝܠܘܢܐܘܪܐܝܢܐ, bliskoznacznego do używanego w *Demonstrationes* zamiennie ܕܢܝܠܘܢܐܘܪܐܝܢܐ, por. Aphraates, *Demonstratio* 19, PSyr 1, 845-892, tł. A. Uciecha, Afrahat, *Przeciwko Żydom, którzy mówią, że na nowo zostaną zgromadzeni* (*Demonstratio XIX: Adversus Iudaeos qui dicunt se denuo congregatum iri*, PSyr 1, 845-892), VoxP 72 (2019) s. 557, przyp. 25.

⁵⁶ Dosłowne znaczenie terminu ܕܠܝܘܬܐܘܪܐܝܢܐ – ‘kształt, forma, obraz’. Por. *Thesaurus Syriacus*, t. 2, s. 3386: „forma, figura, effigies, imago”. Por. C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, Halis Saxonum 1928, s. 624: „imago, species, textus”.

z Babilonu, dzięki modlitwie Jezusa wszystkie narody wróciły z niewoli. Daniel tłumaczył wizje i sny Nabuchodonozora (por. Dn 2; 4), Jezus odkrywał i wyjaśniał wizje Prawa i proroków (por. Łk 24,25). Daniel wyjaśnił wizje Baltazara i otrzymał władzę jako trzeci w państwie (por. Dn 5,29), Jezus wypełnił wizje i proroków, a Jego Ojciec dał Mu wszelką władzę nad tym, co jest w niebie i na ziemi (por. Mt 28,18). Daniel ujrział cuda i mówił o tajemnicach, Jezus odkrył tajemnice i wypełnił to, co jest napisane. Daniel był wzięty jako zastaw (כֶּסֶף) za swój naród (por. Dn 1), ciało Jezusa jest zastawem (כֶּסֶף) za wszystkie narody (por. Mt 20,28; Mk 10,45). Dzięki Danielowi został uśmierzony gniew króla wobec Chaldejczyków i nie zostali straceni (por. Dn 2,24), dzięki Jezusowi złagodzony został gniew Ojca wobec wszystkich ludów – nie zostały stracone i nie zginęły z powodu swoich grzechów. Daniel poprosił króla, aby dał władzę swoim braciom w zarządzie prowincją Babilonu (por. Dn 3,97), Jezus prosił Ojca, aby dał swoim braciom uczniom władzę nad Szatanem i jego wojskiem (por. Łk 10,19). Daniel powiedział, że Jerozolima będzie spustoszona aż do wyznaczonego czasu (por. Dn 9,26), Jezus powiedział, że z Jerozolimy nie zostanie kamień na kamieniu, ponieważ nie rozpoznała dnia swojej pomyślności (por. Łk 19,44). Daniel ujrział⁵⁷ tygodnie, które miały upłynąć dla jego narodu (por. Dn 9,20-27), Jezus przybył, aby je wypełnić.

19 (977, 4-980, 4). Również Chananiasz i jego bracia byli prześladowani i Jezus był prześladowany. Chananiasz i jego bracia byli prześladowani przez Nabuchodonozora, Jezus był prześladowany przez naród żydowski. Chananiasz i jego bracia zostali wrzuceni do ognistego pieca, który dla nich stał się chłodny jak rosa, byli bowiem sprawiedliwi (por. Dn 3,50), Jezus zstąpił do krainy ciemności, skruszył jej bramy i wyprowadził uwięzionych. Chananiasz i jego bracia wyszli z ognistego pieca, a płomień spalił ich oszczerców (por. Dn 3,22), Jezus wyszedł żywy z głębin ciemności, a ci, którzy Go fałszywie oskarżyli i ukrzyżowali, spłonęli w ogniu do końca. Gdy Chananiasz i jego bracia wyszli z pieca, król Nabuchodonozor zadrżał i ogarnął go strach, gdy Jezus powstał z martwych, naród, który Go ukrzyżował, zadrżał i ogarnął go strach. Chananiasz i jego bracia nie oddali pokłonu posągowi króla Babilonu (por. Dn 3,12), Jezus powstrzymał narody, aby już nie oddawały pokłonu martwym posągom. Dzięki Chananiaszowi i jego braciom narody i języki chwaliły tego Boga, który uratował ich od ognia, dzięki Jezusowi narody i wszystkie języki wychwalają Tego, który

⁵⁷ W sensie „odczytał, wyjaśnił znaczenie”. Jedyne prorok Daniel jako „widzący” prawdziwego Boga potrafił odczytać Jego tajemnice i ukryte znaki.

uratował swego Syna, aby nie zaznał zepsucia (por. Ps 16,10). Nad szatami Chananiasza i jego braci ogień nie miał żadnej władzy (por. Dn 3,94), nad ciałem wszystkich sprawiedliwych, którzy uwierzyli Jezusowi, ogień nie będzie miał władzy w wieczności (ܐܘܢܝܢܐ).

20 (980, 5-981, 13). Również Mardocheusz był prześladowany i Jezus był prześladowany. Mardocheusz był prześladowany z powodu łotra Hamana (por. Est 4,1-2), Jezus był prześladowany przez naród buntowników. Dzięki modlitwie Mardocheusz uratował naród z rąk Hamana, dzięki modlitwie Jezus uratował swój naród z rąk Szatana. Mardocheusz został uwolniony z rąk swoich prześladowców, Jezus został uchroniony od rąk swoich prześladowców. Mardocheusz siedział ubrany w wór i dzięki temu uratował od zguby Esterę i swój naród (por. Est 4,1-2), Jezus oblekł się w ciało i się uniżył, i dzięki temu uratował od śmierci Kościół (ܐܘܢܝܢܐ) i jego synów. Dzięki Mardocheuszowi Estera spodobała się królowi, weszła i zajęła miejsce Waszti, która odmówiła życzeniu króla (por. Est 2,17), dzięki Jezusowi Kościół (ܐܘܢܝܢܐ) znalazł upodobanie u Boga i wszedł [Kościół] do króla w miejsce synagogi, która odmówiła Jego życzeniu. Mardocheusz ostrzegł Esterę, aby pościła ona i jej służące, aby została uratowana z rąk Hamana ona i jej naród (por. Est 4,16), Jezus ostrzegł swój Kościół (ܐܘܢܝܢܐ) i jego dzieci, aby został uchroniony od gniewu on i jego synowie. Mardocheusz otrzymał godność Hamana, swego prześladowcy (por. Est 8,2), Jezus otrzymał wielką godność od swojego Ojca w nagrodę za to, że był prześladowany przez naród głupi (ܥܘܠܡܐ ܥܘܠܡܐ). Mardocheusz nadepnął na kark Hamana, swojego prześladowcy, wrogowie Jezus znajdują się pod Jego stopami (por. Flp 2,9-11). O Mardocheuszu Haman głosił: Oto, co czyni się mężowi, którego król chce uczcić (Est 6, 11), ludzie, którzy pochodzili z narodu prześladowców, mówili o Jezusie: Ten Jezus jest Synem Bożym (por. Mt 27,54; Mk 15,39). Od Hamana i jego synów zażądano krwi za Mardocheusza, krew Jezusa wzięli na siebie i na swoje dzieci jego prześladowcy (por. Mt 27,25).

21 (981, 14-985, 7). Mój przyjacielu, jeśli napisałem ci wszystkie te przypomnienia (ܐܘܢܝܢܐ)⁵⁸, że Jezus był prześladowany i sprawiedliwi byli prześladowani, to aby pocieszyć prześladowanych dzisiaj, którzy są prześladowani z powodu Jezusa prześladowanego. On to napisał nam i On sam

⁵⁸ Por. przyp. 37. Inne pojęcia stosowane w terminologii *Demonstrationes*: „krótkie przypomnienie” (ܐܘܢܝܢܐ ܐܘܢܝܢܐ), w: Aphraates, *Demonstratio* 16, 8, PSyr 1, 781, 25; „krótkie przestrogi” (ܐܘܢܝܢܐ ܐܘܢܝܢܐ), w: Aphraates, *Demonstratio* 15, 9, PSyr 1, 757, 12. Por. Uciecha, ܐܘܢܝܢܐ (*tahwəythā*) jako metoda egzegetyczna w pismach Afrahata, perskiego Mędrca, s. 66.

nas pocieszył: Jeśli mnie prześladowali i was także prześladować będą. Oni was prześladowają, ponieważ wy nie jesteście z tego świata, jak i ja nie jestem [ze świata] (por. J 15,19-20; 17,14). Wcześniej też On napisał do nas: Wasi ojcowie wydadzą was, wasi bracia i wasi rodzice, wszyscy was znienawidzą z powodu Mego imienia (por. Mt 10,21-22; Mt 24,9; Mk 13,12-13; Łk 21,16-17; J 16,21). I jeszcze nauczał nas: Jeśli będą was wodzić przed namiestników, urzędników i przed królów, którzy władają światem, nie martwcie się naprzód o to, co macie mówić i jak macie odpowiadać. To Ja dam wam taką wymowę i mądrość, że żaden z waszych przeciwników nie będzie mógł was pokonać, gdyż to nie wy będziecie mówić, lecz Duch waszego Ojca, On będzie mówił przez was (por. Mt 10,19-20; Mk 13,11; Łk 12,11-12; 21,14-15). To ten właśnie Duch mówił przez usta Jakuba do Ezawa, swego prześladowcy. Duch mądrości (ܠܘܚܘܬܐ ܕܥܘܠܐ)⁵⁹, który przemawiał przed faraonem przez usta Józefa prześladowanego, Duch, który przemawiał przez usta Mojżesza we wszystkich cudownych dziełach, które dokonał w ziemi egipskiej, Duch wiedzy (ܠܘܚܘܬܐ ܕܥܘܠܐ) dany Jozuemu, synowi Nuna, gdy Mojżesz włożył na niego ręce (por. Lb 27,23; Pwt 34,9)⁶⁰ i gdy zostały unicestwione i wytępione przed jego obliczem ludy, które go prześladowały, Duch, który śpiewał przez usta Dawida prześladowanego, to przez Niego on śpiewał Saulowi, swemu prześladowcy, aby mu ulżyć od złego ducha (por. 1Sm 16,23), Duch, który ogarnął Eliasza, którym on upominał Izebel i Achaba, swojego prześladowcę, Duch, który przemawiał przez Elizeusza, który prorokował, pozwalając poznać królowi, swemu prześladowcy, wszystko to, co miało nastąpić kolejnego dnia (por. 2Krl 7,1), Duch, który kipiał w ustach Micheasza, gdy on upominał Achaba, swego prześladowcę, mówiąc mu: Gdybyś miał powrócić, to znaczyłoby, że Pan nie mówił przeze mnie (por. 1Krl 22,28), Duch, który pocieszał Jeremiasza i gdy ten odważnie powstał, aby upomnieć Sedecjasza (por. Jr 27), Duch, który obronił Daniela i jego braci w ziemi Babilonu, ten sam duch, który uratował Mardocheusza i Esterę w krainie ich wygnania.

22 (985, 8-988, 11). Posłuchaj, mój przyjacielu! Oto imiona męczenników, wyznawców i prześladowanych: Abel został zabity, a jego krew woła z ziemi (por. Rdz 4,10), Jakub był prześladowany, ukrył się i stał się uchodźcą, Józef był prześladowany, sprzedany i wrzucony do studni, Mojżesz był prześladowany i uciekł do kraju Madian, Jozue, syna Nuna, był prześladowany i musiał prowadzić wojny, Jefte, Samson, Gedeon

⁵⁹ ܠܘܚܘܬܐ ܕܥܘܠܐ – Parisot: ‘spiritus sapientiae’ (PSyr 1, 983, 11).

⁶⁰ ܠܘܚܘܬܐ ܕܥܘܠܐ – Parisot: ‘spititus scientiae’ (PSyr 1, 983, 15).

i Barak również byli prześladowani i ci, o których mówił błogosławiony Apostoł: Nie wystarczyłoby mi czasu, abym opowiedział o ich czynach (por. Hbr 11,32), również Dawid był prześladowany przez Saula i błąkał się po górach, po jaskiniach i po strumieniach (por. Hbr 11,38), także Samuel był prześladowany i ubolewał nad Saulem (por. 1Sm 15,35), Ezechiasz również był prześladowany i dręczony utrapieniami, Eliasz był prześladowany i oddalił się na pustynię (por. 1Krl 19,4), Elizeusz był prześladowany i stał się uciekinierem, Micheasz był prześladowany i uwięziony (por. 1Krl 22,27), Jeremiasz był prześladowany i wrzucono go do studni błota (por. Jr 38,6), Daniel był prześladowany i wrzucono go do jaskini lwów (por. Dn 6,17), Chananiasz i jego bracia również byli prześladowani i wrzuceni do ognistego pieca (por. Dn 3,21), Mardocheusz, Estera i synowie ich narodu byli prześladowani przez Hamana, Juda Machabeusz i jego bracia byli prześladowani i oni również cierpieli urąganie, siedmiu braci, synów błogosławionej, przeszli okropne tortury, znieśli męczarnie i byli wyznawcami i prawdziwymi męczennikami (por. 2Mch 7), starzec Eleazar, w podeszłym wieku, dał świetlany przykład swego wyznania i był wspaniałym męczennikiem (por. 2Mch 6,18-31).

23 (988, 12-989, 10). Największe zaś i najwspanialsze jest świadectwo (ܩܕܝܫܘܬܐ) Jezusa, które przewyższa cierpienie i męczeństwo (ܩܕܝܫܘܬܐ) wszystkich poprzedników i następców. Po Nim był Szczepan, świadek wierny, którego Żydzi ukamienowali (por. Dz 7,55-60). Także Szymon i Paweł byli świadkami wspaniałymi. Jakub i Jan kroczyli śladami swego Mistrza Chrystusa. Od Apostołów wszędzie i ciągle byli [inni] wyznawcy i pojawiali się prawdziwi męczennicy. U naszych braci z Zachodu w dniach Dioklecjana w całym państwie także był wielki ucisk i prześladowanie w całym Kościele Bożym. Zburzono i zniszczono kościoły, wielu było wyznawców i męczenników. Po tym zaś ich prześladowaniu On powrócił do nich w swoim miłosierdziu. Także w naszych czasach dzieje się podobnie z powodu naszych grzechów⁶¹ i aby wypełniło się to, co nam zostało napisane, jak to powiedział nasz Zbawiciel: Musi się to wszystko stać (por. Mt 24,6; Mk 13,7; Łk 21,9). I jeszcze Apostoł mówi:

⁶¹ Afrahat wspomina tutaj o prześladowaniach chrześcijan w Imperium Rzymskim w czasach cesarza Dioklecjana. Kilka lakonicznych wzmianek na temat ucisku chrześcijan w Imperium Sasanidzkim pod panowaniem Szapura II znajduje się zwłaszcza w mowie *De bellis*. Por. Aphraates, *Demonstratio* 5, tł. A. Uciecha, Afrahat, *O wojnach (Demonstratio Quinta. De bellis*. Patrologia Syriaca I, 184-237), „*Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*” 43/2 (2010) s. 248-262. W swoich *Demonstrationes Mędrzec* Perski konsekwentnie unika podawania precyzyjnych danych onomastycznych i toponimicznych.

To na nas został nałożony ten obłok męczeństwa (ܩܕܫܐ ܩܘܪܒܐ), które jest naszą chwałą (por. Hbr 12,1), w czasie której wielu zostanie poddanych kaźni i zostaną zabici.

Koniec mowy o prześladowaniu.

Z języka syryjskiego przełożył
wstępem i komentarzem opatrzył
ks. Andrzej Uciecha⁶²

⁶² Ks. dr hab. Andrzej Uciecha, prof. UŚ, adiunkt w Instytucie Nauk Teologicznych Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; e-mail: andrzej.uciecha@wp.pl; ORCID: 0000-0003-2507-8544.

Uraniusz, *List o śmierci Paulina*

(*Epistula de obitu Paulini*; CPL 207, BHL 6558)

1. Wstęp

Ze sławą i pamięcią bywa różnie. Przekonało się o tym wielu, którzy sławieni za życia kończyli żywot bądź to w zapomnieniu, bądź w niesławie, bądź też z biegiem czasu zostali zapomniani po śmierci. Taki los dotyka nie tylko zwykłych śmiertelników, ale i świętych. Wielu z nich, czczonych i poważanych w swych czasach, potem zostało zapomnianych. Wydaje się, że niestety jednym z nich jest św. Paulin z Noli, o którym zapomniała nawet większość badaczy antyku chrześcijańskiego. A przecież w swoim czasie Paulin znany był niemal w całym ówczesnym świecie: korespondowali z nim św. Augustyn, św. Hieronim, Sulpicjusz Sewer, a z dużym prawdopodobieństwem także Ambroży, odwiedzali go między innymi Melania Starsza i Nicetas z Remezjany. Augustyn, Hieronim i Ambroży polecali go i chwalili jako mistrza duchowości i godnego naśladowania, ale także – jak czynił to Augustyn – jako rozjemcę i mędrca¹. Hiszpański kapłan Eutropiusz sławił Paulina w swej *Epistula de contemnenda haereditate*, napisanym do córki pewnego Geruncjusza², Eucheriusz z Lyonu przywoływał w swym *De contemptu mundi* wyjątkowy i błogosławiony przykład Paulina oraz jego elokwencję i erudycję³. Podobnie wypowiadali się Kasjodor⁴, Grzegorz z Tours⁵, Gennadiusz⁶ czy Grzegorz Wielki⁷. Nie dziwne więc, że tuż po jego śmierci,

¹ Zob. Augustinus, *Ep.* 78.

² Zob. Eutropius, *Epistula de contemnenda haereditate* 7.

³ Zob. Eucherius Lugdunensis, *Epistula paraenetica ad Valerianum cognatum de contemptu mundi et saecularis philosophiae*, PL 50, 718D-719.

⁴ Zob. Cassiodorus, *Institutiones* 1, 21.

⁵ Zob. Gregorius Turonensis, *De gloria confessorum* 108.

⁶ Zob. Gennadius, *De viris illustribus* 49.

⁷ Zob. Gregorius Magnus, *Dialogorum libri IV* III 1, 2.

gdy wciąż żyli świadkowie jego życia i odchodzenia, i gdy sława Paulina rosla, że pojawiło się pragnienie uwiecznienia jego życia w formie, którą Paulin ukochał i praktykował, i że pojawili się ludzie, którzy z jednej strony dali świadectwo o życiu Paulina, a z drugiej pojawiali się ci, którzy o nie prosili. W ten sposób powstało dziełko, którego tłumaczenie na język polski po raz pierwszy przedstawiamy osobom zainteresowanym życiem i dziełem Paulina z Noli, którego sława w ostatnich latach, poza oczywiście Nola, osłabła do tego stopnia, że na prestiżowych konferencjach patrystycznych słuchacze dopytują się o to, kim on był i przyznają się do swej niewiedzy.

Prezentowanym dziełem jest list *De obitu Paulini* (*O śmierci Paulina*) autorstwa kapłana Uraniusza. Nie posiadamy dokładnych danych dotyczących czasu jego powstania. Z danych wewnętrznych dokumentu można wywnioskować, że powstał on po 2 kwietnia 432 roku, a więc około roku po śmierci Paulina, kiedy to zmarł wzmiankowany w liście biskup Jan z Neapolu. Więcej wiemy o okolicznościach powstania listu Uraniusza: zwrócił się do niego, jako świadka ostatnich chwil Paulina, Pakatus, który chciał w wierszowanej formie przedstawić całe życie Nolańczyka i zbierał materiał do swojego dzieła⁸. Jeżeli wspomnieliśmy już o dwóch „twórcach” opowieści o śmierci Paulina, to trzeba stwierdzić, że tu znów napotykaemy na trudności, bowiem nie posiadamy o nich wielu i pewnych informacji. Pierwszy z nich – inspirator napisania listu – Pakatus, określony przez Uraniusza jako *dominus illustris*, a zarazem *filius*, musiał należeć do wyższych klas społecznych oraz być dobrze wykształcony, skoro zamierzał podjąć się napisania *vita Paulini* w formie poetyckiej. Nie posiadamy jednak szczegółowych informacji ani o jego osobie, ani o pochodzeniu, choć można podejrzewać, że przebywał on przez jakiś czas w Akwitanii, czym można by interpretować jego zainteresowania postacią związaną z Galią. Z pewnością nie może być on utożsamiany z akwitańskim mówcą Latyniuszem Pakatusem Drepaniuszem, urodzonym prawdopodobnie w Bordeaux i tam też profesorem retoryki, autorem wygłoszonego przed senatem panegyryku na cześć Teodozjusza z 389 roku, prokonsulem w Afryce w 390 roku i człowiekiem sprawującym w 393 roku funkcję *comes rerum privatarum* na Wschodzie, a także przyjacielem Auzoniusza, który mu zadedykował *Ludus septem sapientum* i drugie wydanie *Technopaegnon*⁹.

⁸ Uranius, *De obitu Paulini* 1: „Nunc autem veniamus ad ea, quae tibi, qui vitam eius versibus illustrare disponis, dicendi materiam subministrent”.

⁹ Zob. Ausonius, *Praefationes* 4, 10-14; A.-M. Turcan-Verkerk, *Un poète Latin chrétien redécouvert: Latinius Pacatus Drepanius, panégyriste de Théodose*, Brussels 2003, gdzie znajdują się ciekawe rozważania na interesujący nas temat.

Być może nasz Pakatus był jego synem lub krewnym. Istnieją teorie utożsamiające Uraniuszowego Pakatusa z Klaudiuszem Juliuszem Pakatusem, konsulem w Kampanii, który z tego powodu byłby szczególnie zainteresowany upamiętnieniem postaci nierozłącznie związanej z Kampanią¹⁰. Z pewnością jednak Pakatus musiał być obeznany z postacią i życiem św. Paulina, skoro prosił tylko o relację z trzech ostatnich dni jego życia. Drugi z twórców listu, jego pierwszorzędny autor, prezbiter Uraniusz, był naocznym świadkiem śmierci św. Paulina jako członek wspólnoty monastycznej w Cimitile¹¹. Z dużym prawdopodobieństwem może być identyfikowany z noszącym to samo imię kurierem wspomnianym w Paulinowym *liście 19* do Delfina z Bordeaux z 400/401 roku, którego przybycia oczekiwał na próżno Paulin¹². W zakończeniu listu Uraniusz wyraża nadzieję na przeczytanie poetyckiego dzieła Pakatusa, zanim prawdopodobnie opuści Nolę, gdyż jest „gotów natychmiast wypłynąć”¹³, co może świadczyć o podróży statkiem do Galii, podobnie jak wcześniej uczynił to Paulin, przybywając do Kampanii. O dalszych losach Uraniusza nic nie wiadomo¹⁴.

List, zawierający 12 paragrafów można podzielić od strony treści i celu na cztery części: prolog (1), część historyczna (2-4) mówiąca o ostatnich chwilach życia świętego, epitafium Paulina (5-11) będące opisem jego cnót i cudów, oraz zakończenie (12). Ma to na celu duchowe zbudowanie ewentualnych czytelników, ale i dostarczenie faktów biograficzno-historycznych dotyczących Paulina. Dziełko to bowiem należy zaliczyć z jednej strony – jak wskazuje w swym opracowaniu Agostino Pastorino – do biografii wczesnochrześcijańskich, a ściślej do żywotów świętych biskupów

¹⁰ Zob. K. Stroheker, *Der senatorische Adel im spätantiken Gallien*, Darmstadt 1970, s. 197.

¹¹ Uraniusz, *De obitu Paulini* 5: „Vidimus (fili carissime), vidimus, et inter lacrymas atque singultus vidisse gaudemus”.

¹² Zob. Paulinus Nolensis, *Epistula* 19, 1.

¹³ Uraniusz, *De obitu Paulini* 12: „[...] continuo navigare dispo”.

¹⁴ Istnieje również próba powiązania Uraniusza z prezbiterem o tym samym imieniu, znanym z zaginionej grobowej inskrypcji nolańskiej wskazującej na dzień pochówku, jednak bez podania roku (CIL X 1385: „Depositio Urani presb. XI Kalendas Ianuarias”). Już G. Remondini (*Della Nolana Ecclesiastica Storia*, t. 1, Napoli 1747, s. 509) identyfikował obu jako jednego i tego samego sekretarza Paulina i twórcę opisu jego odejścia, analogicznie do sekretarzy i biografów św. Cypriana i św. Augustyna. Por. M. Ruggiero, *Cipriano, Paolino di Nola, Uranio: Poesia e teologia della morte*, Roma 1984, s. 113-114; D. Sorrentino, *L'immagine ideale del Vescovo nell'epistola „De obitu Sancti Paulini” di Uranio*, „Impegno e Dialogo” 12 (1999) s. 390.

tego okresu¹⁵, ale także wpisuje się ono w grupę listów konsolacyjnych, zawierających elementy historyczno-biograficzne¹⁶. Dzieło, które pozostawił Uraniusz i które uwieczniło śmierć św. Paulina z Noli, miało być, zgodnie ze słowami autora, zapisem ostatnich chwil Nolańczyka, w których uczestniczył Uraniusz, przekazanych „wiernie i bez fałszu” (*fideliter et sine mendacio*)¹⁷. List ma formę panegiryku, swoistej *laudatio funebris* zmarłego biskupa. Autor opisuje zatem stan zdrowia bohatera, a także wydarzenia stanowiące ostatnie chwile jego ziemskiego życia oraz gości gromadzących się wokół łoża Paulina i przywołuje nieliczne informacje biograficzne (miejsce urodzenia, stan jego rodziny, posiadane bogactwa przed nawróceniem i wreszcie pełna data jego śmierci). Jednocześnie jednak przede wszystkim podkreśla cnoty ludzkie i duchowe Paulina, które charakteryzowały życie i działalność świętego, oraz jego pisma¹⁸, które, jak zauważa Uraniusz, „poznajemy według zasług jego śmierci, a jego śmierć oceniamy ze sposobu życia”¹⁹. Wspaniała i cudowna śmierć Paulina jest w tym przypadku swoistym podsumowaniem jego życia oddanego Bogu i człowiekowi. Autor przywołuje także wydarzenia cudowne i niemal fantastyczne (np. trzęsienie ziemi), aby ukazać wyjątkowość postaci i chwili. Dzieło Uraniusza wpisuje się doskonale w wartości, które Paulin prezentował w swych dziełach i w życiu²⁰. Paulin ukazany jest przede wszystkim jako bogaty w pokorę i miłość, dbający o wszystkich ludzi, a szczególnie o najbiedniejszych i słabych²¹, co przejawiało się w materialnej trosce o biednych nawet na łożu śmierci²² i było kontynuacją jego działalności zapoczątkowanej tuż po nawróceniu²³, ale także przedstawione są jego pielęgnowanie przyjaźni, umiłowanie modlitwy i wiara Paulina²⁴. Uraniusz

¹⁵ Wśród których należy wspomnieć Possydiusza i jego *Vita Augustini*, Pawła z Mediolanu i jego *Vita S. Ambrosii* czy *Vita S. Martini* Sulpicjusza Sewera.

¹⁶ Np. listy Hieronima (*Ep.* 60; 108; 127) czy list samego Paulina z Noli do Sulpicjusza Sewera o Melanii Starszej (*Ep.* 29).

¹⁷ Uraniusz, *De obitu Paulini* 1.

¹⁸ Zob. G. Santaniello, *Vita di Paolino di Bordeaux Vescovo di Nola (352/353 c.a.-431)*, Marigliano 2015, s. 518.

¹⁹ Uraniusz, *De obitu Paulini* 2.

²⁰ Bardzo dobra analiza w: A. Pastorino, *Il „De Obitu sancti Paulini”*, „Augustinianum” 24/1-2 (1984) s. 115-141.

²¹ Zob. Uraniusz, *De obitu Paulini* 9.

²² Zob. Uraniusz, *De obitu Paulini* 3.

²³ Zob. Uraniusz, *De obitu Paulini* 6.

²⁴ Są one dokładnie omówione w kontekście całej twórczości Paulina w: Pastorino, *Il De obitu sancti Paulini*, s. 121-138.

poświadcza także wyjątkową pozycję biskupa Paulina nie tylko we wspólnocie chrześcijańskiej, ale w całej Noli i regionie, gdy wskazuje, że nie tylko chrześcijanie, ale również Żydzi i poganie oplakiwali jego śmierć²⁵. Ważne jest także, że Uraniusz ukazuje Paulina jako wzór biskupa, który byłby kochany przez wszystkich²⁶, co ma również wymiar parenetyczny. Z jednej strony biograf i świadek śmierci pokazuje uniwersalność postaci i postawy Paulina, o czym świadczy także to, że oplakuje go cały świat²⁷, a z drugiej czyni swoje dzieło bardzo lokalnym poprzez wspomnienie o regionalnych biskupach Symmachu czy Acyndynusie, czy też o lokalnych świętych, jak św. January czy św. Jan z Neapolu. Dziwne wydaje się także to, że umierający Paulin przywołuje Januarego czy Marcina z Tours, a nie swego patrona i pana Feliksa²⁸, co można tłumaczyć potencjalnym szerszym odbiorcą listu Uraniusza, którym mieli być właśnie mieszkańcy Kampanii i Gallowie²⁹, co ukierunkowuje nas także na możliwą identyfikację Pakatusa, a także wskazuje na relacje, jakie łączyły Nole z Neapolem.

Dzieło Uraniusza *O śmierci św. Paulina* daje nam więc przede wszystkim wgląd w jego duchowy profil i obraz, jaki ukształtowali najbliżsi Paulina i jego uczniowie, przekazując go innym. Jest ono doskonałym uzupełnieniem i swoistym podsumowaniem Paulinowych listów i poezji, spośród których – po udostępnieniu polskiemu czytelnikowi listu Uraniusza – te ostatnie, pozostaje mieć nadzieję, wkrótce również będą dostępne w języku polskim i będą odbudowywać sławę Paulina, na którą on w pełni zasługuje.

2. Wydania tekstu

Santaniello G., *La lettera di Uranio a Pacato*, „Impegno e Dialogo” 12 (1996-1998) s. 289-305.

Uranii Presybyteri Epistola, PL 53, 859-866.

²⁵ Zob. Uranius, *De obitu Paulini* 9; D. Sorrentino, *L'immagine ideale del Vescovo nell'epistola „De obitu Sancti Paulini” di Uranio*, „Impegno e Dialogo” 12 (1999) s. 307-327.

²⁶ Zob. Uranius, *De obitu Paulini* 7.

²⁷ Zob. Uranius, *De obitu Paulini* 5; 9.

²⁸ Zob. Santaniello, *Vita di Paolino di Bordeaux Vescovo di Nola*, s. 520-521.

²⁹ Zob. szerzej: D. Trout, *Paulinus of Nola: Life, Letters, and Poems*, Transformation of the Classical Heritage 27, Berkeley – Los Angeles – London 1999, s. 266-267.

3. Przekłady nowożytne

Angielskie

Trout D., *Paulinus of Nola: Life, Letters, and Poems*, Transformation of the Classical Heritage 27, Berkeley – Los Angeles – London 1999, s. 293-298.

Włoskie

Ruggiero M., *Cipriano, Paolino di Nola, Uranio: Poesia e teologia della morte*, Roma 1984, s. 117-127.

Santaniello G., *La lettera di Uranio a Pacato*, „Impegno e Dialogo” 12 (1996-1998) s. 289-305.

4. Bibliografia

Luongo G., „*Neapolitanae urbis illustrat ecclesiae*” (*Uranio*, „*De Obitu Paulini*” 3), w: *San Gennaro nel XVII Centenario del Martirio (305-2005), Atti del Convegno Internazionale (Napoli 21 - 23 Settembre 2005)*, t. 1, red. G. Luongo, Campania sacra. Rivista di Storia Sociale e Religiosa del Mezzogiorno 38, Napoli 2006, s. 15-36.

Pastorino A., *Il „De Obitu sancti Paulini”*, „*Augustinianum*” 24/1-2 (1984) s. 115-141.

Santaniello G., *Il presbitero Uranio testimone oculare della morte di Paolino*, „*Impegno e Dialogo*” 12 (1996-1998) s. 289-291.

Sorrentino D., *L'immagine ideale del Vescovo nell'epistola „De obitu Sancti Paulini” di Uranio*, „*Impegno e Dialogo*” 12 (1999) s. 307-327.

Uraniusz Prezbiter, NSWP, s. 959.

Zincone S., *Uranio*, NDPAC III 5515.

5. Przekład

List kapłana Uraniusza do Pakatusa o śmierci św. Paulina

1. Uraniusz kapłan do Pakatusa, przesławnego pana i słusznie czcigodnego w Chrystusie.

List Twej Szlachetności wzywa mnie ponownie, aby wiernie opowiedzieć Ci o śmierci św. Paulina. Owszem zrobię, co każesz, lecz obawiam

się, że mogę nie zrobić tego, co uczynić pragnę, tak przekonywująco, jak chcesz. Niemniej jednak, ponieważ raczyłeś wydać rozkaz, uczynię to wiernie i bez fałszu. I rzeczywiście wiem, że lepiej jest zmuszać język do milczenia niż opowiadać duszy fałszywe rzeczy do grzechu. Pismo mówi bowiem: „Usta, które kłamią, zabijają duszę” (Mdr 1,11). Dlatego błagam Twą Największą Czcigodność, abys raczył wybaczyć mój brak umiejętności. Jeśli nadto bezwartościowość mej mowy zacznie cię mierzić, lepiej zgań nie mnie, ale siebie, który zażądałeś, z błotnistej wody z najczystszej źródła. O tym krótko zostało powiedziane. Teraz zaś przejdźmy do rzeczy, które mogą tobie, który postanawiasz opisać jego życie wierszem, dostarczyć materiału do wypowiedzi.

2. Zatem święty biskup Paulin urodził się w Bordeaux, mieście w Galii, ale umarł w chwale i został pochowany w Kampanii przy przebłogosławionym wyznawcy Feliksie³⁰. Jego życie poznajemy według zasług jego śmierci, a jego śmierć oceniamy ze sposobu życia. W końcu, gdy trzy dni przed tym, jak został wezwany z tego świata do niebieskiego domu, gdy już wszyscy wątpili w jego zdrowie i przybyło dwóch biskupów, to znaczy święty Symmach³¹ i błogosławiony Acyndyn³², z pragnieniem odwiedzenia

³⁰ Paulin został pochowany obok relikwii świętego Feliksa w bazylice w Cimitile, którą odnowił, powiększył i ozdobił (zob. Paulinus, *Ep.* 32, 10-17). W kolejnych wiekach do grobu Feliksa i Paulina zostały dodane kolejne groby następców św. Paulina, biskupów Noli: Paulina II (+442), Feliksa (+484), Teodozjusza (+490) i Pryskusa (+523). Zob. C. Ebanista, „*Questo giorno a te sacrato*”. *Il culto di S. Felice a Cimitile tra storia e archeologia*, Cimitile 2020; C. Ebanista, *Paolino di Nola e il santuario martiriale di S. Felice: nuovi dati dai recenti scavi nella basilica nova a Cimitile*, w: 25° Premio Cimitile 1996-2020. *Storie, personaggi, immagini, prospettive*, red. F. Napolitano, Napoli 2020, s. 71-90; C. Ebanista, *Le sepolture vescovili ad sanctos: i casi di Cimitile e Napoli*, w: *Aristocrazie e società fra transizione romano-germanica e alto medioevo*, *Atti del Convegno internazionale di studi, Cimitile, Santa Maria Capua Vetere 14-15 giugno 2012*, red. C. Ebanista – M. Rotili, San Vitaliano 2015, s. 47-80; G. Santaniello, *I successori del Vescovo Paolino di Nola (secc. V e VI)*, „*Teologia e Vita*” 7 (2005) s. 18-51. W okresie średniowiecza relikwie Feliksa zostały przeniesione za pierwotny ołtarz zbudowany na jego grobie, a na przełomie VIII i IX wieku jeden z lombardzkich książąt Benewentu (Arechis, Sico lub Sicard – brak jest pewności) ukradł relikwie Paulina i przeniósł do katedry w Benewencie, skąd ok. 1000 roku cesarz Otton III przeniósł je do Rzymu i umieścił w kościele pod wezwaniem św. Paulina z Noli i św. Wojciecha (dziś bazylika św. Bartłomieja). W maju 1909 roku papież Pius X zwrócił relikwie kościołowi w Noli. Zob. *Il ritorno di Paolino. 80° dalla traslazione a Nola. Atti, documenti, testimonianze letterarie*, red. A. Ruggiero, Napoli – Roma 1990.

³¹ Prawdopodobnie biskup Kapui.

³² Jego stolica biskupia jest nieznana. Ciekawe rozróżnienie w tytułach przy obu biskupach (święty – błogosławiony) może wynikać z faktu, że w czasach Uraniusza ten pierwszy tytuł przysługiwał biskupom zmarłym, a drugi – żyjącym.

go, on tak powrócił do sił i wzmocnił się ich przybyciem, że zapomniawszy o wszelkiej cielesnej niemocy, ukazał się im cały duchowy i anielski. I jakby zamierzając wyruszyć do Pana, kazał sprawować święte tajemnice przed swoim łóżem z pewnością po to, by złożywszy jedną Ofiarę razem ze świętymi biskupami, mógł powierzyć Panu swoją duszę i jednocześnie, aby mógł przywołać do dawnej jedności tych, których dla kościelnej dyscypliny nakazał wykluczyć ze wspólnoty w świętym misterium.

3. Gdy zaś święty biskup skończył celebrować to wszystko w radości i w doskonałym porządku [liturgicznym], nagle zaczął głośno pytać, gdzie są jego bracia. Wtedy jeden ze stojących w pobliżu, który sądził, że szuka swoich braci, czyli obecnych tam wówczas biskupów, powiedział do niego: „Oto tu są Twoi bracia”. A on [odpowiedział]: „Ale ja teraz wzywam moich braci Januarego i Marcina, którzy właśnie rozmawiali ze mną i powiedzieli, że zaraz do mnie przyjdą”. Spośród nich January, zarazem biskup i męczennik, zdbi Kościół neapolitański³³. Marcin zaś, człowiek we wszystkim podobny Apostołom, którego żywot czytają wszyscy, był biskupem w Galii. Ich wezwawszy, [Paulin] wyciągnął ręce ku niebu i ten psalm zaśpiewał Panu, mówiąc: „Wzniosłem oczy moje ku góróm, skąd przyjdzie mi pomoc. Pomoc moja od Pana, który stworzył niebo i ziemię” (Ps 121,1-2). Skończywszy modlitwę, święty kapłan Postumian³⁴ przypomniał mu, że za odzież rozdaną ubogim należy się czterdzieści złotych monet. Kiedy święty Paulin usłyszał to, uśmiechając się lekko, rzekł: „Spokojnie, synu. Wierz mi, że znajdzie się ktoś, kto spłaci dług ubogich”. I oto niedługo potem przybywa pewien kapłan, pochodzący z okolic Lukanii, wysłany przez świętego biskupa Eksuperancjusza³⁵ lub jego brata, najznakomitszego pana Ursacjusa, którzy przez niego przesłali Paulinowi w prezencie pięćdziesiąt złotych monet. Kiedy święty Paulin przyjął te monety, błogosławił Pana, mówiąc: „Dziękuję Ci, Panie, który nie opuściłeś

³³ Biskup Neapolu, (zm. prawdopodobnie w 305 roku), był biskupem rezydującym w Noli. Zob. K. Kuźmak, *January*, EK VII 999-1000. Wzmianka Uraniusza jest najwcześniejszym świadectwem kultu Januarego w Neapolu. Zob. D. Mallardo, *S. Gennaro e compagni nei più antichi testi e monumenti*, „Rendiconti dell'Accademia di Archeologia. Lettere e Belle Arti” 20 (1940), s. 161-247; G. Luongo, „*Neapolitanae urbis illustrat Ecclesiam (Uranio, De Obitu Paulini 3)*”, „Campania Sacra” 38/1 (2007), s. 16-36; C. Ebanista, *Il culto ianuario a Nola*, w: *San Gennaro nel XVII centenario del martirio (305-2005), Atti del Convegno internazionale, Napoli 21-23 settembre 2005*, t. 1, red. G. Luongo, Campania Sacra 37, t. I, Napoli 2007, s. 275-310.

³⁴ Tytuł „święty” odnoszony był zarówno do biskupów, jak i do prezbiterów.

³⁵ Być może biskup Pestum. Zob. A. Campione, *Le diocesi paleocristiane lucane nelle fonti letterarie fino a Gregorio Magno*, „*Vetera Christianorum*” 37 (2000) s. 11.

tego, który pokładał w Tobie nadzieję”. Ponadto z tych pięćdziesięciu złotych monet własną ręką dał dwie kapłanowi, który je przyniósł. Pozostałe zaś nakazał zwrócić kupcom, którzy dali ubrania ubogim.

4. W międzyczasie jednak, ponieważ noc zastąpiła już dzień, [Paulin] pospał nieco do północy. Następnie obudzony wzmagającym się ogromnym bólem posadowionym w jego boku, wyczerpany także niepotrzebnymi przyżeganiem [stosowanymi przez] lekarzy, aż do piątej godziny nocy³⁶ przepędził wyczerpany i z trudem oddychający. Następnie, gdy zbliżył się świt, święty mąż rozpoczął swoje zwykłe czynności. I tak, jak zwykł był, obudziwszy wszystkich, odprawił jutrznię według zwyczaju i porządku. Gdy zaś nastał dzień, za przykładem Pańskim ogłosił kapłanom i diakonom oraz wszystkim duchownym pokój, który przekazywany jest z pokolenia na pokolenie³⁷. Potem, jakby obudzony ze snu, uznając, że nadszedł czas wieczornego nabożeństwa³⁸, wyciągnąwszy ręce, mimo że powolnym głosem, [powiedział]: „Przygotowałem lampę dla mego Chrystusa³⁹, zaśpiewałem Panu”. Potem, po dłuższej ciszy, około czwartej godziny nocy, gdy wszyscy obecni czuwali z niepokojem, nagle jego całą wstrząsnęło trzęsienie ziemi tak silne, że ci, którzy trwali przy jego łożu, przerażeni i zaniepokojeni, wszyscy oddali się modlitwie. Jednak ci, którzy stali przed drzwiami, nic o tym nie wiedzieli, bo to trzęsienie ziemi nie publiczne, lecz prywatne miało miejsce jedynie w celi. [Wtedy Paulin] uniesiony przez anielskie ręce oddał ducha, którego winien był Bogu.

5. Widzieliśmy, najdroższy synu, widzieliśmy i wśród naszych łez i łkania cieszymy się, że to widzieliśmy. Widzieliśmy, jak zostaje uniesiony sprawiedliwy, a nikt tego nie rozumie. I sprawiedliwi ludzie są wywyższani i nikt się nie zastanawia. Żadnemu też chrześcijaninowi nie powinno wydawać się niewiarygodne, że drżenie wstrząsnęło jednym z zakątków ziemi w szczególności podczas odejścia świętego Paulina, którego śmierć oplakiwał niemal cały świat. A czyż jest jakieś miejsce na świecie tak odległe lub ukryte, którego odejście pana Paulina nie poruszyło? Rzeczywiście płakał Kościół, ponieważ stracił takiego kapłana, ale raj się raduje, ponieważ przyjął takiego świętego. Ludzie płaczą, lecz aniołowie się radują. Prowincje ludzkie jęczą, ale radują się sanktuaria świętych, ku którym codziennie chciał odlatywać, gdy mówił: „Jakże piękne są Twoje namioty, Panie Boże cnót! Dusza moja pragnie i tęskni za Twoimi przedsionkami” (Ps 84,2-3).

³⁶ Czyli do około 1:00 po północy.

³⁷ Por. J 14,27.

³⁸ Chodzi o kompletę.

³⁹ Por. Ps 132,17.

6. O mąż święty i godny pochwały z ust wszystkich, który tak żył, że nie tylko dla siebie, ale dla wszystkich żył! I dlatego, że żył dla wielu na tym świecie, teraz żyje dla siebie w Chrystusie. A jednak nie tylko dla siebie, ale także dla nas, ponieważ codziennie modli się za nas. Był nadto lampą płonąca w domu Pańskim, nieumieszczoną pod korcem, ale postawioną na świeczniku, tak że nawet swoim własnym jasnym światłem rozjaśnia wiele lamp⁴⁰. Był bowiem miły i łagodny, nawet gdy żył w wyniosłości świata. Kiedy zaś nawrócił się do Chrystusa, otworzył swoje spichrze dla ubogich i swoje magazyny dla tych, którzy przychodzili. Nieważne było dla niego karmienie bliskich, jeśli nie wezwał ze wszystkich stron tych, których mógłby nakarmić i ubrać. Ilu jeńców wykupił! Ilu ludzi uwikłanych w długi uwolnił od ich wierzycieli, spłacając pożyczkę! Z pewnością jedną pobożną transakcją i zakończył jęki dłużników i odnowił radości wierzycieli.

7. Gdy zatem został wyniesiony na najwyższy stopień kapłaństwa, nie chciał przedstawiać się jako biskup, którego niejedyn by się bał. Ale okazał się być takim biskupem, którego wszyscy kochali. Nigdy nie był tak rozgniewany, aby nie był pomny na miłosierdzie w swoim gniewie, bo nigdy nie był w stanie rozgniewać się ten człowiek, który gardził zniewagami i unikał nienawiści. Nigdy nie osądzał bez miłosierdzia, ponieważ wiedział, że miłosierdzie lepsze jest niż ofiara. Każdy sąd chrześcijan musi być okryty miłosierdziem, jak mówi czcigodne Pismo: „Będę Ci śpiewał, Panie, o miłosierdziu i sądzie” (Ps 101,1). Sprawiedliwość łagodził również życzliwymi przysięgami, wiedząc, że Duch Święty tak samo sprzyja uczciwości i sprawiedliwości, jak łaskawie obdarzył swój [lud] łaską pobożności. Dlatego też zachowywał surowość w badaniu sprawiedliwości, miłosierdzie zaś okazywał przy ferowaniu wyroku.

8. O człowieku godny podziwu, a nadto mający być oceniony podług sławy wszystkich [jego] cnót! Bo rzeczywiście podążył on za przykładami wszystkich patriarchów: był wierny jak Abraham, ufny jak Izaak, łaskawy jak Jakub, hojny jak Melchizedek, przezorny jak Józef, drapieżny jak Beniamin – zabierał bowiem bogatym i dawał biednym. A jednak uznaje się, że przyniósł on korzyści bardziej bogatym niż biednym, ponieważ przynosił pożytek biednym na tym świecie, ale zapewniał bogatym w przyszłym. Dlatego (jak zacząłem mówić) był tak łagodny jak Mojżesz, kapłański jak Aaron, niewinny jak Samuel, miłosierny jak Dawid, mądry jak Salomon, apostołski jak Piotr, przyjacielski jak Jan, ostrożny jak Tomasz,

⁴⁰ Por. Mt 5,14-16.

uczony jak Paweł, roztropny jak Szczepan i żarliwy jak Apollo. Jeśli chodzi o jego odpowiedzialność i troskę o Kościoły, naśladował z wiarą i miłością wszystkich Apostołów i biskupów. Miał w sobie wszystkie te cechy. Wiernie ich strzegł przez całe życie. I dlatego gdy (jak powiedziałem powyżej) został wezwany z tego ciała do mieszkania niebieskiego, zasmuciła się ziemia, lecz rozradowało się niebo. Ciało płakało, ale duch się chlubił.

9. Wreszcie nie tylko chrześcijanie, ale także Żydzi i poganie zebrali się na egzekwie biskupa Paulina, pośród wielkiego płaczu i rozdzierania szat. Jednym głosem razem z nami wszyscy oplakiwali zabranego im patrona, obrońcę i opiekuna. I naprawdę [Paulin] był taki, że kochany był przez wszystkich. Jego życie było dla każdego przykładem osiągnięcia zbawienia i źródłem orzeźwiającej pociechy. Nie jest to zaś tylko moja opinia. Wszystkie prowincje są świadkami. Każda kraina, którą obejmuje świat rzymski, jest świadkiem. Świadkami są nawet narody barbarzyńskie, do których dotarła sława biskupa Paulina. Był też zasłużenie kochany przez wszystkich, ten, który służył wszystkim. Jakiegoż bowiem upadłego nie wspomógł swoją prawicą? Jakiego proszącego nie pocieszył swym łaskawym słowem? Był bowiem pobożny, miłosierny, pokorny i miły. Nie odrzucając nikogo, nikim nie gardząc, obdarzał wszystkich, wszystkim przebaczał. Zachęcał niespokojnych, uspokajał zaciekłych: pierwszych budował słowami, drugich – swoim przykładem. Jednych wspierał listami, innych – sumami. Nie cenił dóbr ani bogactw z wyjątkiem tych, które Chrystus obiecał swoim świętym. Złoto, srebro i inne [bogactwa] pojmował w taki sposób, że jego hojność domagała się ich rozdawania, a nie chciwość ich gromadzenia. I – mówiąc krótko – miał w sobie wszystkie dobra, ponieważ umiłował Chrystusa: miał bowiem wiarę, łagodność, troskę o tych, którzy byli mu najbliżsi, nieustanną troskę o nieszczęśliwych, współczucie dla słabych, nie szukając niczego innego, jak tylko pokoju i miłości. On sam bowiem zebrał, aby wszyscy mieli pod dostatkiem. Wreszcie czy jest takie miejsce na świecie, takie odludzie, takie morza, które nie doznały dobrodziejstw świętego Paulina? Wszyscy pragnęli go poznać, wszyscy chcieli go zobaczyć. Któż nie przybył do niego radośnie? Albo któż go opuścił i nie zamierzał za nim tęsknić? Otóż ci, którzy nie mogli go zobaczyć w ciele, chcieli dotknąć przynajmniej jego listów. Był bowiem miły i czarujący w swoich listach, słodki i bardzo miły w swoich wierszach. Co więcej? Z trudem wiarygodność wiary zgodziłaby się z tym, co się o nim mówi, gdyby jego własne czyny nie zniweczyły kłamstwa. Milczmy o szlachectwie jego pochodzenia, szlachectwie promieniującym cudownie z ojcowskiego i matczynego pochodzenia w senatorskiej purpu-

rze, a ponadto o obfitości jego bogactw, które rozdzielał ubogim ze względu na Boga. Przejdźmy teraz do tego, co zaczęliśmy mówić o jego śmierci.

10. Tak więc kiedy święty Paulin oddał ducha należnego Bogu, jego twarz i całe jego ciało zajaśniały tak śnieżnym blaskiem, że wszyscy pośród płaczu i łez błogosławili Pana, Boga naszego, który wyprowadza [z tego świata] swoich świętych we wspaniałości, aby pokazać swoim sługom, że to jest chwała dla wszystkich jego świętych. Niech więc jego dusza będzie chwalona w Bogu, a jego dzieła niech będą objawione wśród wszystkich, którzy boją się Boga, ponieważ pożył przykazań swego Boga i patrzył na potrzebujących i ubogich, aby jego potomstwo było potężne na ziemi, a jego sprawiedliwość trwała na wieki wieków⁴¹.

11. Doprawdy i to, co dotyczy zasług świętego Paulina, powinna wiedzieć Twoja Czcigodność, że nawet święty Jan, biskup miasta Neapolu⁴², został uznany za wezwanego i powołanego z tego życia do Chrystusa przez biskupa Paulina. Przez trzy dni bowiem, zanim święty Jan odszedł z tego świata do Pana, opowiadał, że widział świętego Paulina, ubranego w anielską godność i ozdobionego całkowicie bielą i gwiazdami oraz promieniującego zapachem ambrozji, trzymającego także w dłoni plaster miodu lśniący jasno miodem. [Paulin] mówił do niego: „Bracie Janie, co tu robisz? Rozluźnij łańcuchy swojego zmęczenia i natychmiast przyjdź do nas. Tego pokarmu, który trzymam w ręku, jest u nas pod dostatkiem”. A kiedy to powiedział, objął go i włożył mu do ust część owego plastra miodu. Święty Jan powiedział, że tak bardzo pragnął jego słodyczy i zapachu, że gdyby w tym śnie mógł, nie przestałby podążać za Paulinem. A jednak nie zataił tego długo, bo obudzony ze snu tego samego dnia, to jest piątego dnia⁴³, płacąc zgodnie ze swym zwyczajem całemu duchowieństwu i ubogim, zdrowy sprawował Uctwę Pańską⁴⁴. Szóstego zaś dnia⁴⁵ zwolnił się od modlitwy, ale w sobotę, o drugiej godzinie dnia, udał się z radością do kościoła i wstąpiwszy na miejsce przewodniczenia, jak zwykle pozdrowił lud. Odpozdrowiony przez wiernych, zaczął się modlić, a gdy modlitwa dobiegła końca, oddał ducha⁴⁶. Tej nocy w kościele odbyło się czuwanie. Następnego dnia zaś, czyli w Wielkanoc, z zapalonymi lampami, z wiel-

⁴¹ Por. Ps 112,1-3.

⁴² Św. Jan I, biskup Neapolu (414-432), dokonał translukacji relikwii św. Januarego do katakumby w pobliżu Neapolu zwanej dziś katakumbą św. Januarego.

⁴³ Czyli w czwartek.

⁴⁴ Czyli Eucharystię.

⁴⁵ Czyli w piątek.

⁴⁶ 2 kwietnia 432 roku.

ką procesją neofitów i tłumem ludzi podążających aż do grobu otrzymał wspaniały i chwalebny pochówek.

12. Te sprawy przypomniałem Twej Szlachetności, abyś poznał i ten chwalebny czyn św. Paulina. Masz bowiem materiał do mówienia, ale tylko wtedy, gdy nie brakuje zaufania wiary. Dlatego proszę Twoją Szlachetność abyś, jak raczyłeś obiecać, uznał za godne przyspieszenia wykonanie twej wspaniałej pracy. Otrzymasz nagrodę w postaci sławy i chwały, jeśli opiszesz wierszem życie świętego męża ku pożytkowi potomnych. Obyś uczynił mnie godnym przeczytania tego dzieła, zanim wyruszę w drogę, bo jeśli się to spodoba Chrystusowi, jestem gotów natychmiast wypłynąć. Święty Paulin biskup zmarł dziesięć dni przed kalendami lipcowymi, gdy Bassus i Antioch, najwybitniejsi mężowie, byli konsulami⁴⁷.

Z języka łacińskiego przełożył,
wstępem i komentarzem opatrzył
ks. Marcin Wysocki⁴⁸

⁴⁷ 22 czerwca 431 roku.

⁴⁸ Ks. dr hab. Marcin Wysocki, prof. KUL, profesor nadzwyczajny w Katedrze Patrologii Greckiej i Łacińskiej w Sekcji Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: marcin.wysocki@kul.lublin.pl; ORCID: 0000-0001-5448-5566.

Table of contents

1. Latin laudation.....	7
2. Gratulatory Letter of Radio “Solidarność”	9
3. Gratulatory Letter of the President of the Polish Patristic Section	11
4. Tabula gratulatoria.....	13
5. De vita et studiis viri septuagenarii Adalberti Stawiszyński commentatio cum versibus elegiacis in honorem eius adnexis – Rev. Tadeusz Gacia.....	15
6. Bibliography of Wojciech Stawiszyński's Works – Rev. Marcin Wysocki.....	23

Articles

7. Dealings of Monks with the World Outside the Monastery according to The Early Monastic Rules from Gaul – Ewelina Bekus, Łukasz Majewski ..	27
8. Victorinus of Pettau as an Exegete of the Apocalypse of St. John – Dominika Budzanowska-Weglenda	39
9. Provenance and Function of the Theory of Cosmological Consequences of Unjust Kingship in the Mirror of Jonas of Orléans (born about 780) – Małgorzata Chudzikowska-Wołoszyn	67
10. <i>Habent sua fata libelli</i> . The History of <i>De cardinalibus operibus Christi</i> – Agnieszka Dziuba.....	83
11. The Concept of Almsgiving in the <i>Quaestiones et responsiones</i> of Anastasius Sinaita – Rev. Szymon Drzyżdżyk, Rev. Marek Gilski.....	99

12. Maximus the Confessor's Attitude Towards the Doctrine of One Operation in Christ – Rev. Oleksandr Kashchuk	113
13. The Emergence of the Idea of Voluntary Poverty in the Patristic Church: Key Questions – Dariusz Kasprzak OFMCap	131
14. Gog – Eschatological and Real Enemy from the North in Patristic and Medieval Literature – Piotr Kochanek.....	145
15. On Frankincense-scented Soaps, Peelings and Cleansers or on Cosmetics and Commotics in Antiquity and Early Byzantium – Zofia Rzeźnicka, Maciej Kokoszko	175
16. Persuasive, Communicative and Recreative Elements of Isidore of Seville's Treatise <i>De ortu et obitu Patrum</i> – Tatiana Krynicka.....	201
17. The Leaders of the Isaurian Uprising in 492-498 – Mirosław J. Leszka....	217
18. Badmouthing, Judging, Complaining or Staying Silent? Desert Fathers Deliberations – Katarzyna Łeńska-Bąk, Mateusz Dąsal ...	239
19. Patristic Foundations of Marian Rusecki's Personalistic and Sign-Based Miracle Concept – Rev. Jacenty Mastej.....	259
20. Interpretation of the Transfiguration of Jesus in the patristic era. Part 1: Pre-Nicene period – Rev. Mirosław Mejzner	277
21. St. Joseph in the New Testament Apocrypha (part 1: Up to the Birth of Jesus in Bethlehem) – Rev. Arkadiusz Nocoń	299
22. From Simplicity to Madness for Christ. A Look at One of the Currents of Early Monasticism – Mieczysław Celestyn Paczkowski OFM.....	321
23. Pastoral Precepts of Anastasius Sinaita Based on the Homily Delivered "Ad sacra Synaxis" – Rev. Dariusz Piasecki	347
24. Saint Anne in the New Testament Apocrypha – Rev. Paweł Rabczyński.....	363
25. Main Reasons for Introducing Restrictions on Mixed Marriages in Selected Ancient Authors and in Ecclesiastical Synodal Canons – Rev. Stanisław Strękowski	379

26. Αἰσθαί in Light of Literary Sources at the Turn of the Eras (1st Century BC and 1st Century AD) – Rev. Piotr Szczur	409
27. The Meaning of the Term <i>mandatum</i> in Philastrius of Brescia’s Concept of the History of Salvation – Rev. Mariusz Szram	433
28. The Polemic of St. Jerome against Heresies in the Light of the <i>Homily on Psalm 82</i> (series II) – Rev. Waldemar Turek.....	451
29. <i>Arriane sectae subiecti</i> ? Not everyone – a few comments about the circumstances of the baptism of the Burgundies – Marek Wilczyński ...	469
30. “Receive Their Living from the Gospel” (1Cor 9:14) – the St. Paul’s Rule in the Fathers of Church Interpretation – Rev. Antoni Żurek.....	485

Translations

31. Philo of Alexandria, <i>On the Cherubim 1-39</i>	505
a. Introduction and Commentary – Tomasz Bednarek	505
b. Translation – Tomasz Bednarek.....	510
32. <i>The Miracles of St. Menas</i> (according to the Manuscript IFAQ copte inv. 315-322)	523
a. Introduction and Commentary – Przemysław Piwowarczyk	523
b. Translation – Przemysław Piwowarczyk.....	528
33. [Hermes Trismegistos] <i>Corpus Hermeticum VIII</i>	541
a. Introduction and Commentary – Agata Sowińska.....	541
b. Translation – Agata Sowińska	548
34. Aphrahat, <i>Demonstratio XXI: On Persecution</i>	553
a. Introduction and Commentary – Rev. Andrzej Uciecha.....	553
b. Translation – Rev. Andrzej Uciecha	562

35. Uranius, <i>Letter to Pacatus on the Death of Saint Paulinus</i>	583
a. Introduction and Commentary – Rev. Marcin Wysocki	583
b. Translation – Rev. Marcin Wysocki	588

Spis treści

1. Laudacja łacińska 7
2. List gratulacyjny Podziemnego Radia „Solidarność” 9
3. List gratulacyjny Prezesa Sekcji Patrystycznej..... 11
4. Tabula gratulatoria..... 13
5. De vita et studiis viri septuagenarii Adalberti Stawiszyńskiego commentatio cum versibus elegiacis in honorem eius adnexis – Ks. Tadeusz Gacia 15
6. Bibliografia prac Wojciecha Stawiszyńskiego – Ks. Marcin Wysocki.....23

Artykuły

7. Kontakty mnichów ze światem pozaklasztornym według Wczesnych Reguł Monastycznych z Galii – Ewelina Bekus, Łukasz Majewski 27
8. Victorin de Poetovio – exegete de l’Apocalypse de Saint Jean – Dominika Budzanowska-Weglenda 39
9. Proweniencja oraz funkcja teorii kosmologicznych następstw niesprawiedliwych rządów w zwierciadle Jonasza z Orleanu (ok. 780-843) – Małgorzata Chudzikowska-Wołoszyn 67
10. *Habent sua fata libelli*. Losy dzieła *De cardinalibus operibus Christi* – Agnieszka Dziuba..... 83

-
11. Koncepcja jałmużny w *Quaestiones et responsiones* Anastazego Synaity
– Ks. Szymon Drzyżdżyk, ks. Marek Gilski..... 99
 12. Św. Maksym Wyznawca wobec doktryny o jednym działaniu w Chrystusie
– Ks. Oleksandr Kashchuk 113
 13. Kształtowanie się idei ubóstwa dobrowolnego w Kościele patrystycznym:
kluczowe kwestie – Dariusz Kasprzak OFMCap 131
 14. Gog – eschatologiczny i realny wróg z Północy w literaturze patrystycznej
i średniowiecznej – Piotr Kochanek..... 145
 15. On Frankincense-scented Soaps, Peelings and Cleansers or on
Cosmetics and Commotics in Antiquity and Early Byzantium –
Zofia Rzeźnicka, Maciej Kokoszko 175
 16. Perswazyjne, komunikacyjne i rekreacyjne elementy traktatu
Izydora z Sewilli *De ortu et obitu Patrum* – Tatiana Krynicka 201
 17. Przywódcy powstania Izauryjczyków w latach 492-498 –
Mirosław J. Leszka 217
 18. Obmowa, osądzenie, narzekanie czy milczenie? Rozważania
Ojców Pustyni – Katarzyna Łeńska-Bąk, Mateusz Dąsał 239
 19. Patrystyczne podstawy personalistyczno-znakowej koncepcji cudu
Mariana Ruseckiego – Ks. Jacenty Mastej 259
 20. Interpretacja Przemienienia Jezusa w epoce patrystycznej. Część 1:
okres przednicejski – Ks. Mirosław Mejzner..... 277
 21. Św. Józef w apokryfach Nowego Testamentu (cz. 1: do narodzenia
Jezusa w Betlejem) – Ks. Arkadiusz Noçoń 299
 22. Od prostoty do szaleństwa dla Chrystusa. Spojrzenie na jeden z nurtów
wczesnego monastycyzmu – Mieczysław Celestyn Paczkowski OFM 321
 23. Pastoralne wskazania Anastazego Synaity na podstawie wygłoszonej
homilii *Oratio de Sacra Synaxi* – Ks. Dariusz Piasecki 347
 24. Święta Anna w apokryfach Nowego Testamentu – Ks. Paweł Rabczyński ...363

25. Główne powody wprowadzania obostrzeń w zawieraniu małżeństw mieszanych u wybranych autorów starożytnych i w kościelnych kanonach synodalnych – Ks. Stanisław Strękowski 379
26. *Ληστὰί* w świetle źródeł literackich przełomu er (I wiek przed Chrystusem i I wiek po Chrystusie) – Ks. Piotr Szczur 409
27. Znaczenie terminu *mandatum* w koncepcji historii zbawienia Filastrusza z Brescii – Ks. Mariusz Szram 433
28. Św. Hieronim w polemice z herezjami w świetle *Homilii o Psalmie 82* (seria II) – Ks. Waldemar Turek 451
29. *Arrianae sectae subiecti?* Czy wszyscy? Kilka uwag o okolicznościach chrztu Burgundów – Marek Wilczyński 469
30. „Żyć z Ewangelii” (1Kor 9,14) – zasada św. Pawła w interpretacji Ojców Kościoła – Ks. Antoni Żurek 485

Tłumaczenia

31. Filon z Aleksandrii, *O cherubinach 1-39* 505
- a. Wstęp i komentarz – Tomasz Bednarek 505
- b. Tłumaczenie – Tomasz Bednarek 510
32. *Cuda św. Menasa* według rękopisu IFAO copte inv. 315-322 523
- a. Wstęp i komentarz – Przemysław Piwowarczyk 523
- b. Tłumaczenie – Przemysław Piwowarczyk 528
33. [Hermes Trismegistos] O tym, że żaden z bytów nie ginie, lecz w błędzie są ci, którzy mówią, że przemiany są „zniszczeniem” i „śmiercią” 541
- a. Wstęp i komentarz – Agata Sowińska 541
- b. Tłumaczenie – Agata Sowińska 548

34. Afrahat, <i>Mowa XXI: O prześladowaniu</i>	553
a. Wstęp i komentarz – Ks. Andrzej Uciecha	553
b. Tłumaczenie – Ks. Andrzej Uciecha	562
35. Uraniusz, <i>List o śmierci Paulina</i>	583
a. Wstęp i komentarz – Ks. Marcin Wysocki	583
b. Tłumaczenie – Ks. Marcin Wysocki.....	588