

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)

ks. 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

83
2022

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 2022

ISSN 0860-9411
eISSN 2719-3586

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

Druk i oprawa: volumina.pl Sp. z o.o.
ul. Księcia Witolda 7-9, 71-063 Szczecin, tel. 91 812 09 08, e-mail: druk@volumina.pl

Artykuły

Rafał Nakonieczny¹

Wdowy w *universum* wczesnych chrześcijan – trzy perspektywy badawcze

Dla badacza antyku zainteresowanie współczesnych czytelników kwestiami dotyczącymi odległej przeszłości budzić może pozytywne zaskoczenie. Jednocześnie otwartość specjalisty od starożytności na odmienne perspektywy badawcze pozwala dostrzec szersze znaczenie tego, co z nami, oraz przydatność badań przeszłości do refleksji nad kwestiami bliskimi dzisiejszemu człowiekowi.

Zainteresowanie *universum* wczesnych chrześcijan, w tym – jak się okazuje – miejscem, jakie zajmowały w nim wdowy, związane jest z wieloma potencjalnymi pytaniami badawczymi. Różne są aspekty interesujące poszczególnych autorów, odmienne bywają wnioski z lektury źródeł oraz, co ciekawe, uzasadnienie aktualności tematu, który jedynie z pozoru fascynować może wąską grupę badaczy.

W niniejszym artykule pragnę zwięźle ukazać, jak przedstawia się to zjawisko na przykładzie badań dotyczących sytuacji wdów żyjących w gminach wczesnochrześcijańskich. Tekst poniższy ma zatem charakter metabadawczy. W najszerszym ujęciu wyróżnić można co najmniej trzy perspektywy, z jakich obserwowane jest obecnie życie gminy pierwszych chrześcijan. Są to kolejno: perspektywa historyczna, krytyczna oraz preskryptywna.

¹ Dr Rafał Nakonieczny, adiunkt na Wydziale Psychologii i Kognitywistyki Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu; e-mail: ranakon@wp.pl; ORCID: 0000-0002-0935-7706.

1. Perspektywa historyczna

Dla badania wczesnego chrześcijaństwa naturalnym sposobem badania przeszłości jest tradycyjna perspektywa historyczna bądź historyczno-rekonstrukcyjna. Tradycyjnie zatem autorzy zauważają słusznie, iż jedną z cech dystynktywnych realiów życia gmin wczesnochrześcijańskich był specyficzny stosunek do jednostek słabszych. Wśród tej różnorodnej grupy potrzebujących wyliczyć należy chorych, sieroty i wdowy. Wsparcie społeczne dla potrzebujących członków gminy nigdy nie było kwestionowane we wczesnym Kościele².

Warto zwrócić uwagę na wieloaspektowość tego zagadnienia, w szczególności na aspekt moralny i misyjny. Troska o potrzebujących rozumiana była jako realizacja wezwania ewangelicznego w sensie znacznie szerszym, niż to *prima facie* rozumiemy dzisiaj. Zwrócę tu uwagę na dwa wektory tej aktywności: pierwszy działający głównie wewnątrz, drugi zaś – na zewnątrz gminy.

Dostrzeżenie wśród członków swej społeczności osób będących w potrzebie powinno zdaniem ówczesnych duszpasterzy skłaniać chrześcijan do wyrzeczeń, a konkretnie do postu. Czasowe powstrzymanie się od wydatków związanych z zakupem żywności umożliwiało zaoszczędzenie pewnej kwoty pieniędzy, którą wierni mogli wesprzeć potrzebujących (dosłownie rezygnując z własnego posiłku)³.

W aspekcie zewnętrznym świadectwo składane przez chrześcijan świata paradoksalnie również związane było z tą specyficzną kategorią osób będących w potrzebie, jakimi były wdowy. Otóż z jednej strony one same otrzymywały materialne wsparcie od współwyznawców, z drugiej zaś rewanżowały się z nawiązką poprzez swoje zaangażowanie w modlitwę i działalność, którą dziś określilibyśmy mianem pracy charytatywno-opiekuńczej. Z modlitwą na ustach wdowy chrześcijańskie odwiedzały chorych w domach i opiekowały się nimi, przy czym podkreślić należy, iż czyniły to bez względu na pochodzenie i wyznanie osoby potrzebującej. Bardzo szybko zostało to dostrzeżone i docenione przez współczesnych, na przykład wówczas, gdy gminy chrześcijańskie angażowały się w pomoc ofiarom zarazy w Afryce Północnej w III wieku⁴.

² Por. J. Rohde, *Urchristliche und frühkatholische Ämter*, Berlin 1976, s. 95.

³ Na ten topos w literaturze wczesnochrześcijańskiej, między innymi u Hermasa i Arystydesa z Aten, zwraca uwagę: J.M.G. Barclay, *Early Christianity, Mission, and the Survival of the Poor in the Graeco-Roman World*, „Teologisk Tidsskrift” 8 (2019) s. 247.

⁴ Barclay, *Early Christianity, Mission*, s. 251.

Aktywność wdów w społeczności wczesnochrześcijańskiej mogła częściowo pokrywać się z posługą diakonis, choć podział funkcji osób zaangażowanych w życie danej gminy nie zawsze jest możliwy do uchwycenia⁵. Rekonstrukcyjne spojrzenie na rozwój gmin wczesnochrześcijańskich pozwala założyć, iż umacnianie się diakonatu mogło powodować ograniczenia w działalności wdów. Sytuacja ta wyglądała odmiennie w różnych szerokościach geograficznych i zmieniała się razem ze stopniowym kształtowaniem się stabilnych struktur wspólnoty kościelnej.

Znany z Dziejów Apostolskich (Dz 6,1-6) nieprzyjemny incydent związany z gorszym traktowaniem wdów hellenistycznych (w porównaniu do judeochrześcijańskich) skutkuje tym, iż opieka nad wdowami sprawowana jest odtąd w bardziej sformalizowany sposób wzorowany na tradycji synagogałnej – powołana w tym celu specjalna służba podlega kontroli Apostołów⁶.

We wczesnym okresie rozwoju gmin chrześcijańskich funkcjonowała swego rodzaju organizacja wdów spełniających określone kryteria i wciągniętych na listę członkiń. W tym kontekście wyodrębnia się swoisty stan wdów, który uznać można za odrębną kategorię w ramach społeczności wczesnochrześcijańskiej⁷. Zadania stawiane temu stanowi nie są do końca jasne. Badania rekonstrukcyjne pozwalają jednak przyjąć, iż zaliczał się do nich zarówno aspekt charytatywny, jak i duchowy⁸.

Znaczenie stanu wdów wyraźne jest w wieku trzecim, gdy wymieniany jest on w tradycji zaraz po diakonach. Pod koniec wieku trzeciego znaczenie stanu wdów ulega osłabieniu najpierw w wyniku większego akcentowania aspektu dziewictwa (i stanu dziewic), potem zaś w obliczu ukształtowania się stanu diakonis⁹. Konsekwentnie dziewice, diakonise oraz wdowy posiadają pozycję wyróżniającą je z grona innych członków wspólnoty chrześcijańskiej jeszcze za panowania Konstantyna, gdy dokonuje się stopniowa hierarchizacja urzędów kościelnych¹⁰. Na stopniowe ograniczanie aktywności stanu wdowiego wpływać mogła również bezpo-

⁵ Por. Rohde, *Urchristliche und frühkatholische Ämter*, s. 81-86.

⁶ Por. J. Daniélou – H.I. Marrou, *Historia Kościoła*, t. 1, tł. M. Tarnowska, Warszawa 1986, s. 29.

⁷ Por. Daniélou – Marrou, *Historia Kościoła*, t. 1, s. 103.

⁸ Por. R. Gryson, *The Ministry of Women in the Early Church*, Collegeville 1976, s. 9. Zob. także: B. Degórski, *Wdowy w starożytności chrześcijańskiej i ich posługa w Kościele*, VoxP 42-43 (2002) s. 310-312.

⁹ Por. Daniélou – Marrou, *Historia Kościoła*, t. 1, s. 136.

¹⁰ Por. Daniélou – Marrou, *Historia Kościoła*, t. 1, s. 190.

średnio rosnąca władza biskupa w sensie zarówno autorytetu, jak i w znaczeniu ekonomicznym. W związku z rozwojem życia monastycznego alternatywą dla wdów było przyłączenie się do zakonu, zapewne nierzadko w funkcji przełożonych.

2. Perspektywa krytyczna

Relacje międzyludzkie w gminach wczesnych chrześcijan poddawane są także analizom z innej perspektywy, która u poszczególnych autorów (a jeszcze częściej autorek) przybiera mniej lub bardziej wyraziste ujęcie z założenia krytyczne.

Punktem zaczepienia dla analizy krytycznej są obowiązujące wówczas w gminach normy społeczne. W sposób szczególny zachowywane były w pamięci przestrogi z Pierwszego Listu do Tymoteusza (1Tm 5,11-16), gdzie autor dosadnie przedstawił zagrożenia, jakie czyhać miały na młode wdowy. Co ciekawe, szeroka gama tych niebezpieczeństw rozciągała się od całkowitej beczynności aż po zaangażowanie w sprawy niewłaściwe¹¹.

W szerszej optyce wśród potencjalnych ognisk zapalnych wskazuje się możliwe napięcie pomiędzy pełniącymi oficjalne posługi (prezbiterat, diakonat) a mniej sformalizowaną aktywnością wdów, jak również rywalizację między płciami oraz niebezpieczeństwo herezji (także w aspekcie dopuszczenia kobiet do udziału w nauczaniu)¹².

Krytyczne badania nad rolą kobiet w religiach, w tym również w łonie wczesnego chrześcijaństwa, prowadzi Ross Shepard Kraemer. Jej zdaniem autorzy wczesnochrześcijańscy usiłowali umniejszać znaczenie kobiet w społeczności i odmawiać im pełnienia oficjalnych funkcji publicznych¹³. Konstytuowanie się stanu dziewic i wdów natomiast Kraemer rozpatruje

¹¹ Ten aspekt normatywny w odniesieniu do młodych wdów jest szczególnie chętnie komentowany przez współczesne badaczki. Zob. np. Angela Standhartinger, *Mehr als „nutzlos, geschwätzig und neugierig“ (1 Tim 5,13). Religiöse Frauentraditionen m Beispiel der Witwen im antiken Judentum und entstehenden Christentum*, w: *Zwischen Vernunft und Gefühl. Weibliche Religiosität von der Antike bis heute*, red. Chr. Bertelsmeier-Kierst, Frankfurt 2010, s. 22-25. O sytuacji młodych wdów w gminach chrześcijańskich, por. także: Andrea Biernath, *Missverständene Gleichheit: die Frau in der frühen Kirche zwischen Charisma und Amt*, Stuttgart 2005, s. 98-99.

¹² Por. A.F. Zimmermann, *Die urchristlichen Lehrer. Studien zum Tradantenkreis der „Didaskaloi“ im frühen Urchristentum*, Tübingen 1984, s. 76-91, 194-208.

¹³ R. Shepard Kraemer, *Her Share of the Blessings. Women's Religions among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*, Oxford 1992, s. 187.

w aspekcie zamierzonej dominacji mężczyzn nad kobietami. Badaczka ta zauważa z przekąsem, iż brak wyróżnienia osobnego „stanu żon” tłumaczy fakt, iż były one już poddane kontroli swoich mężów¹⁴. Analizując sytuację kobiet na przykładzie Tekli z Iconium¹⁵, wspomniana autorka polemizuje również z istnieniem realnego (a nie deklaratywnego) zakazu nauczania obejmującego kobiety¹⁶.

Sytuacja społeczna wdowy w gminie wczesnochrześcijańskiej może być tłumaczona jako wypadkowa dwu tradycji: hebrajskiej i hellenistycznej. Ta druga zwłaszcza w czasach Imperium Rzymskiego spowodowała poprawę statusu prawnego kobiet w ogóle, w tym także wdów. W szczególności korzystnej sytuacji znajdowały się przy tym młode wdowy, przed którymi otwarta była droga do ponownego małżeństwa¹⁷. We wspólnocie chrześcijańskiej, jaką możemy rekonstruować na podstawie *Didaskaliów*, ponowne małżeństwo było wprawdzie tolerowane, jednakże stan wdowieństwa był postrzegany jako czysty i dlatego młode wdowy, które trwały we wdowieństwie, miały być otoczone opieką biskupa.

Ewolucja społeczności wczesnochrześcijańskiej ukazywana bywa jako odejście od pierwotnego modelu małej wspólnoty domowej (*oikos*) umożliwiającego kobietom (w tym w sposób szczególny wdowom i diakonisom) pełnienie funkcji przywódczyń do zmaskulinizowanego Kościoła zarządzanego silną ręką przez biskupa. W tym ostatnim zaś – zbudowanym na modelu *polis* – dochodziło stopniowo do ograniczania znaczenia kobiet, aż do niemal całkowitego ich zmarginalizowania¹⁸. W najnowszej literaturze przedmiotu obecne są próby uzasadnienia wysokiej początkowo pozycji kobiet w gminach wczesnochrześcijańskich świadomym respektowaniem tradycji apostołskiej¹⁹.

W literaturze współczesnej odnotować można wyraźne zainteresowanie dla stworzonej przez Polikarpa figury wdowy jako ołtarza Boga, do której odwołuje się zarówno Tertulian, jak i Metody z Olimpu (który dzie-

¹⁴ Kraemer, *Her Share of the Blessings*, s. 196.

¹⁵ Por. M. Starowieyski, *Nowe polskie teksty ku czci św. Tekli*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 22/2 (2009) s. 75-81.

¹⁶ R. Shepard Kraemer, *Unreliable Witnesses Religion. Gender, and History in the Greco-Roman Mediterranean*, Oxford 2011, s. 117-153.

¹⁷ Zob. B. Bowman Thurston, *The Widows. A Women's Ministry in the Early Church*, Minneapolis 1989, s. 10-17.

¹⁸ Tak: Thurston, *The Widows*, s. 48.

¹⁹ Na aspekt potencjalnego przywództwa kobiet w pierwotnym Kościele szczególnie kładzie akcent: Dorothy Lee w najnowszej pracy *The Ministry of Women in the New Testament. Reclaiming the Biblical Vision for Church Leadership*, Ada 2021.

wice przyrównuje do ołtarza ze złota, wdowy zaś – do ołtarza z brązu)²⁰. Zdaniem Grysona powołanie się na tę figurę w *Didaskaliach* może być odczytane w kontekście negatywnym – wdowa jest ołtarzem, a miejsce ołtarza jest w domu (tradycja *oikos*)²¹. Z rolą wdowy jako „ołtarza Boga” nie współgrała także jej tradycyjna funkcja, jaką był udział w zbiórkach pieniędzy, które z czasem coraz bardziej krytykowane było jako przejaw chciwości.

Drobiazgowej analizie tekstowej poddaje miejsce figury wdowy-ołtarza w swojej interesującej dysertacji Margaret L. Butterfield²². Autorka ta uznaje rolę wdowy we wspólnocie wczesnych chrześcijan za zagadkę²³, do której zrozumienia przyczynić się może ponowna analiza tekstów z II i III wieku dokonana w oderwaniu od utrwalonej tradycji naukowej (metodą *ad fontes*)²⁴. Zainspirowana feministyczną metodą krytycznej lektury odmiennej od sposobu przyjętego powszechnie autorka dochodzi do wniosku, iż pozytywny (wręcz sakralny) obraz szanowanej wdowy określanej mianem ołtarza Bożego użyty bywa w celu wsparcia celów perswazyjnych tekstu. Konkretnie zaś Butterfield uważa, iż przekaz badanych przez nią tekstów zmierzał do poddania wdów (i w ogóle kobiet) daleko idącej kontroli, pomimo iż początkowo w niektórych wspólnotach wczesnochrześcijańskich wdowy funkcjonowały jako obiektywnie ważne postacie. Cytowana autorka zwraca uwagę na fakt, iż wszystkie zachowane utwory napisane zostały najprawdopodobniej przez mężczyzn, stąd przejawia się w nich poszukiwanie sposobów kontrolowania życia kobiet²⁵.

Tymczasem możliwa jest zdaniem Butterfield odmienna interpretacja sytuacji tego szczególnego stanu wdów, kobiet, które jedynie w wyniku celowych zabiegów autorów zdają się być coraz bardziej spychane na margines. Autorka podkreśla znaczenie ich zaangażowania w modlitwę oraz zbieranie jałmużny. Ukazuje w badanych tekstach, iż wdowy

²⁰ Por. Daniélou – Marrou, *Historia Kościoła*, t. 1, s. 103. Zob. np. C. Osiek, *The Widow as Altar. The Rise and Fall of a Symbol*, „The Second Century” 3/3 (1983) s. 159-169 oraz Ch. Hip-Flores, *Consecrated Widows. Altars of God: A Restored Ancient Vocation in the Catholic Church*, „Logos” 22/1 (2019) s. 108-130.

²¹ Zob. R. Gryson, *The Ministry of Women in the Early Church*, Collegeville 1976, s. 37.

²² Zob. M.L. Butterfield, *Widows as Altar in Christian Texts of the Second and Third Centuries*, w: <https://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/37944984/BUTTERFIELD-DISSERTATION-2017.pdf?sequence=4&isAllowed=y> (dostęp: 11.01.2021) (dissertation).

²³ Butterfield, *Widows as Altar*, s. 185.

²⁴ Rozumienie tej metody przybliżone zostało w: R. Nakonieczny, *Polskie interpretacje Ronalda Dworkina koncepcji zasad prawa. Krytyka i recepcja*, Poznań 2021, s. 23, 40, 209.

²⁵ Zob. Butterfield, *Widows as Altar*, s. 186.

stanowią wartościowych i szanowanych rozmówców oraz podkreśla ich wkład w budowanie dobra wspólnoty i zaspokajania życiowych potrzeb jej członków²⁶.

Niezależnie od celów perswazyjnych, które Butterfield skłonna jest przypisać badanym przez siebie tekstom, przy szerszym spojrzeniu przekazują one jej zdaniem znacznie więcej na temat wdów i ich pracy, niż być może sami autorzy tych tekstów zamierzali przekazać. Można dostrzec w tych tekstach, które nigdy nie powstają w próżni, szacunek i uznanie dla znaczenia wdów (ich autorytet, udział w modlitwach, ale i operacjach finansowych), które jednocześnie normatywnie usiłuje się plasować na pozycji podporządkowanej. Paradoksalność tej sytuacji wzmacnia konstatacja podobieństwa niektórych ról spełnianych przez wdowy do funkcji prezbitera, choć zaznaczyć należy, iż Butterfield nie sugeruje możliwości uznania oficjalnych członkiń odrębnego stanu wdów za kapłanki²⁷.

3. Perspektywa preskryptywna

Zainteresowanie sytuacją wdowy we wspólnocie wczesnych chrześcijan przybiera obecnie również trzecią, bardzo obiecującą perspektywę, a mianowicie perspektywę preskryptywną. Poszukiwanie znaczenia informacji z przeszłości dla życia w naszym świecie współczesnym dostrzegalne jest w uwagach pobocznych wspomnianej wyżej dysertacji Butterfield. Amerykańska autorka zauważa, iż podobnej marginalizacji, jaką obserwować można w historii Kościoła, doświadczają także i obecnie wdowy – członkinie współczesnych wspólnot chrześcijańskich, które stają się niejako niewidzialne. Dzieje się tak między innymi dlatego, iż kultura współczesna stawia na pierwszym miejscu małżeństwo i rodzinę. Tymczasem zarówno ponowna analiza krytyczna tekstów źródłowych, jak i namysł nad historią społeczną chrześcijaństwa (której nie każdy aspekt musimy automatycznie aprobować) mogą zachęcić nas do dostrzeżenia w swoich wspólnotach osób samotnych, w tym wdów, a ich obecność we współczesnym świecie chrześcijańskim jest bogactwem, którego można nie dostrzec i ostatecznie je stracić²⁸.

²⁶ Butterfield, *Widows as Altar*, s. 187.

²⁷ Butterfield, *Widows as Altar*, s. 193 i 203.

²⁸ Butterfield, *Widows as Altar*, s. 203-204.

W swojej dysertacji wychodzącej również od wczesnochrześcijańskiej figury wdowy-ołtarza Lisa M. Moore²⁹ ukazuje jako przykłady prób reaktywacji stanu wdów dwa stowarzyszenia kobiet utworzone ostatnio w Stanach Zjednoczonych właśnie przez wdowy: *The Widows of Prayer* oraz *The Daughters of Divine Hope*. Stanowią one próby ożywienia starożytnej praktyki. Autorka zauważa, iż odmienny jest sposób, w jaki stan wdów rozwinął się w starożytności od tego, jak powstały współczesne grupy wdów. Możemy bezpiecznie wnioskować z zachowanej literatury starożytności chrześcijańskiej, że zakon wdów został zainicjowany odgórnie przez Kościół w odpowiedzi na potrzeby ówczesnych wdów, ale także w celu uniknięcia potencjalnych problemów bądź zgorzenia związanego ze zbytnią swobodą kobiet. W naszej epoce natomiast stowarzyszenia wspomniane wyżej zostały zainicjowane przez założycielki, które same były wdowami i czuły się powołane przez Boga do założenia tych stowarzyszeń. Współczesne stowarzyszenia nie stawiają przed kandydatkami znanych z przeszłości wymogów (na przykład tylko jednego małżeństwa).

Odnowienie stanu wdów służyłoby w opinii Moore udzielaniu pomocy tym, którzy wciąż znajdują się na marginesie społeczeństwa. Autorka przekonana jest o wartości prób przywrócenia do życia stanu wdów, który z jednej strony stanowi wsparcie dla samych członkiń, z drugiej zaś ubogaca i wzmacnia wspólnotę zarówno przez modlitwę, jak i aktywność na polu charytatywnym. W perspektywie duchowej zaś wzmocniony instytucjonalnie stan wdów pełnić może także funkcję eschatologicznego drogowskazu dla członków Kościoła dzięki przykładowi autentycznego praktykowania cnót³⁰.

Na jeszcze inny wymiar badań nad stanem wdów we wspólnocie wczesnochrześcijańskiej oraz jego niezwykle i aktualne znaczenie wskazuje prof. M. Cathleen Kaveny. Amerykańska badaczka zwraca bowiem uwagę na możliwość rozwinięcia refleksji nad sytuacją wdów w *universum* wczesnych chrześcijan na płaszczyźnie bioetycznej. Autorka wychodzi od badań historycznych, od rekonstrukcji społecznej sytuacji wdowy w społeczności żydowskiej, akcentując jej zależność od męskich krewnych, niepewność ekonomiczną i zasadniczo brak możliwości decydowania o swym losie. W tym kontekście przywołuje etymologiczne poszukiwanie źródłosłowa dla wdowy (hebr. *almanah*) w terminie *alem* rozumianym jako „niezdolny

²⁹ Zob. L.M. Moore, *Widow As the Altar of God. Retrieving Ancient Sources for Contemporary Discussions on Christian Discipleship*, Marquette University 2019, s. 235-245, 268 (dissertation).

³⁰ Moore, *Widow As the Altar of God*, s. 269.

do mówienia”. Uzależnienie od krewnych i zepchnięcie na margines życia rodziny nie stanowiło bynajmniej najgorszej możliwości. Pozbawione opieki synów lub innych męskich krewnych wdowy dla zdobycia środków do życia zmuszane bywały nawet do niewolnictwa lub prostytucji³¹.

Sytuacja społeczna wdowy spowodowała powstanie toposu uciskanej wdowy, do której odwołuje się Księga Hioba oraz prorocy, którzy z jednej strony sprzeciwiają się nieludzkiemu traktowaniu wdów, z drugiej zaś do oddania spustoszenia danego miasta (Babilonu czy Jerozolimy) chętnie używają odniesienie do figury *almanah*. W tym kontekście Kaveny osadza scenę z Ewangelii według św. Jana (J 19,25-30), gdzie Chrystus przed śmiercią powierza swą matkę umiłowanemu uczniowi, by uchronić ją od niepewnego losu wdowy³².

Kaveny zauważa, iż w gminach wczesnych chrześcijan kobiety (w tym wdowy) odgrywały znaczącą rolę, budując wspólnotę poprzez zaangażowanie w różne posługi, ale także jako prorokinie i męczennice. Kobiety znajdujące się w dobrej sytuacji materialnej, jak diakonisa Febe czy Lidia, były bardzo wpływowe i sprawowały swego rodzaju patronat nad działalnością apostołską³³. Oficjalne członkinie stanu wdów honorowane były przez społeczność choćby przez przyznanie im prawa do zasiadania podczas liturgii z przodu zgromadzenia razem z biskupami, kapłanami i diakonami.

Amerykańska badaczka uważa, iż namysł nad rolą stanu wdów we wczesnym chrześcijaństwie może być odpowiedzią na rosnące wyzwania współczesności wiążące się między innymi z problematyką opieki zdrowotnej (często w kontekście jej niedoskonałości bądź w ogóle braku). Troska o każdego człowieka i baczenie, by nikt nie był spychany na margines – niczym starotestamentalna *almanah* – bazuje na założeniach antropologii chrześcijańskiej. Każdemu człowiekowi, niezależnie od płci, wieku i stanu, przysługuje przyrodzona i niezbywalna godność³⁴. Z racji stworzenia na obraz i podobieństwo Boga każdy człowiek zasługuje na szacunek.

³¹ M.C. Kaveny, *The Order of Widows. What the Early Church Can Teach Us about Older Women and Health Care*, „Christian Bioethics” 11/1 (2005) s. 13.

³² Kaveny, *The Order of Widows*, s. 12-14.

³³ Kaveny, *The Order of Widows*, s. 15-16. Zob. Rz 16,1-2; Dz 16,14-15. Więcej na temat wsparcia dla gminy ze strony bogatych kobiet, zob. R. Stark, *Reconstructing the rise of Christianity. The role of women*, „Sociology of Religion” 56/3 (1995) s. 229-244.

³⁴ Por. M. Piechowiak, *Godność i równość jako podstawy sprawiedliwości. Z perspektywy międzynarodowej ochrony praw człowieka*, „Toruński Rocznik Praw Człowieka i Pokoju” 1 (1992) s. 37-48.

Kaveny przekonuje, iż ukonstytuowanie stanu wdów w gminach wczesnochrześcijańskich stanowiło praktyczną realizację tak rozumianej koncepcji człowieka i było jednocześnie prawdziwym urzeczywistnieniem cnoty solidarności. Istotne jest przy tym to, iż właściwe rozumienie solidarności wyklucza uzależnienie uczestnictwa w życiu społecznym od tego, czy dana osoba jest w stanie spełnić ustalone standardy przydatności społecznej. Pozytywna przemiana w myśleniu o wspólnotcie w gminie chrześcijańskiej nie dotyczyła więc bynajmniej samego wsparcia materialnego dla potrzebujących (w tym wdów), lecz właśnie traktowania każdego jako pełnoprawnego członka wspólnoty, bez plasowania kogokolwiek na marginesie życia społecznego³⁵.

Obecnie zadaniem etyki chrześcijańskiej w ujęciu Kaveny jest dostrzeżenie wymogu solidarności z kobietami w podeszłym wieku. Pomocne w tym może być odwołanie do codzienności funkcjonowania pierwszych wspólnot chrześcijańskich, w ramach których istniał zaszczytny stan wdów. Wymagałoby to przewartościowania dominującego myślenia instrumentalnego i odrzucenia tendencji do wartościowania kobiet wyłącznie według skali użyteczności społecznej. Autorka zauważa, iż zadaniem antropologii katolickiej jest zmiana podejścia do każdego człowieka, w tym kobiet (również młodych), i odmowa redukowania znaczenia jednostki w zależności od wartości instrumentalnej³⁶.

Swoje rozważania teologiczno-filozoficzne Kaveny wzmacnia odwołaniem do prognoz statystycznych, które nie pozostawiają złudzeń – cechą charakterystyczną świata zachodniego jest starzenie się społeczeństwa. Większość pokolenia w wieku podeszłym stanowią przy tym kobiety. Zjawisko to obserwuje się jednakże nie tylko w USA, lecz także na przykład w Japonii, Indonezji, Liberii, Tajlandii czy Kolumbii. Stąd postulat dostrzeżenia i dowartościowania grupy starszych (często owdowiałych) kobiet ma wyraźny wymiar praktyczny. Amerykańska badaczka odnotowuje liczne przypadki pomijania kwestii ochrony zdrowia starszych kobiet w systemach opieki, a nawet w szczytnych deklaracjach³⁷. Przed społecznością chrześcijańską stoi zadanie włączenia się do dyskusji nad sytuacją współczesnego świata. Do zadań przywodzących na myśl wczesnochrześcijański stan wdów należą obecnie – dokładnie tak jak w przeszłości – zadbanie o materialne potrzeby starszych kobiet, ich zdrowie, jak również zapobieganie poczuciu osamotnienia i wyeliminowania ze społeczeństwa czy

³⁵ Kaveny, *The Order of Widows*, s. 17.

³⁶ Kaveny, *The Order of Widows*, s. 18.

³⁷ Kaveny, *The Order of Widows*, s. 18-19.

przekonania o braku sensu życia³⁸. Praktycznym zadaniem współczesnego chrześcijaństwa staje się zatem stworzenie inkluzywnej społeczności wyczułonej na sytuację jednostek najsłabszych, które w dobie kultu młodości, siły, płodności, zdrowia i przydatności automatycznie spychane bywają do kategorii „zbędnych”. Paradoxem jest, jak pokazuje na przykładzie systemu amerykańskiego Kaveny, iż kobieta w sile wieku, która kosztem pracy zawodowej oddaje się opiece nad swymi starszymi rodzicami, naraża się na to, iż osiągnąwszy kiedyś ich wiek, pozostać może bez wystarczających środków do życia³⁹.

Niezależnie od dalszych badań i sporów dotyczących znaczenia wdów w starożytnych gminach chrześcijańskich (perspektywa historyczna i perspektywa krytyczna) zauważyć warto, iż spojrzenie na naszą codzienność i stojące przed nami wyzwania wiele zyskuje dzięki refleksji nad problemami społecznymi i sposobami radzenia sobie z nimi przez pierwszych chrześcijan (perspektywa preskryptywna). Wnioski, jakie wysnuć można z badań przeszłości, mogą znacznie ubogacić nasze spojrzenie w przyszłość i uczynić ideał społeczności zbudowanej na fundamencie godności człowieka i zasadzie solidarności bardziej możliwym do zrealizowania.

Widows in the Early Christian Universe – Three Research Perspectives

(summary)

This article presents the findings of a metascientific analysis of the topic of the widow's situation in the early Christian community. This topic is studied today from at least three perspectives. It is still interesting for historians studying the development of early Christian communities. Secondly, the situation of women (including widows) is a very interesting field of research for authors of the critical school (not always definitely feminist) wondering about the possibility of an alternative reconstruction of social relations. The assumption of these studies is often that the originally high position of women in the Christian community was gradually diminished. A special emphasis in this study however is placed on the third research aspect, which is the presentation of the widows' situation in the ancient world (biblical, Hellenistic, early Christian) as an impulse for a deep reflection on our attitude to the weakest individuals. These include – as in the past – lonely and elderly women (often widowed). Numerous contemporary studies postulate that efforts should be made to prevent their marginalization and loneliness. This is demanded by Christian

³⁸ Kaveny, *The Order of Widows*, s. 20-25.

³⁹ Kaveny, *The Order of Widows*, s. 26.

anthropology and the properly understood virtue of solidarity – without excluding anyone. One possibility for the realization of such an objective may be the reactivation of the orders of widows in contemporary Christian communities.

Keywords: early Christianity; social history; widows

Wdowy w *universum* wczesnych chrześcijan – trzy perspektywy badawcze (streszczenie)

W niniejszym tekście przedstawione zostały wnioski z analizy metabadawczej tematu sytuacji wdowy w społeczności wczesnych chrześcijan. Temat ten badany jest współcześnie co najmniej w trzech perspektywach. Jest on bowiem nadal interesujący dla historyków analizujących rozwój gmin wczesnochrześcijańskich. Po drugie, sytuacja kobiet (w tym wdów) stanowi bardzo interesujące pole badawcze dla autorów nurtu krytycznego (nie zawsze zdecydowanie feministycznego), którzy zastanawiają się nad możliwością alternatywnej rekonstrukcji stosunków społecznych. Założeniem tych badań bywa przyjęcie, iż wysoka pierwotnie pozycja kobiet w gminie chrześcijańskiej stopniowo ulegała umniejszeniu. Szczególny akcent postawiono jednak w tym studium na trzeci aspekt badawczy, jakim jest ukazanie sytuacji wdowy w świecie starożytnym (biblijnym, hellenistycznym, wczesnochrześcijańskim) jako impulsu do głębokiego namysłu nad naszym stosunkiem do jednostek *ex definitione* najsłabszych. Zaliczają się do nich – podobnie jak w przeszłości – samotne starsze kobiety (często owdowiałe). Liczne prace współczesne postulują podjęcie wysiłku, by nie dopuścić do ich marginalizacji i osamotnienia. Domaga się tego antropologia chrześcijańska i właściwie rozumiana cnota solidarności – bez wykluczania kogokolwiek. Jedną z możliwości realizacji takiego celu może być reaktywacja stanu wdów we współczesnych wspólnotach chrześcijańskich.

Słowa kluczowe: wczesne chrześcijaństwo; historia społeczna; wdowy

Bibliografia

- Barclay J.M.G., *Early Christianity, Mission, and the Survival of the Poor in the Graeco-Roman World*, „Teologisk Tidsskrift” 8 (2019) s. 243-253.
- Biernath A., *Missverständnis Gleichheit: die Frau in der frühen Kirche zwischen Charisma und Amt*, Stuttgart 2005.
- Butterfield M.L., *Widows as Altar in Christian Texts of the Second and Third Centuries*, w: <https://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/37944984/BUTTERFIELD-DISSERTATION-2017.pdf?sequence=4&isAllowed=y> (dostęp: 11.01.2021) (dissertation).
- Daniélou J. – Marrou H.I., *Historia Kościoła*, t. 1, tł. M. Tarnowska, Warszawa 1986.
- Degórski B., *Wdowy w starożytności chrześcijańskiej i ich posługa w Kościele*, „Vox Patrum” 42-43 (2002) s. 303-318.
- Gryson R., *The Ministry of Women in the Early Church*, Collegeville 1976.

- Hip-Flores Ch. *Consecrated Widows. Altars of God: A Restored Ancient Vocation in the Catholic Church*, „Logos” 22/1 (2019) s. 108-130.
- Kaveny M.C., *The Order of Widows. What the Early Church Can Teach Us about Older Women and Health Care*, „Christian Bioethics” 11/1 (2005) s. 11-34.
- Kraemer R. Shepard, *Her Share of the Blessings. Women's Religions among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*, Oxford 1992.
- Kraemer R. Shepard, *Unreliable Witnesses Religion. Gender, and History in the Greco-Roman Mediterranean*, Oxford 2011.
- Lee D., *The Ministry of Women in the New Testament. Reclaiming the Biblical Vision for Church Leadership*, Ada 2021.
- Moore L.M., *Widow As the Altar of God. Retrieving Ancient Sources for Contemporary Discussions on Christian Discipleship*, Marquette University 2019 (dissertation).
- Nakonieczny R., *Polskie interpretacje Ronalda Dworkina koncepcji zasad prawa. Krytyka i recepcja*, Poznań 2021.
- Piechowiak M., *Godność i równość jako podstawy sprawiedliwości. Z perspektywy międzynarodowej ochrony praw człowieka*, „Toruński Rocznik Praw Człowieka i Pokoju” 1 (1992) s. 37-48.
- Osiek C., *The Widow as Altar. The Rise and Fall of a Symbol*, „The Second Century” 3/3 (1983) s. 159-169.
- Rohde J., *Urchristliche und frühkatholische Ämter*, Berlin 1976.
- Standhartinger A., *Mehr als „nutzlos, geschwätzig und neugierig” (1 Tim 5,13). Religiöse Frauentraditionen am Beispiel der Witwen im antiken Judentum und entstehenden Christentum*, w: *Zwischen Vernunft und Gefühl. Weibliche Religiosität von der Antike bis heute*, red. Chr. Bertelsmeier-Kierst, Frankfurt 2010, s. 11-25.
- Starowieyski M., *Nowe polskie teksty ku czci św. Tekli*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 22/2 (2009) s. 75-81.
- Stark R., *Reconstructing the rise of Christianity. The role of women*. „Sociology of Religion” 56/3 (1995) s. 229-244.
- Thurston Bowman B., *The Widows. A Women's Ministry in the Early Church*, Minneapolis 1989.
- Zimmermann A.F., *Die urchristlichen Lehrer. Studien zum Tradantenkreis der „Didaskaloi” im frühen Urchristentum*, Tübingen 1984.

Ks. Krzysztof Bardski¹

Postać wdowy w Ewangelii Łukasza jako symbol Kościoła w tradycji łacińskiej

1. Wstęp

Jednym z podstawowych sposobów rozumienia Biblii w starożytności i średniowieczu była interpretacja alegoryczno-symboliczna. Jej celem było odczytywanie duchowego sensu Pisma Świętego zwanego również sensem mistycznym, alegorycznym lub – używając współczesnej terminologii – ponaddosłownym². W skrócie można by powiedzieć, że metoda ta polegała na poszukiwaniu związków pomiędzy poszczególnymi motywami literackimi Biblii (np. osoby, rzeczy, wydarzenia) a rzeczywistościami, które mogłyby one symbolizować (np. sakramenty, prawdy wiary). W konsekwencji tradycja Kościoła (zwłaszcza zachodniego) stworzyła w starożytności i średniowieczu bogatą sieć skojarzeń interpretacyjnych, które wykorzystywane były w homiletyce oraz duchowych komentarzach do Pisma Świętego³.

¹ Ks. prof. dr hab. Krzysztof Bardski, prezbiter archidiecezji warszawskiej, kierownik Katedry Hermeneutyki i Teologii Biblijnej na Wydziale Teologicznym UKSW; email: kbardski@yahoo.com; ORCID: 0000-0002-8340-3993.

² Ogólny zarys dziejów ponaddosłownej interpretacji Biblii znajdziemy w: M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, SEA 23, Roma 1985; K. Bardski, *Pokarm i napój miłości. Symbolizm w ponaddosłownej interpretacji Biblii w tradycji Kościoła*, Rozprawy i Studia Biblijne 16, Warszawa 2004, s. 87-113; K. Bardski, *Alegoryczno-symboliczna interpretacja Biblii*, Kraków 2016, 88-114.

³ W starożytności i średniowieczu opracowano glosariusze zawierające interpretacje poszczególnych motywów biblijnych w kluczu alegoryczno-symbolicznym: Eucherius

W niniejszym artykule przyjrzymy się starożytnym i średniowiecznym interpretacjom postaci wdowy w Ewangelii Łukasza w tradycji Kościoła zachodniego. Poczynając od Ambrożego (+397), przez Bedę Czcigodnego (+735), aż po kompilację *Glossa Ordinaria* (XII wiek) postać wdowy przeważnie kojarzona była z Eklezją, czyli Kościołem. Podejmiemy następujące problemy badawcze: w jaki sposób tekst biblijny sugeruje takie skojarzenie? Jakie potencjalne motywy symbolotwórcze tekstu biblijnego prowadzą do tego skojarzenia i jakie wynikają stąd dalsze implikacje? Jak wyglądał proceder interpretacyjny ówczesnych komentatorów, który prowadził do stworzenia takiej symboliki? I w końcu, na ile może być ona inspirująca dla współczesnego odbiorcy?

W Ewangelii Łukasza motyw wdowy pojawia się pięciokrotnie. Najpierw w scenie ofiarowania Pańskiego prorokini Anna, będąca wdową, poświadcza mesjańskie posłannictwo Jezusa (Łk 2,36-38). W swoim pierwszym wystąpieniu w synagodze w Nazarecie Chrystus nawiązuje do postaci wdowy z Sarepty Sydońskiej (Łk 4,25-26). Przybywając do Nain, Jezus uzdrowia jedyne go syna wdowy (Łk 7,11-17). Uboga wdowa zostaje przedstawiona jako przykład wytrwałej modlitwy (Łk 18,1-8). W końcu też na dziedzińcu Świątyni Jerozolimskiej Zbawiciel wypowiada pochwałę pod adresem wdowy, która wrzuciła dwa grosze do skarboxy (Łk 21,1-4).

Warto na wstępie zwrócić uwagę na fakt, że postać wdowy wyróżnia Łukasza spośród pozostałych ewangelistów. Jedyne epizod z ofiarą wrzuconą do skarboxy pojawia się u Marka (Mk 12,38-44), podczas gdy wszystkie pozostałe sceny pochodzą wyłącznie ze źródła Łukaszonego. W niektórych tłumaczeniach (np. Biblia Tysiąclecia) termin „wdowa” pojawia się również w Łk 20,28 i paralelnym Mt 22,24 w przypowieści o siedmiu braciach, którzy zgodnie z prawem lewiratu kolejno poślubiali tę samą kobietę. Jednak zarówno w tekście greckim, jak i w Wulgacie nie jest ona określana mianem wdowy, stąd też nie uwzględniamy tego fragmentu w niniejszym opracowaniu.

Lugdunensis, *Formulae spiritalis intelligentiae*; Melito Sardensis (Pseudo), *Clavis*, w: J.-P. Laurant, *Symbolisme et Écriture. Le cardinal Pitra et la „Clef” de Meliton de Sardes*, Paris 1988 (Publikacja zawiera tekst łaciński kodeksu Claromontanus (265-336) oraz tłumaczenie francuskie); Garnerius Longinensis (Pseudo), *Allegoriae in universam Sacram Scripturam*, w: G. Colvenerius, *Hrabani Mauri opera* (tłumaczenie oraz wydanie krytyczne tekstu łacińskiego w przygotowaniu w ramach grantu *Universalialia* Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki).

2. Prorokini Anna (Łk 2,36-38)

Postać prorokini Anny pojawia się w narracji Łukaszowej jako swoisty żeński kontrapunkt w odniesieniu do męskiej postaci Symeona. Równocześnie stanowi dopełnienie sugerujące, że cały naród Izraela, zarówno mężczyźni, jak i kobiety, oczekiwali Mesjasza. Ambroży zwraca uwagę na to, że żadnej płci nie mogło zabraknąć w prorokowaniu przyjścia Zbawiciela⁴. Podobną rolę narracyjną odgrywa w Łk 15 postać kobiety poszukującej drachmy względem zaprezentowanej wcześniej przypowieści o dobrym pasterzu. Również w tradycji patrystycznej dostrzegano rolę prorokini Anny jako swoisty kontrapunkt i dopełnienie postaci Symeona, podobnie jak w przypadku Zachariasza i Elżbiety⁵. Augustyn zestawia wdowę (a więc była mężatką) Annę z dziewicą Maryją, wskazując na powszechność ewangelicznego wezwania⁶.

Najpełniejsze rozwinięcie alegorycznego skojarzenia prorokini Anny z Kościołem znajdujemy u Hajmona z Auxerre (+855). W swoim kazaniu na niedzielę w oktawie Narodzenia Pańskiego, którego liczne wątki zostały zaczerpnięte od Bedy Czcigodnego⁷, duchową interpretację omawianego przez nas fragmentu rozpoczyna słowami: „W duchowym rozumieniu wdowa Anna oznacza Kościół, który dlatego jest nazywany wdową, że po tym, jak owdowiał skutek śmierci swego Pana, oczekuje Jego przyjścia na sąd”⁸. Następnie zaś wyjaśnia powody, dla których właśnie taka symbolika wydaje się najwłaściwsza. Jego argumenty można by pogrupować w dwie kategorie: argumentacja etymologiczna oraz numerologiczna.

Argumentacja etymologiczna dotyczy w pierwszym rzędzie imienia Anna, które odwołuje się do hebrajskiego rzeczownika *hēn* oznaczające-

⁴ Por. Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 2, 6, 62, tł. W. Szoldrski, Ambroży, *Wykład Ewangelii według świętego Łukasza*, PSP 16, Warszawa 1977, s. 76.

⁵ Por. Augustinus Hipponensis, *In Joannis evangelium tractatus CXXIV* 52, 12, 8.

⁶ Por. Augustinus Hipponensis, *Sermones de Scripturis, Sermo 96 De verbis Evangelii Marci* 8, 34; 8, 10.

⁷ Zwłaszcza: Beda Venerabilis, *In Evangelium S. Lucae* 1, 2.

⁸ Haymo Autissiodorensis, *Homiliae de tempore, Homilia 13 in Dominica infra octavam Nativitatis Domini*: „Spiritualiter vero Anna vidua, sanctam significat Ecclesiam, quae pro eo vidua dicitur, quia domini sui morte viduata, reditum ejus ad iudicium exspectat”. Sformułowanie zainspirowane słowami Bedy Czcigodnego: „Juxta intellectum vero mysticum, quia Ecclesiam significat, quae in praesenti quasi sponsi Domini sui est morte viduata, numerus etiam annorum viduitatis ejus, tempus Ecclesiae designat” (Beda Venerabilis, *In Evangelium S. Lucae* 1, 2).

go ‘łaskę, przychyłność’, ale i ‘wdzięk, piękno’ (od rdzenia czasownikowego *hnn* – ‘być przychylnym, litować się’)⁹. W tym kontekście Hajmon przywołuje reminiscencyjnie Ps 131,15 („Wdowę jego błogosławiąc, będę błogosławił, ubogich jego nasycę chlebem”) oraz Łk 18,1-8 (przypowieść o sędzim i ubogiej wdowie), aby stwierdzić, iż kontekst ten, mówiący o Bożym miłosierdziu, dotyczy w szczególności tajemnic Kościoła („congruit mysteriis Ecclesiae”).

Drugi argument etymologiczny odnosi się do imienia ojca Anny Fanuela oraz plemienia Aszera. Imię Fanuel wywodzi się z hebrajskiego *pānīm* (‘twarz, oblicze’) oraz *’ēl* (‘Bóg’), rdzeń czasownikowy *’šr* natomiast oznacza ‘być szczęśliwym’ lub ‘błogosławionym’¹⁰. Hajmon przytacza w tym miejscu Ps 79,8 („Okaż nam, Panie, miłosierdzie Twoje i oblicze Twoje, a będziemy zbawieni”) oraz Ps 4,7 („Znamienne jest nad nami światło Twojego oblicza, Panie”)¹¹. Prowadzi to do konkluzji, iż zarówno znaczenia słów, jak i przytoczone konteksty skrypturystyczne wskazują na Kościół, który jest godny oglądać oblicze Pana oraz pragnie zostać przez Niego oświecony płomienną miłością („Ecclesia faciem Domini videre meretur, ab ipso ardenti amore illuminari desiderat”)¹². Dodatkowo Hajmon zauważa, iż pokolenie Aszera było ósmym z plemion Izraela, liczba ta zaś odnosi się do zmartwychwstania¹³, a więc szczęścia, które będzie udziałem Kościoła w czasach ostatecznych.

Niemniej istotna dla symboliki eklezjalnej postaci Anny jest argumentacja numerologiczna. Sam tekst biblijny podkreśla znaczenie liczb: „Siedem lat żyła z mężem od panieństwa swego, a była wdową aż do lat osiemdziesięciu czterech” (Łk 2,36b-37a). Siedmioletni okres pożycia małżeńskiego, zgodnie z tradycyjną symboliką nupcjalną, odnosi się do czasu ziemskiego życia Zbawiciela, dalsze osiemdziesiąt cztery

⁹ Etymologia obecna również u wcześniejszych autorów. Zob. Beda Venerabilis, *Allegorica expositio in Samuelem* 1, 1.

¹⁰ Przytoczone tu etymologie imion Anny, Fanuela i Aszera wydają się mieć swoje źródło u św. Hieronima: „Anna interpretatur gratia, Phanuel in lingua nostra resonat vultum Dei, Aser vel in beatitudinem vel in divitias vertitur” (Hieronimus Stridonensis, *Epistulae* 16, tł. J. Czuj, t. 1, s. 380), jak również u Izydora z Sewilli (por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum sive originum libri*, lib. 7, 6).

¹¹ Werset zacytowany w tym kontekście również w: Beda Venerabilis, *In Evangelium S. Lucae* 1, 2.

¹² Haymo Autissiodorensis, *Homiliae de tempore*, *Homilia* 13.

¹³ Siódmym dniem tygodnia według porządku stworzenia jest szabat. Skoro Chrystus zmartwychwstał dzień po szabacie, tym samym uczynił to dnia ósmego, zapoczątkowując nowe stworzenie.

lata natomiast symbolizują czas po Jego śmierci i zmartwychwstaniu, a więc niejako czas „wdowieństwa” Kościoła. Idąc dalej, cyfra osiemdziesiąt cztery stanowi iloczyn dwunastu i siedmiu. Dwanaście według tradycyjnej symboliki odnosi się do głoszenia Ewangelii przez dwunastu Apostołów, siedem zaś to czas doczesności, w siedem dni bowiem została stworzona ziemia. Konkluzja zatem może brzmieć następująco: dzięki głoszeniu Apostołów Kościół naucza, że należy wytrwale czynić dobro w doczesnym życiu („per praedicationem duodecim apostolorum, Ecclesia in praesenti vita bonis operibus insistendum didicit”)¹⁴. Nie jest to jednak jedyna interpretacja numerologiczna. Na zakończenie Hajmon rozpatruje sumę osiemdziesiąt plus cztery. Osiemdziesiątka odnosi się do obietnicy powszechnego zmartwychwstania (symbolika cyfry osiem), cztery natomiast to liczba Ewangelii świętych. Przy tej okazji nie znajdujemy wprawdzie bezpośredniego nawiązania do symboliki eklezjalnej, niemniej jednak użycie przez autora pierwszej osoby liczby mnogiej może wskazywać, że kontekstem interpretacyjnym jest wspólnota Kościoła.

Podobnie jak Hajmon z Auxerre, tak i autorzy *Glossa Ordinaria* oparli swoją interpretację postaci prorokini Anny na Bedzie Czcigodnym. Zasadniczo znajdujemy tu streszczenie przedstawionej powyżej symboliki Kościoła jako wdowy, pojawiają się jednak dodatkowe treści. Pierwszą z nich jest odniesienie symboliki siedmiu lat małżeńskiego życia Anny do czasu Synagogi, a więc okresu Starego Testamentu poprzedzającego przyjście Zbawiciela, podczas gdy czas wdowieństwa odnosiłby się do Nowego Testamentu. Jest to interesująca symbolika, wskazująca na ciągłość historii zbawienia, jednak stojąca w sprzeczności z przedstawionymi powyżej.

Drugą nowością *Glossa Ordinaria* jest rozwinięcie interpretacji frazy „nie opuszczała Świątyni [...] służąc dniem i nocą” (Łk 2,37b). Czytamy w tym miejscu: „Tak i Kościół zarówno w pomyślności, jak i w przeciwnościach, służąc Bogu, nie oddala się od niebios” („Sic sancta Ecclesia et in prosperis et in adversis Deo serviens a coelo non recedit”)¹⁵. Pod względem frazeologicznym tekst może odwoływać się do Prymazjusza z Hadrumetum

¹⁴ Haymo Autissiodorensis, *Homiliae de tempore*, *Homilia* 13. Beda Czcigodny również przytacza tę argumentację numerologiczną, jednak sugeruje jej dwojakie odniesienie, zarówno eklezjalne, jak i moralne w kontekście życia każdego chrześcijanina. Por. Beda Venerabilis, *In Evangelium S. Lucae* 1, 2: „sive universalis Ecclesia, seu quaelibet anima fidelis quae totum vitae suae tempus apostolicis mancipare curat institutis”.

¹⁵ Jeżeli nie podano źródła tłumaczenia, pochodzi ono od autora artykułu.

(+560), który również odnosi go do Kościoła, jednak sytuuje w całkowicie innym kontekście¹⁶.

3. Wdowa z Sarepty Sydońskiej (Łk 4,25-26)

Podobnie jak w omawianej powyżej narracji o Symeonie i Annie, tak i w wystąpieniu Jezusa w synagodze w Nazarecie pojawiają się dwie dopełniające się postaci: wdowa z Sarepty Sydońskiej i Naaman Syryjczyk wskazujące na uniwersalizm zbawienia obejmujący zarówno kobiety, jak i mężczyzn wywodzących się z narodów pogańskich.

Aby lepiej zrozumieć kontekst eklezjalnej interpretacji postaci wdowy z Sarepty Sydońskiej, musimy odwołać się do epizodów opisanych w Pierwszej Księdze Królewskiej. Na prośbę Eliasza o pożywienie uboga wdowa odparła: „Na życie Pana, Boga twego! Już nie mam pieczywa – tylko garść mąki w dzbanie i trochę oliwy w baryłce. Właśnie zbieram kilka kawałków drewna i kiedy przyjdę, przyrządzę sobie i memu synowi strawę. Zjemy to, a potem pomrzemy” (1Krl 17,12). Przekład Biblii Tysiąclecia w sposób niedokładny tłumaczy dość istotny dla tradycji interpretacyjnej szczegół. „Kilka kawałków drewna” w oryginale hebrajskim brzmi śnajim ‘ēšîm, czyli ‘dwa drewna’. Podobnie tekst biblijny oddaje Septuaginta (*dyo xylaria*) i Wulgata (*duo ligna*).

S. Kobielus¹⁷ w swoim opracowaniu wspomina alegoryczną interpretację epizodu wdowy z Sarepty Sydońskiej, powołując się na świadectwo Cezarego z Arles¹⁸, który odnosi ją do Kościoła. W kazaniu Cezarego z Arles zawierają się podstawowe elementy interpretacji, która opiera się na typologii Eliasza – Jezus. Wprawdzie tradycja nowotestamentowa łączy postać Eliasza z Janem Chrzcicielem¹⁹, niemniej starożytność chrześcijań-

¹⁶ Primasius Adrumetanensis, *Commentaria in Apocalypsim* 2, 7: „Propter hoc sunt in conspectu throni Dei et deservunt ei die ac nocte in templo ejus, et in conspectu throni Dei Ecclesia est, cui ascensiones in corde disposuit, in convalle plorationis, in locum quem disposuit, serviens ei die ac nocte, hoc est, et in prosperis et in adversis”.

¹⁷ Kobielus, *Krzyż Chrystusa*, s. 66.

¹⁸ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 124, 3: „Crux enim Salvatoris duobus lignis aptata est: ideo duo ligna conligebat vidua illa, quia in illo, qui in duobus lignis pependit, creditura est Ecclesia”.

¹⁹ Na temat symboliki postaci Eliasza w Nowym Testamencie i w pismach qumrańskich, zob. M. Szczepaniak, *Elias redivivus. Koncepcja przychodzącego powtórnie Eliasza w wybranych tekstach biblijnych i pismach qumrańskich* (praca doktorska UKSW, Warszawa 2009).

ska odczytywała liczne epizody z życia proroka z Karmelu w świetle misji Mesjasza, zwłaszcza w oparciu o słowa Jezusa z Łk 3,25-26 („Wiele wdów było w Izraelu za czasów Eliasza, kiedy niebo pozostawało zamknięte przez trzy lata i sześć miesięcy, tak że wielki głód panował w całym kraju; a Eliaz do żadnej z nich nie został posłany, tylko do owej wdowy w Sarepcie Sydońskiej”). Wdowa symbolizuje Kościół, a jej syn – poszczególnych chrześcijan. Dwa kawałki drewna natomiast (na symbolikę liczb kładzie nacisk Klaudiusz z Turynu)²⁰ zebrane przez wdowę oznaczają przyjęcie przez nią krzyża Chrystusa, który również składa się z dwóch drewnianych belek.

Interpretacja chrystologiczna Eliasza i eklezjalna wdowy z Sarepty Cezarego z Arles została rozwinięta w odniesieniu do porządku sakramentalnego przez Izydora z Sewilli:

Wdowa, do której został posłany Eliaz, aby go żywiła, jest Kościołem, do którego dzięki wierze – jak mówi Pismo – przychodzi Chrystus. On błogosławi jej mąkę i olej, których nigdy nie zabraknie, to znaczy łaska Ciała Chrystusa oraz namaszczenie krzyżem, które na całym świecie są udzielane codzienne, nigdy nie ustają²¹.

W podobnym duchu również Beda w swoim komentarzu do Ewangelii według św. Łukasza przedstawia symbolikę mąki i oliwy, które przyniosła wdowa. Odnosi je, podobnie jak Izydor z Sewilli, do dwóch podstawowych sakramentów Kościoła, mianowicie chrztu i eucharystii:

Słusznie wdowa z Sarepty, to jest Kościół, pragnąc nasycić się za pomocą drzewa krzyża, skoro Żydzi przepadli z powodu głodu słowa, doświadcza nowego stworzenia dzięki chlebowi najświętszego Ciała oraz namaszczeniu ożywiającego Ducha²².

Chrzest, udzielany w starożytności wraz z bierzmowaniem, symbolizowany jest przy pomocy oliwy, która przywodzi na myśl namaszczenie

²⁰ Claudius Taurinensis, *Commentarii in Libros Regum* 4: „In duobus lignis non solum ligni nomine, sed etiam numero lignorum crucis mysterium praesignabat; per quam sibi, et filiis suis, id est populo, qui Christo fuerat crediturus, panem vitae perpetuae dari credebat, praeteritis peccatis per lavacrum baptismi mori”.

²¹ Isidorus Hispalensis, *Allegoriae sacrae Scripturae: ex Veteri Testamento* 96. Interpretację podejmie Raban Maur. Por. Rabanus Maurus, *De universo* 3, 2.

²² Beda Venerabilis, *In Evangelium S. Lucae*, ad 4, 26.

krzyżem świętym, mąka wdowy z Sarepty Sydońskiej natomiast, która służy do wypieku chleba, odnosi się do Ciała Chrystusa²³. Powyższa interpretacja została powtórzona przez Hajmona z Auxerre²⁴.

Jednak Beda doprecyzowuje w swoim komentarzu²⁵ (i w homilii, która zawiera tę samą interpretację)²⁶, iż specyficzną cechą Kościoła symbolizowanego przez wdowę z Sarepty jest to, że Kościół ten wywodzi się z pogan („vidua ad quam Elias missus est, gentium designat Ecclesiam”). Sugestywnie opisuje sytuację głodu, jakiego doświadczał lud pogański, pozbawiony słowa proroczego, dopóki nie przybył do niego Eliasz symbolizujący Chrystusa. Wyjaśnienia Bedy Czcigodnego fragmentarycznie trafiają do *Glossa Ordinaria*²⁷.

4. Wdowa z Nain (Łk 7,11-17)

Łukasz jest jedynym spośród ewangelistów, który przedstawia wydarzenie, jakie miało miejsce u bramy miasta Nain. Do miasta przybywa Jezus wraz ze swoimi uczniami, naprzeciw zaś idzie kondukt żałobny odprowadzający na miejsce spoczynku młodego chłopca, jedynego syna wdowy. Scena pod pewnymi względami przypomina uzdrowienie przez Elizeusza syna wdowy z Sarepty Sydońskiej²⁸ (1Krl 17,17-23), jednak pojawiają się w niej nowe motywy literackie, jak choćby tłum towarzyszący wdowie oraz mary, na których spoczywa umarły, które zostaną wykorzystane przez komentatorów tworzących skojarzenia symboliczne.

Wydaje się, że tradycja zachodnia inspirowała dla duchowego odczytania tej sceny zaczerpnęła przede wszystkim od św. Ambrożego. On to w swoim *Wykładzie Ewangelii według św. Łukasza* najpierw pokrótce

²³ Por. K. Bardski, *Misterium krzyża w symboliczno-alegorycznych interpretacjach wybranych motywów biblijnych*, „Scripturae Lumen” 3 (2011) s. 107-108.

²⁴ Haymo Autissiodorensis, *Homilia de tempore* 43.

²⁵ Beda Venerabilis, *In Evangelium S. Lucae*, ad 4, 26.

²⁶ Beda Venerabilis, *Homilia 50 in feria secunda post dominicam oculi*.

²⁷ Por. Anselmus Laudunensis et schola, *Glossa Ordinaria* (Lc. 4), w: *Glossae Scripturae Sacrae electronicae*, ed. M. Morard, IRHT-CNRS, 2016-2018, w: <http://gloss-e.irht.cnrs.fr/index.php> (dostęp: 18.03.2022).

²⁸ Analizę narracyjną perykopy przedstawia Z. Pawłowski, *Ożywienie zmarłych w cyklu opowiadań o Eliaszu i Elizeuszu*, VV 15 (2009) s. 17-34. Kluczowy werwet analizuje M. Mikołajczak, *Samoofiarowanie Eliasza (1 Krl 17,21)*, RBL 51/2 (1998) s. 81-87.

objaśnia dosłowny sens perykopy, następnie zaś podaje jej duchową interpretację²⁹. Dla biskupa Mediolanu wdową z Nain jest Kościół święty, wskrzeszonym przez Jezusa jedynakiem natomiast – lud pogański „od kraju grobu przywołany do życia”³⁰. Skojarzenie wyrażone zostało za pomocą przymiotnika „junior” towarzyszącego słowu „populus”. W odróżnieniu od „populus senior”, jakim jest naród wybrany Starego Przymierza, „populus junior” oznacza chrześcijan zgromadzonych z pogaństwa.

Rozwijając interpretację alegoryczną, Ambroży obdarza sensem ponaddosłownym dwa drugorzędne motywy literackie perykopy. Zwraca uwagę na to, że „zmarły był niesiony do grobu na marach sporządzonych z czterech kawałków drzewa; miał jedną nadzieję, iż będzie wskrzeszony, bo na drzewie go niesiono”, w dalszej zaś części komentarza dodaje: „Było to figurą, iż lud musi życie na nowo otrzymać przez drzewo krzyża”³¹. Ambroży oczywiście odwołuje się do symboliki numerycznej. Jednak zwykle symbolika krzyża kojarzona jest z dwoma elementami drewnianymi, mianowicie pionową i poprzeczną belką³². Cyfra cztery w tym kontekście wydaje się wskazywać na cztery ramiona krzyża lub – choć to mniej prawdopodobne – na dwie belki, podnózek i deskę zawierającą *titulus*, czyli opis winy skazańca, które to cztery elementy uwidaczniane są na krzyżu w tradycji kościołów wschodnich.

Drugim motywem literackim rozwiniętym alegorycznie przez Ambrożego są „owi posępni grabarze” („acerbi illi funeris portitores”) niosący mary. Oni to zatrzymują się pod wpływem Słowa Bożego („audito igitur dei uerbo steterunt”). Można zatem dostrzec swoiste przeciwstawienie: z jednej strony przychodzi Chrystus wraz ze swoimi uczniami, z drugiej zaś – grabarze niosący mary. Jezus ma moc swoim słowem zatrzymać ten pochód śmierci wiodący do grobu. W tym jednak miejscu Ambroży przechodzi od symboliki eklezjalnej do indywidualnego odniesienia tekstu do życia każdego człowieka, używając pierwszej osoby liczby mnogiej:

²⁹ Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 5, 7, 89-92, tł. W. Szoldrski, s. 196-198.

³⁰ Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 5, 7, 89, tł. W. Szoldrski s. 196.

³¹ Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 5, 7, 90, tł. W. Szoldrski s. 196.

³² Por. Bardski, *Misterium krzyża*, s. 107.

Na słowo Boga³³ stanęli owi posępni grabarze, którzy nieśli ciało ludzkie, podległe zgubnym skutkom jego materialnej natury. Na czym bowiem, jeśli nie na jakimś katafalku, to jest na podwyższonych marach, leżymy pozbawieni życia, gdy ogień niepokromionej namiętności nas trawi lub zimny potok [zobojętnienia] nas zalewa, albo jeśli rozleniwione ciało odbiera siły duszy, lub gdy nasz duch, w braku prawdziwego światła, żywi się gęstą mgłą? Ci są grabarze, niosący nas do grobu³⁴.

Niektórzy komentatorzy postrzegają w zacytowanym fragmencie aluzję do Wergiliusza³⁵. Cztery elementy, mianowicie ogień namiętności, zimny potok, rozleniwione ciało oraz duch, miałyby odnosić się do elementów ciała ludzkiego (ogień, woda, ziemia i powietrze), które będąc sobie przeciwne, dążą z natury rzeczy do rozkładu³⁶. Wydaje się jednak, że biskup Mediolanu nie tyle chce zobrazować naturę człowieka, ile raczej wady i grzechy, które sprawiają, że jesteśmy niesieni w kierunku grobu. Ewidentne odniesienie do czterech elementów pojawi się istotnie w kontekście omawianej sceny u późniejszego, anonimowego komentatora, w dziele przypisywanym Hieronimowi:

Jedyny syn matki, to jest Adam utworzony z ziemi, jest niesiony przez czterech, to jest cztery elementy, z których składa się człowiek. Bóg dotyka mar, to jest drzewa krzyża, gdyż Adam zginął przez drzewo. Człowiek jest niesiony przez ziemię, gdy myśli tylko o rzeczach ziemskich lub gdy jest zgorzkniały i nie może chodzić. Jest niesiony przez wodę, gdy myśli o rzeczach lubieżnych lub gdy z powodu zbytniego chłodu nie można dotknąć ciała. Jest niesiony przez powietrze, gdy czyni wszystko dla ludzkiej pochwały lub gdy z powodu gorczy nie może oddychać. Jest niesiony przez ogień, gdy z powodu zbytniej gorączki nie daje się dotknąć³⁷.

³³ „Audito Dei verbo” Szołdrski tłumaczy „na głos Boga”. Nasze tłumaczenie: „na słowo Boga”.

³⁴ Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 5, 7, 90, tł. W. Szoldrski, s. 196-197.

³⁵ Vergilius, *Aeneis* 6, 724-751.

³⁶ Por. Ambroży, Wykład Ewangelii według świętego Łukasza, tł. W. Szoldrski, PSP 16, Warszawa 1977, s. 197, przyp. 153.

³⁷ Pseudo-Hieronimus Stridonensis, *Expositio Evangeliorum. In Evangelium Lucae*, ad. loc. Atrybucja: negacja autorstwa Hieronima: I. Machielsen, *Clavis patristica Pseudoepigraphorum*, p. 23665; F. Stegmüller, *Repertorium Biblicum*, t. 3, p. 3424; t. 5, p. 8327. Kompilacja z czasów karolińskich, przypuszczalnie z obszaru Irlandii: G. Morin, *Études, Textes, Découvertes*, t. 1, Analecta Mardesolana 2, Paris

Pseudohieronimowa interpretacja wydaje się częściowo nawiązywać do Ambrozego (zwłaszcza motyw mar symbolizujących krzyż), odniesienie do czterech elementów natomiast pochodzi raczej z innego źródła mogącego dotyczyć wiedzy medycznej. Przepuszczalnie jest to nawiązanie do Galena, który odwołując się do Hipokratesa, właśnie w ten sposób określa ludzką naturę³⁸. Na poparcie takiej tezy przytoczyłbym dwa argumenty. Pierwszy to fakt, że w punkcie wyjścia mamy alegoryczne odniesienie matki do ziemi, a nie do Kościoła. Drugi zaś to obecność interpretacji fizjologicznych (niemożność chodzenia, chłód, oddech, gorączka) niemających symbolicznego wymiaru moralnego. Jednak to właśnie ta interpretacja trafi ostatecznie do *Glossa Ordinaria*³⁹.

Jaka jest zatem symbolika grobu, ku któremu zmierza grzeszny człowiek? W kolejnym zdaniu swego komentarza Ambroży wyjaśnia związek: „Cóż jest twoim grobem, jeśli nie złe obyczaje (*mali mores*)? Twoim grobem jest przewrotność (*perfidia*)”, po czym na zasadzie skojarzenia reminiscencyjnego z Ps 5,11 dodaje: „gardło jest twoim grobem [...], z którego wychodzą martwe słowa”⁴⁰. W ten sposób rozbudowany zostaje motyw przeciwstawienia Słowa Bożego dającego życie z martwym słowem ludzkim prowadzącym do śmierci. Jedyny ratunek znajduje w Chrystusie: „Z tego grobu Chrystus cię uwalnia; powstaniesz z tej mogiły, jeśli będziesz słuchać Słowa Boga”⁴¹.

1913, s. 25; Irlandia lub północne Włochy, VII-VIII wiek w: B. Griesser, *Die handschriftliche Ueberlieferung der „Expositio IV Evangeliorum” des Ps. Hieronymus*, RBen 49 (1937) s. 309, 321. Autorem Irlandczyk, lecz pochodzenia kontynentalnego: H.-J. Frede, *Kirchenschriftsteller, Verzeichnis und Sigel*, Freiburg 1981, s. 373. Irlandczyk, VII wiek: M. Lapidge – R. Sharpe, *A Bibliography of Celtic-Latin Literature 400-1200*, Dublin 1985, n. 341. VII-VIII wiek, przypuszczalnie Irlandczyk: H. Barré, *Le „mystère” d’Ève à la fin de l’époque patristique en Occident*, Bulletin de la Société française d’études mariales 13, Juvisy 1955, s. 96; J.F. Kelly, *Biblical Studies. The medieval Contribution*, t. 1, Dublin 1976, s. 12-13; J.F. Kelly, *Scriptores Hiberniae minores*, CCL 108C, Turnhout, 1974, s. X-XI.

³⁸ Lindemann, *Medicine and Society*, s. 19.

³⁹ Por. Anselmus Laudunensis et schola, *Glossa Ordinaria* (Lc. 7), w: *Glossae Scripturae Sacrae electronicae*, ed. M. Morard, IRHT-CNRS, 2016-2018, w: <http://gloss-e.irht.cnrs.fr/index.php> (dostęp: 18.03.2022).

⁴⁰ Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 5, 7, 91, tł. W. Szoldrski, s. 197.

⁴¹ Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 5, 7, 91, tł. W. Szoldrski, s. 197. „Audias Dei verbum” Szoldrski przetłumaczył „słuchać głosu Boga”, nam wydaje się bardziej adekwatne „słuchać Słowa Boga”.

Niesionemu do grobu młodzieńcowi towarzyszy matka. Wprawdzie w opowieści ewangelicznej pełni ona rolę bierną, niemniej jednak w interpretacji Ambrożego jej znaczenie urasta. Matka jedynaka oznacza Kościół błagający Boga za grzesznika pogrążonego w duchowej śmierci: „Niech za ciebie błaga matka, Kościół, który jak matka wdowa, wstawia się niejako za swych jedynaków. Lituje się nad nimi, doznając niejako duchowego naturalnego bólu, widząc, jak jej dzieciom z powodu ich ciężkich występków grozi śmierć”⁴². W tle wypowiedzi Ambrożego jawi się eklezjalny wymiar pokuty. Jak wiadomo, w starożytności popełnienie grzechu ciężkiego wiązało się z koniecznością odbycia wieloletniej pokuty kanonicznej poprzedzającej udzielenie pojednania. Pokutnicy stanowili oddzielną kategorię wiernych i byli otaczani szczególną troską modlitewną ze strony całego Kościoła⁴³. Stąd też od perspektywy skruszonego grzesznika Ambroży powraca do perspektywy wspólnoty eklezjalnej. W zacytowanym powyżej fragmencie używa drugiej osoby liczby pojedynczej („Niech za ciebie błaga matka, Kościół”), adresując swe słowa do grzeszników, w tekście stanowiącym kontynuację natomiast wyraża się w pierwszej osobie liczby mnogiej, wypowiadając się niejako w imieniu całej wspólnoty będącej w swej istocie Kościołem, a więc ową matką wdową:

Jesteśmy sercem z jej serca; jest bowiem i duchowe serce. Miał je Paweł; tak się wyraził: „Niech, bracie, od ciebie dozna tej pociechy w Panu; pokrępe me serce w Chrystusie”⁴⁴. Jesteśmy więc sercem Kościoła, jesteśmy bowiem członkami Jego ciała; jesteśmy z ciała Jego, z Jego kości⁴⁵. Smuci się więc dobra matka, rzesza ludu jej towarzyszy; nie tylko rzesza, ale wielka rzesza współczuje z dobrą matką⁴⁶.

Ambroży nie tylko cytuje św. Pawła, ale przede wszystkim odwołuje się do eklezjologii Apostoła wyrażonej w 1Kor 12,12-27, której istotą jest metafora Kościoła jako ciała ludzkiego. Biskup Mediolanu wyciąga z metafory Pawłowej dalsze konsekwencje – skoro jesteśmy poszczególnymi członkami ciała Kościoła, zatem doświadczając współczucia dla

⁴² Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 5, 7, 92, tł. W. Szoldrski, s. 197.

⁴³ Zob. Pacianus Barcinonensis, *Epistula 3 ad Sympronianum* 4, 4, tł. K. Bardski, s. 82.

⁴⁴ Flm 20.

⁴⁵ Por. Ef 5,30.

⁴⁶ Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 5, 7, 92, tł. W. Szoldrski, s. 197.

grzeszników, stajemy się też jego sercem. W sposób niezwykle sugestywny Ambroży antropomorfizuje Kościół, łącząc go z rzeszą towarzyszącą matce zmarłego jedynaka. W jego wypowiedzi przenikają się dwa ujęcia Kościoła: jako rzeczywistości mistycznej, Oblubienicy Chrystusa, oraz konkretnej społeczności, którą są dla niego zapewne prezbiterzy, diakoni, akolici asystujący mu podczas sprawowania liturgii, jak i rzesza wiernych słuchających jego homilii.

Niewykluczone, że powyższa interpretacja Ambrożego stanowiła natchnienie dla Augustyna, który w swoich *Wyznaniach* w ten sposób wyowiada się o swojej matce Monice:

Pląkała nade mną jako nad umarłym, ale była też świadoma, że Ty mnie wskrzesisz. W myślach mnie ofiarowała Tobie jakby leżącego na marach, abys rzekł do syna wdowy: „Młodzieńcze, tobie mówię, wstań!” – aby ożył, aby przemówił, abys go mógł oddać jego matce⁴⁷.

Aktualizacja autobiograficzna Augustyna nie wskazuje bezpośrednio na alegoryczne odniesienie do Kościoła, jednak w swojej matce biskup Hippony widzi niejako ucieleśnienie postawy chrześcijańskiej względem grzesznika. W szerszym kontekście eklezyjalnym Augustyn zinterpretuje postawę wdowy z Nain, gdy w jednym ze swoich kazań odniesie do niej radość Kościoła z pojednanego grzesznika: „Z młodzieńca zmartwychwstałego uradowała się matka wdowa; z ludzi codziennie wskrzeszanych cieszy się matka Kościół”⁴⁸. Interpretacja ta w pełni wpisuje się w tradycję reprezentowaną przez św. Ambrożego.

Beda Czcigodny rozpoczyna swój komentarz alegoryczny do perykopy, wprowadzając następujące rozróżnienie:

Była zarówno wdowa, jak i liczna rzesza miasta wraz z nią. Każda dusza, która pamięta o tym, że została odkupiona śmiercią swojego Oblubieńca i Pana, uznaje wdowę jako Kościół. Z Bożego zaś rozkazu liczna rzesza towarzyszyła Panu, liczna też wdowie, aby na widok tak wielkiego cudu liczni świadkowie stali się licznymi wielbicielami Boga⁴⁹.

O ile Ambroży w symbolu wdowy oraz towarzyszącego jej tłumu widział dwa wymiary Kościoła (jako rzeczywistości mistycznej oraz so-

⁴⁷ Augustinus Hipponensis, *Confessiones* 6, 1, tł. Z. Kubiak, s. 108.

⁴⁸ Augustinus Hipponensis, *Sermo* 98, 2, tł. M. Starowieyski, s. 232.

⁴⁹ Beda Venerabilis, *In Evangelium S. Lucae* 2, 7.

cyjologicznej), o tyle dla Bedy oba te wymiary ucieleśnione zostały w figurze wdowy – każdy chrześcijanin rozpamiętujący śmierć Chrystusa uczestniczy w egzystencjalnym doświadczeniu wdowy, utożsamiając się tym samym z Kościołem. Tłum towarzyszący zarówno Jezusowi, jak i wdowie, natomiast oznacza tych, w których życiu dokona się dopiero przemiana, która sprawi, że zaczną wielbić Boga („ut [...] Dei fierent laudatores”). Ta przemiana, którą można nazwać nawróceniem, ma miejsce na widok wielkich dzieł Boga, dzięki którym nawrócony staje się świadkiem.

Szczególną rolę w komentarzu Bedy odgrywają słowa Jezusa skierowane do wdowy „Nie płacz!” (Łk 7,13), do których dodaje od siebie tytułem wyjaśnienia: „Zaprzestań opłakiwać jak zmarłego tego, którego wkrótce ujrzysz wskrzeszonego”. Zostają one wplecione w polemikę antynowacjaną, której Beda nadaje rangę doktrynalną („mystice Novati dogma confunditur”). Wprawdzie w czasach Bedy tzw. schizma nowacjaną ma już charakter historyczny⁵⁰, niemniej jednak zagrożenie nieprzejednanego rygoryzmu powraca częstokroć w dziejach Kościoła. W ujęciu Bedy słowa Jezusa skierowane do wdowy mają charakter upomnienia niektórych członków Kościoła, aby nie chęłpili się dumnie swoją bezgrzesznością, niweczając pokorne oczyszczenie pokutujących, lecz przeciwnie, powinni pocieszać matkę Kościół, budząc nadzieję odzyskania duchowego życia przez tych, którzy opłakują jego utratę⁵¹.

Beda przypisuje następnie szczegółowe interpretacje symboliczne kolejnym motywom literackim perykopy. I tak marami, na których spoczywa umarły, jest sumienie grzesznika, który utracił nadzieję, pogrążone w fałszywym spokoju („Loculus, in quo mortuus effertur, male secura desperati peccatoris conscientia est”), grabarzami niosącymi mary natomiast są bądź nieczyste pragnienia, które porywają człowieka ku zgubie („vel immunda desideria, quae hominem rapiunt in interitum”), bądź też zatrute zwodzenie ze strony schlebiających mu towarzyszy („lenocinia blandientium sunt venenata sociorum”)⁵².

⁵⁰ Na temat nowacjanizmu, z podaniem najnowszej bibliografii, zob. M. Marcos, *The Making of Novatian the Heretic and the Early Geography of Novatianism*, SMSR 85/1 (2019) s. 77-94.

⁵¹ Por. Beda Venerabilis, *In Evangelium S. Lucae 2, 7*: „Qui de sua munditia superbe gloriatus, humilem poenitentium mundationem evacuare conatur, veramque matrem Ecclesiam, renatorum suorum spiritali exstinctione plorantem, spe vitae redonandae negat consolari debere”.

⁵² Beda Venerabilis, *In Evangelium S. Lucae 2, 7*.

Perykopa kończy się dwiema czynnościami następującymi po wskrzeszeniu: młodzieniec zaczyna mówić oraz Jezus oddaje Go jego matce. Pierwsza z nich w ujęciu Bedy symbolizuje świadectwo odzyskania duchowego życia, jakie wskrzeszony składa wobec tych, którzy wciąż jeszcze mają upodobanie w grzechu („Incipit loqui, cum reducis indicia vitae cunctis, qui peccatum luxerant, ostendit”), druga zaś oznacza instytucjonalny wymiar pojednania grzesznika, który dzięki wyrokowi przywracającemu mu komunię z Kościołem zostaje włączony we wspólnotę eklezjalną („Redditur matri, cum per sacerdotalis decreta iudicii communioni sociatur Ecclesiae”)⁵³.

Hajmon z Auxerre (+ok. 865) swoim kazaniu na siedemnastą niedzielę po wielkim poście zasadniczo podąża śladami Bedy Czcigodnego. Jego oryginalnym dodatkiem jest położenie nacisku na moment, w którym Jezus dotyka mar zmarłego. Autor interpretuje tę czynność jako dotknięcie łaską Bożą twardego serca grzesznika, dzięki czemu ono mięknie („Dominus loculum tangit, quando cor durum peccatoris per divinam gratiam ad poenitentiam emollit”)⁵⁴. Poza tym szerzej rozwija niektóre interpretacje symboliczne jedynie zdawkowo zasygnalizowane przez Bedę, na przykład formułuje całą tyradę grzechów, które wchodzi w skład „nieczystych pragnień” („immunda desideria”), jak również – na zasadzie reminiscencji⁵⁵ – przywołuje liczne cytaty biblijne, które raczej zaciemniają całość wywodu, wprowadzając wątki poboczne.

Glossa Ordinaria Anzelma z Laon i jego współpracowników sięga wybiórczo do wszystkich wcześniej wzmiankowanych komentarzy, czerpiąc zwłaszcza z Bedy Czcigodnego, którego komentarz gdzieniegdzie ubogaca dodatkowymi rozwinięciami. Szczególnie interesujące jest to, które dotyczy motywu sumienia grzesznika symbolizowanego u Bedy marami niesionymi przez grabarzy: „Gdy Pan dotyka sumienia grzesznika, wówczas lęk przed przyszłym sądem poskramia rzeszę cielesnych pożądań i niesprawiedliwych pochwał, umysł zaś na głos Boga powraca do siebie, kieruje

⁵³ Beda Venerabilis, *In Evangelium S. Lucae* 2, 7.

⁵⁴ Haymo Autissiodorensis, *Homiliae* 128. Tekst przypisywany Hajmonowi z Halberstadt. Na temat atrybucji, zob. C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse au Moyen Âge*, Paris 1944, s. 51; P. Glorieux, *Pour revaloriser Migne*, Mélanges de science religieuse. Cahier supplémentaire, Lille 1952, s. 57.

⁵⁵ Na temat skojarzeń reminiscencyjnych, zob. J. Leclercq, *Miłość nauki a pragnienie Boga*, tł. M. Borkowska, s. 95. Szerzej na temat zjawiska reminiscencji w średnio-wiecznych komentarzach biblijnych, zob. G. Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident medieval. XIII-XIVe siècle*, Paris 1999, s. 350-358.

się ku życiu i posłusznie daje odpowiedź Zbawicielowi”⁵⁶. Fragment ten wspaniale odzwierciedla kontekst ascetyczno-monastyczny, w którym powstały *Glossa Ordinaria*.

5. Wdowa i niegodziwy sędzia (Łk 18,1-8)

Parabola o wdowie i niegodziwym sędzim należy do tego rodzaju przypowieści, w których należy przyłożyć szczególną uwagę do tzw. *tertium membrum comparationis*, czyli aspektu podobieństwa, który autor chciał uwydatnić. Jest nim oczywiście wytrwałość, z jaką wdowa nalega na niegodziwego sędziego, aby zajął się jej sprawą, na co wyraźnie wskazuje pierwszy werset („Powiedział im też przypowieść o tym, że zawsze powinni modlić się i nie ustawać” – Łk 18,1). W tym właśnie kryje się przekaz przypowieści, fakt natomiast, iż sam sędzia pozostawia wiele do życzenia pod względem moralnym, powinien zostać pominięty, jeżeli chcemy, aby ów sędzia obrazował samego Boga. Co więcej, stosując zasadę retoryczną *de minore ad maius*, można by nawet wysnuć następującą konkluzję. Jeśli nawet niegodziwy sędzia ulega wskutek wytrwałego nalegania, to o ileż bardziej Bóg, będący sędzią sprawiedliwym, ujmie się za swoimi wiernymi, co poniekąd sugerują wersety 18,7 i 18,8.

W licznych nawiązaniach do perykopy w czasach patrystycznych rola wdowy ma charakter egzemplifikacji – chrześcijanin ma naśladować ową kobietę poprzez usilną modlitwę. Czasami, jak chociażby u Augustyna, to naśladowanie wdowy wyrażone jest liczbą mnogą, co sugerować może również społeczny wymiar modlitwy⁵⁷. I to właśnie u Augustyna znajdziemy wyraźne odniesienie symboliczne: „Sama zaś wdowa może wyrażać podobieństwo do Kościoła, który wydaje się być opuszczony aż do przyjścia Pana, On jednak w sposób tajemny również teraz troszczy się o niego”⁵⁸. Augustyn jedynie w tym zdaniu podaje alegoryczne znaczenie wdowy jako Kościoła. Pozostała część jego komentarza do perykopy poświęcona jest wyjaśnieniu, iż w przypowieściach znaczenie może być wydobywane dzięki podobieństwu („*ex similitudine*”) lub dzięki przeci-

⁵⁶ Anselmus Laudunensis et schola, *Glossa Ordinaria* (Lc. 7), w: *Glossae Scripturae Sacrae electronicae*, ed. M. Morard, IRHT-CNRS, 2016-2018, w: <http://gloss-e.irht.cnrs.fr/index.php> (dostęp: 18.03.2022).

⁵⁷ Por. Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos* 34 [2], 9, tł. J. Sulowski, s. 139-140.

⁵⁸ Augustinus Hipponensis, *Quaestiones Evangeliorum* 45.

wieństwu („ex dissimilitudine”). Stąd też postać sędziego biskup Hippony odnosi do Boga, aktualizując Jego działanie („również teraz troszczy się”).

W czym wyraża się owa troska Boga o Jego Kościół? Augustyn szuka odpowiedzi w prośbie wdowy: „Obróń mnie przed moim wrogiem” (Łk 18,3). Bóg zatem angażuje się w obronę Kościoła w dwojaki sposób: albo doprowadzając do nawrócenia wroga, albo sprawiając, że utraci on swoją władzę. W jednym i drugim przypadku ważna jest jednak usilna modlitwa za prześladowców, do której zachęca Mt 5,44 oraz Ap 6,10, które to fragmenty zostały przywołane przez komentatora⁵⁹.

Interpretacja Augustyna zostanie powtórzona literalnie w dziele Bedy Czcigodnego poświęconym Ewangelii Łukaszej⁶⁰ oraz w jednej ze jego homilii⁶¹. Podobnie i *Glossa Ordinaria*, komentując Łk 18,3, zamieści kluczowy passus przetłumaczony przez nas powyżej, jak również fragment odnoszący się do obrony Kościoła przed wrogami⁶².

6. Wdowa wrzucająca dwa grosze do skarbony (Łk 21,1-4)

Ewangeliczna scena, przedstawiająca ubogą wdowę, która wrzuca dwa pieniążki do świątynnej skarbony, zbudowana jest w oparciu o strukturę antytetyczną. Jezus z jednej strony widzi bogaczy, którzy wrzucają duże ofiary z tego, co im zbywa, z drugiej zaś ubogą wdowę, która wrzuca to wszystko, co ma na swoje utrzymanie. W konkluzji Zbawiciel stwierdza, że owa wdowa wrzuciła więcej niż pozostali.

Symboliczne odniesienie ewangelicznej wdowy do Kościoła znajdujemy u Bedy Czcigodnego. Przeciwstawia on Żydów, dumnych z przestrzegania Prawa Mojżeszowego, dzięki czemu mogą składać Bogu liczne ofiary wynikające ze sprawiedliwego życia, prostocie Kościoła, który nie posiada ani ducha wyniosłości, ani światowych bogactw⁶³. Wyjaśnia

⁵⁹ Augustinus Hipponensis, *Quaestiones Evangeliorum* 45.

⁶⁰ Por. Beda Venerabilis, *In Evangelium S. Lucae* 5, 18.

⁶¹ Por. Beda Venerabilis, *Homiliae* 22.

⁶² *Glossa Ordinaria* (Lc. 18), w: *Glossae Scripturae Sacrae electronicae*, ed. M. Morard, IRHT-CNRS, 2016-2018, w: <http://gloss-e.irht.cnrs.fr/index.php> (dostęp: 18.03.2022).

⁶³ Beda Venerabilis, *In Evangelium S. Lucae* 5, 21: „Juxta vero leges allegoriae, divites qui in gazophylacium munera mittebant, Judaeos de justitia legis elatos, porro vidua pauper Ecclesiae simplicitatem designat. Quae recte paupercula vocatur, quia vel superbiae spiritum, vel peccata tanquam mundi divitias abjecit”. To samo wyjaśnienie

też, dlaczego jest on porównywany do wdowy. Otóż jej małżonek oddał za nią swoje życie i teraz jest niedostępny jej oczom, przebywając w niebiosach⁶⁴.

Szczegółem, który stał się punktem wyjścia dla spekulacji alegorycznych, jest motyw „dwóch groszy”, któremu nasz komentator przypisuje oczywiście znaczenie symboliczne. Przedstawia w tym względzie dwie możliwe interpretacje.

Pierwszą z nich jest odczytanie w symbolu dwóch groszy dwóch przykazań Jezusowego Prawa: miłości Boga i miłości bliźniego („sive dilectionem Dei et proximi”). Taka interpretacja współbrzmiałaby z przedstawionym wcześniej przeciwstawieniem prostoty Kościoła bogatym ofiarom symbolizującym wypełnienie Prawa Mojżesza. Jest kwestią dyskusyjną, czy źródeł takiej symboliki moglibyśmy doszukiwać się już u Cypriana z Kartaginy, który w dziele poświęconym jałmużnie stwierdza, że „wdowa, pamiętając o przykazaniach niebios” („viduam praeceptorum coelestium memorem”) wrzuciła dwa grosze⁶⁵. Cyprianowi niekoniecznie przyświecała myśl o dwóch przykazaniach. Mógł po prostu wyrazić przekonanie, że wdowa spełniała swoją powinność wobec Boga. Na pewno interpretacja ta zadomowiła się w tradycji Kościoła zachodniego dzięki Izydorowi z Sewilli (+636), który włączył ją do wykazu alegorii nowotestamentowych: „Wdowa, która do skarby wrzuciła dwa grosze, oznacza wierną duszę, która w skarbcu swego serca przechowuje owoc miłości Boga i bliźniego”⁶⁶. W epoce średniowiecza symbolika ta stanie się powszechna. Nawiąże do niej w swoich listach Alkuin z Jorku⁶⁷ oraz znajdzie się w kompilacji *Glossa Ordinaria*⁶⁸.

Druga interpretacja przytoczona przez Bedę polega na odniesieniu dwóch groszy do darów wiary i uczynków („seu fidei operationisque

Beda podaje również w swoim komentarzu do paralelnego miejsca w Ewangelii Marka. Por. Beda Venerabilis, *In Evangelium S. Marci* 12.

⁶⁴ Beda Venerabilis, *In Evangelium S. Lucae* 5, 21: „Vidua vero, quia vir ejus pro ea mortem pertulit, et nunc in coeli penetralibus ab ejus oculis occultus, quasi in parte alterius regionis vivit”.

⁶⁵ Cyprianus Carthaginensis, *De opere et eleemosynis* 15.

⁶⁶ Isidorus Hispalensis, *Allegoriae sacrae Scripturae: ex Novo Testamento* 232.

⁶⁷ Np. Alcuinus, *Contra Elipandum. Epistola Albini Magistri ad Elipandum Toletanum Episcopum, Cohortatoria in catholica fide*.

⁶⁸ *Glossa Ordinaria* (Lc. 21), w: *Glossae Scripturae Sacrae electronicae*, ed. M. Morard, IRHT-CNRS, 2016-2018, w: <http://gloss-e.irht.cnrs.fr/index.php> (dostęp: 18.03.2022).

suae munera defert”)⁶⁹. Wydaje się, że jest to własna interpretacja Bedy wyprowadzona z zaprezentowanej powyżej (wyrazem miłości Boga jest wiara, wyrazem miłości bliźniego zaś są uczynki), aczkolwiek w dalszym toku artykułu zobaczymy, że i ona może mieć swoje korzenie, przynajmniej częściowo, we wcześniejszych źródłach. Ta interpretacja zostanie podjęta przez *Glossa Ordinaria*, która streszcza komentarz Bedy⁷⁰.

Nie są to jedyne interpretacje motywu dwóch groszy wdowich w tradycji łacińskiej. Jeżeli przyjrzymy się wcześniejszym pod względem chronologicznym, to należałoby zwrócić uwagę na krótki passus z Ambrożego, który wprawdzie nie odwołuje się do symboliki eklezjalnej, ale dla zilustrowania troski o ubogich stawia jako przykład wdowę wrzucającą dwa grosze oraz dodaje, iż „również tutaj znajduje się pouczenie, że dwa grosze oznaczają dwa Testamenty” („Docetur etiam hisce duobus minutis utrumque Testamentum signatum esse”)⁷¹. Ambroży nie wyjaśnia bliżej, na czym (poza wartością numeryczną) opiera swoją symbolikę. Być może wyprowadza ją z szerszej symboliki Słowa Bożego jako pieniądza, która pojawia się w interpretacjach przypowieści o talentach lub minach? Jest jednak inna próba odpowiedzi na postawione tu pytanie. Otóż Hieronim w liście do Furii wychwalającym zalety wdowieństwa wyjaśnia, iż ewangeliczna wdowa „w swoich środkach na utrzymanie i w całym bogactwie ofiarowała swoją wiarę w oba Testamenty” („in substantia sua universa-sque divitias in utroque fidei suae obtulit testamento”)⁷². Niewykluczone, że w oparciu o ten fragment Beda odniósł do wdowich groszy symbolikę wiary („fides”).

Również w jednym z listów Hieronima do papieża Damazego znajdujemy symbolikę „dwóch groszy” odniesioną do obu Testamentów. Komentując wizję proroka Izajasza, Strydonita interpretuje motyw szczypiec w ręku serafina jako dwa Testamenty, które „chwytają ogniste Słowo Boże podwójnym ostrzem przykazań” („ignitum sermonem Dei, duplici praeceptorum acie comprehendit”). Następnie zaś dodaje, że szczypcy te

⁶⁹ Beda Venerabilis, *In Evangelium S. Lucae* 5, 21. Wydanie Patrologia Latina Migne’a oraz D. Hursta (CCL 120) zamiast „operationisque” mają „orationisque”. Wynika to ze skróconego zapisu, jaki mógł występować w rękopisach, z których korzystali wydawcy.

⁷⁰ *Glossa Ordinaria* (Lc. 21), w: *Glossae Scripturae Sacrae electronicae*, ed. M. Morard, IRHT-CNRS, 2016-2018, w: <http://gloss-e.irht.cnrs.fr/index.php> (dostęp: 18.03.2022).

⁷¹ Ambrosius Mediolanensis, *De viduis* 4, 26.

⁷² Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 54, 17, 3, tł. J. Czuj, t. 1, s. 380.

obrazowała drabina Jakubowa (dwie pionowe żerdzie), obosieczny miecz anioła u wrót Edenu, stater o wartości dwóch denarów w ustach ryby złowionej przez Piotra oraz dwa grosze wrzucone przez wdowę do skarbony⁷³.

Przedstawiona tu tradycja interpretacji „dwóch groszy” jako Starego i Nowego Testamentu znajdzie swoje osadzenie w eklezjalnej symbolice wdowy w komentarzu Paschazjusza Radberta (+865) do Ewangelii Mateusza. Po opuszczeniu świątyni przez Jezusa w Mt 24,1 komentator dodaje: „W tym miejscu, zanim Jezus wyszedł ze świątyni, jakby miał wyruszyć do pogan, Marek i Łukasz powiadają, że wdowa symbolizująca Kościół wrzuciła dwa grosze Prawa i Ewangelii, aby wiarą przyjąć Chrystusa”⁷⁴. Przytoczony fragment jest o tyle wyjątkowy i interesujący, że jego autor łączy ze sobą – oczywiście na poziomie interpretacji alegorycznej – postać wdowy z osobą Jezusa. W sposób przyczynowo-skutkowy Paschazjusz Radbert stara się połączyć fakt opuszczenia świątyni (czyli odejścia od starotestamentalnego Izraela), by nieść Ewangelię poganom z wrzuceniem dwóch groszy, czyli aktem ofiarowania Prawa i Ewangelii (Starego i Nowego Testamentu). Wszyscy wcześniejsi komentatorzy postrzegali rolę Jezusa jedynie jako obserwatora niemającego nic wspólnego na poziomie wątku narracyjnego z osobą wdowy.

Pod koniec swojego komentarza do omawianej przez nas perykopy Beda przedstawia duchową interpretację oddania przez wdowę wszystkiego, co miała na swoje utrzymanie:

Lud Żydowski z obfitości składa ofiary Bogu. Pysniąc się swoją prawością, tak się modli: Boże, składam Ci dzięki, że nie jestem jak inni ludzie, zdieircy, nieprawi, itd. (Łk 18,11). Kościół natomiast całe swoje utrzymanie składa Bogu w darze, oznacza to, że uznaje, iż wszystko, dzięki czemu żyje, nie pochodzi z jego zasług, ale jest darem od Boga. Mówi: Boże, miej litość dla mnie, grzesznika (Łk 18,13), w innym zaś miejscu: Moc moją u Ciebie strzec będę, albowiem ty, Boże, jesteś obrońcą moim, Bóg mój, miłosierdzie Jego mnie uprzędzi (Ps 58,10-11)⁷⁵.

Podobnie jak już wcześniej zwróciliśmy na to uwagę, Beda przedstawia Kościół w opozycji do ludu żydowskiego, który przychylności Boga

⁷³ Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 18, 14, 3, tł. J. Czuj, t. 1, s. 69.

⁷⁴ Paschasius Radbertus, *Expositio in Matthaeum* 10: „Hic Marcus et Lucas, antequam exiret de templo, ac si iturus ad gentes, mulierem viduam in figura Ecclesiae, ut Christum susciperet fide, duo detulisse minuta legis et Evangelii narrant”.

⁷⁵ Beda Venerabilis, *In Evangelium S. Lucae* 5, 21.

opierał na obfitości darów składanych w ofierze. W swoim komentarzu przeplata interpretację perykopy wypowiedziami faryzeusza i celnika z przypowieści o dwóch ludziach modlących się w świątyni (Łk 18,9-14), aby uwypuklić przesłanie, że Kościół, aby w sposób właściwy wypełnić swoją misję, nie może opierać się na swoich dokonaniach, ale całą nadzieję i ufność ma złożyć w Bogu.

7. Konkluzja

Prześledzenie tradycji odczytywania perykop z Ewangelii Łukasza, w których pojawia się postać wdowy, pozwala nam stwierdzić, że odniesienie symboliczne wdowy do Kościoła stanowi swoisty *topos* w interpretacji ponaddosłownej w Kościele zachodnim w starożytności i średniowieczu. Wpisuje się on w szerszą symbolikę postaci kobiecej towarzyszącej Bogu, która w starożytnym judaizmie była wyobrażana przez naród wybrany, w tradycji chrześcijańskiej zaś – przez Kościół jako małżonkę Chrystusa⁷⁶.

Interpretacja Kościoła jako wdowy ma swoje oparcie w misterium paschalnym – oblubieniec Chrystus został umęczony i ukrzyżowany, zatem wskutek rzeczywistej śmierci sprawił, że jego oblubienica Kościół zyskał status wdowy. Po zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu jego fizyczna nieobecność pozwala dalej kojarzyć Kościół ze stanem wdowieństwa.

Biblijny status wdowy, która uważana była (wraz z sierotami) za przykład osoby ubogiej, potrzebującej opieki zarówno ze strony Boga, jak i ludzi, zostaje odniesiony do Kościoła. Wdowa Anna, która z nadzieją tęskni, by ujrzeć Boże oblicze, wdowa z Sarepty, której zagraża śmierć głodowa, wdowa z Nain, która cierpi z powodu śmierci syna, wdowa wytrwale błagająca sędziego, by wstawił się za nią, oraz wdowa wrzucająca dwa grosze do skarbony obrazują Kościół wyglądający z nadzieją zmartwychwstania w czasach ostatecznych, otrzymujący duchowy pokarm Ciała Pańskiego, ufający w moc Chrystusa, który przywraca życie jej duchowo umarłym synom, wytrwale modlący się do Boga oraz na Nim opierający całą swoją egzystencję.

Słowa papieża Franciszka, wypowiedziane u początku jego pontyfikatu, „Pragnę Kościoła ubogiego i dla ubogich” mogą świadczyć o ciągłej aktualności symboliki Kościoła jako wdowy, która w kontekstach biblijnych reprezentuje tę najuboższą spośród ubogich.

⁷⁶ Por. Ef 5,25-32.

The Widow in the Gospel of Luke as a Symbol of the Church in the Latin Tradition

(summary)

The article analyzes ancient and medieval interpretations of the figure of the widow in the Gospel of Luke in the tradition of the Western Church. From Ambrose (+397), through Bede the Venerable (+735), to the compilation *Glossa Ordinaria* (twelfth century), the figure of the widow was mostly associated with Ecclesia, or the Church. The following research problems were addressed in the course of the deliberation: How does the biblical text suggest such an association? What potential symbol-forming motifs of the biblical text lead to this association, and what are the further implications? What was the interpretative procedure of the commentators of that time, which led to the creation of such symbolism? And finally, to what extent can it be inspiring for the modern audience? The widow Anna, who longs with hope to see God's face (Lk 2:36-38), the widow of Zarephath of Sidon, who is threatened with starvation (Lk 4:25-26), the widow of Nain, who suffers from the death of her son (Lk 7:11-17), the widow persistently begging the judge to intercede for her (Lk 18:1-8) and the widow throwing two pennies into the treasury (Lk 21:1-4) portray the Church looking with hope for the resurrection in the last times, receiving the spiritual nourishment of the Body of the Lord, trusting in the power of Christ, who restores life to her spiritually dead sons, persistently praying to God and basing her entire existence on Him.

Keywords: widow; Church; symbolism; allegorical interpretation; Latin Tradition

Postać wdowy w Ewangelii Łukasza jako symbol Kościoła w tradycji łacińskiej

(streszczenie)

W artykule zostały przeanalizowane starożytne i średniowieczne interpretacje postaci wdowy w Ewangelii Łukasza w tradycji Kościoła zachodniego. Poczynając od Ambrożego (+397), przez Bedę Czcigodnego (+735), aż po kompilację *Glossa Ordinaria* (XII wiek) postać wdowy przeważnie kojarzona była z Eklezją, czyli Kościołem. W toku rozważań zostały podjęte następujące problemy badawcze: w jaki sposób tekst biblijny sugeruje takie skojarzenie? Jakie potencjalne motywy symbolotwórcze tekstu biblijnego prowadzą do tego skojarzenia i jakie wynikają stąd dalsze implikacje? Jak wyglądał proceder interpretacyjny ówczesnych komentatorów, który prowadził do stworzenia takiej symboliki? I w końcu, na ile może być ona inspirująca dla współczesnego odbiorcy? Wdowa Anna, która z nadzieją tęskni, by ujrzeć Boże oblicze (Łk 2,36-38), wdowa z Sarepty Sydońskiej, której zagraża śmierć głodowa (Łk 4,25-26), wdowa z Nain, która cierpi z powodu śmierci syna (Łk 7,11-17), wdowa wytrwale błagająca sędziego, by wstawił się za nią (Łk 18,1-8) oraz wdowa wrzucająca dwa grosze do skarbony (Łk 21,1-4) obrazują Kościół wyglądający z nadzieją zmartwychwstania w czasach ostatecznych, otrzymujący duchowy pokarm Ciała Pańskiego, ufający w moc Chrystusa, który przywraca życie jej duchowo umarłym synom, wytrwale modlący się do Boga oraz na Nim opierający całą swoją egzystencję.

Słowa kluczowe: wdowa; Kościół; symbolika; interpretacja alegoryczna; tradycja łacińska

Bibliografia

Źródła

- Alcuinus, *Contra Elipandum. Epistola Albini Magistri ad Elipandum Toletanum Episcopum, Cohortatoria in catholica fide*, PL 101, 231-270.
- Ambrosius Mediolanensis, *De viduis*, PL 16, 233-262.
- Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, ed. M. Adriaen, CCL 14, Turnhout 1957, tł. W. Szoldrski, Ambroży, *Wykład Ewangelii według świętego Łukasza*, PSP 16, Warszawa 1977.
- Anselmus Laudunensis et schola, *Glossa Ordinaria*, w: *Glossae Scripturae Sacrae electronicae*, ed. M. Morard, IRHT-CNRS, 2016-2018, w: <http://gloss-e.irht.cnrs.fr/index.php> (dostęp: 18.03.2022).
- Augustinus Hipponensis, *Confessiones*, ed. L. Verheijen, CCL 27, Turnhout 1981, tł. Z. Kubiak, Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1987.
- Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos*, ed. E. Dekkers – J. Fraipont, CCL 38-40, Turnhout 1956, tł. J. Sulowski, Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, PSP 37-42, Warszawa 1986.
- Augustinus Hipponensis, *In Ioannis Evangelium tractatus*, ed. A. Mayer, CCL 36, Turnhout 1954, tł. W. Szoldrski – W. Kania, Augustyn, *Homilie na Ewangelię świętego Jana*, PSP 15, Warszawa 1977.
- Augustinus Hipponensis, *Quaestiones Evangeliarum*, ed. A. Mutzenbecher, CCL 44B, Turnhout 1980.
- Augustinus Hipponensis, *Sermones de Scripturis*, 1-50: *Discorsi 1. Sul Vecchio Testamento*, ed. B. Bellini – F. Cruciani – V. Tarulli, OSA 29, Milano 1979; 51-85: *Discorsi 2. Sul Nuovo Testamento*, ed. L. Carrozzi, OSA 30/1, Milano 1982; 86-116: *Discorsi 2. Sul Nuovo Testamento*, ed. L. Carrozzi, OSA 30/2, Milano 1983; 117-150: *Discorsi 3. Sul Nuovo Testamento*, ed. M. Recchia, OSA 31/1, Milano 1990; 151-183: *Discorsi 3. Sul Nuovo Testamento*. ed. M. Recchia, OSA 31/2, Milano 1990.
- Beda Venerabilis, *Allegorica expositio in Samuelem*, ed. D. Hurst, CCL 119 Turnhout 1962, 1-272.
- Beda Venerabilis, *Homiliae*, ed. D. Hurst, CCL 122, Turnhout 1955, s. 1-378.
- Beda Venerabilis, *In Evangelium S. Lucae*, ed. D. Hurst, CCL 120, Turnhout 1960, s. 5-425.
- Beda Venerabilis, *In Evangelium S. Marci*, ed. D. Hurst CCL 120, Turnhout 1960, s. 431-648.
- Caesarius Arelatensis, *Sermones*, ed. G. Morin, CCL 103-104, Turnhout 1953, tł. S. Ryznar, Cezary z Arles, *Kazania*, PSP 52, Warszawa 1989 (kazania 1-55).
- Claudius Taurinensis, *Commentarii in Libros Regum*, PL 50, 1047-1208; 104, 623-810.
- Cyprianus Carthaginensis, *De opere et eleemosynis*, ed. M. Simonetti, CCL 3A, Turnhout 1976, s. 55-72.

- Eucherius Lugdunensis, *Formulae spiritualis intelligentiae*, ed. C. Wotke, CSEL 31/1, Wien 1984, s. 3-62.
- Garnerius Longinensis (Pseudo), *Allegoriae in universam Sacram Scripturam*, PL 112, 849-1088, w: G. Colvenerius, *Hrabani Mauri opera quae reperi potuerunt omnia in sex tomos distincta*, t. 5, Köln 1626, s. 749-823, tł. P.G. di Domenico, Rabano Mauro (pseudo), *Allegorie sulla Scrittura*, Città del Vaticano 2002; tł. P. Throop, Anonymous, *Allegories in All Holy Scripture*, Charlotte 2009.
- Haymo Autissiodorensis, *Homiliae de tempore*, PL 118, 11-815.
- Hieronymus Stridonensis (Pseudo), *Expositio Evangeliorum*, PL 30, 531-590 (549-601) = PL 114, 861-888.
- Hieronymus Stridonensis, *Epistulae*, ed. I. Hilberg, CSEL 54-56, Wien 1910-1918; ed. J. Divjak, CSEL 88, Wien 1981, tł. J. Czuj, Hieronim, *Listy*, t. 1-3, Warszawa 1953.
- Isidorus Hispalensis, *Allegoriae sacrae Scripturae*, PL 83, 99-130.
- Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum sive originum libri XX*, PL 82, 73-728.
- Melito Sardensis (Pseudo), *Clavis*, w: J.-P. Laurant, *Symbolisme et Écriture. Le cardinal Pitra et la „Clef” de Meliton de Sardes*, Paris 1988.
- Pacianus Barcinonensis, *Epistula 3 ad Sympronianum*, ed. C. Granado – C. Épitalon – M. Lestienne, SCh 410, Paris 1995, tł. K. Bardski, *List 3 do Symproniana*, w: Pacjan z Barcelony, *Dziela*, BOK 11, Kraków 2000, s. 77-118.
- Paschasius Radbertus, *Expositio in Matthaëum*, ed. B. Paulus, CCCM 56, 56A, 56B, Turnhout 1984.
- Primasius Hadrumetanus, *Commentarius in Apocalypsin*, PL 68, 793-936.
- Rabanus Maurus, *De universe*, PL 111, 9-614.
- Vergilius, *Aeneis*, tł. Z. Kubiak, Wergiliusz, *Eneida*, Warszawa 1987.

Opracowania

- Bardski K., *Alegoryczno-symboliczna interpretacja Biblii*, Kraków 2016.
- Bardski K., *Misterium krzyża w symboliczno-alegorycznych interpretacjach wybranych motywów biblijnych*, „Scripturae Lumen” 3 (2011) s. 101-117.
- Bardski K., *Pokarm i napój miłości. Symbolizm w ponaddosłownej interpretacji Biblii w tradycji Kościoła*, Rozprawy i Studia Biblijne 16, Warszawa 2004.
- Barré H., *Le „mystère” d’Ève à la fin de l’époque patristique en Occident*, Bulletin de la Société française d’études mariales 13, Juvisy 1955, s. 61-97.
- Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, Paris 1975-
- Dahan G., *L’exégèse chrétienne de la Bible en Occident medieval. XII^e-XIV^e siècle*, Paris 1999.
- Dekkers E. – Gaar Ae., *Clavis Patrum Latinorum*, Turnhout 1995.
- Frede H.-J., *Kirchenschriftsteller, Verzeichnis und Sigel*, Freiburg 1981.
- Glorieux P., *Pour revaloriser Migne*, Mélanges de science religieuse. Cahier supplémentaire, Lille 1952.

- Griesser B., *Die handschriftliche Ueberlieferung der „Expositio IV Evangeliorum“ des Ps. Hieronymus*, „Revue Bénédictine” 49 (1937) s. 279-321.
- Kelly J.F., *Biblical Studies: The medieval Irish Contribution*, Dublin 1976.
- Kelly J.F., *Scriptores Hiberniae minores*, CCL 108C, Turnhout 1974.
- Kobieliński S., *Krzyż Chrystusa. Od znaku i figury do symbolu i metafory*, Warszawa 2000.
- Lapidge M. – Sharpe R., *A Bibliography of Celtic-Latin Literature 400-1200*, Dublin 1985.
- Leclercq J., *Miłość nauki a pragnienie Boga*, tł. M. Borkowska, Źródła monastyczne 14, Kraków 1997.
- Lindemann M., *Medicine and Society in early Modern Europe*, Cambridge 2010.
- Machielsen I., *Clavis patristica Pseudoepigraphorum Medii Aevi (Theologica exegetica)*, t. 1-2, Turnhout 1994.
- Marcos M., *The Making of Novatian the Heretic and the Early Geography of Novatianism*, „Studi e Materiali di Storia delle Religioni” 85/1 (2019) s. 77-94.
- Mikołajczak M., *Samoofiarowanie Eliasza (1 Krl 17,21)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 51/2 (1998) s. 81-87.
- Morin G., *Études, Textes, Découvertes*, Analecta Mardesolana 2, Paris 1913.
- Pawłowski Z., *Ożywienie zmarłych w cyklu opowiadań o Eliaszu i Elizeuszu*, „Verbum Vitae” 15 (2009) s. 17-34.
- Simonetti M., *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell’esegesi patristica*, Studia Ephemeridis Augustinianum 23, Roma 1985, tł. T. Skibiński, *Między dosłownością a alegorią*, Kraków 2000.
- Spicq C., *Esquisse d’une histoire de l’exégèse au Moyen Âge*, Paris 1944.
- Starowieyski M., *Karmię was tym, czym sam żyję. Ojcowie Kościoła komentują ewangelie niedzielne roku C*, Kraków 1980.
- Stegmüller F., *Repertorium Biblicum Medii Aevi*, Madrid 1950.
- Szczepaniak M., *Elias redivivus. Koncepcja przychodzącego powtórnie Eliasza w wybranych tekstach biblijnych i pismach qumrańskich* (praca doktorska UKSW, Warszawa 2009).

Ks. Sylwester Jaśkiewicz¹

Duchowe piękno wdowieństwa ślubowanego Bogu na podstawie *De bono viduitatis* i *Epistula* 130 św. Augustyna

Ma wiele racji Geoffrey D. Dunn, zauważając, że warto przemyśleć na nowo niektóre z powszechnie krążących opinii o wdowieństwie w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, jak na przykład, że arystokratyczne rodziny stanowczo sprzeciwiały się, aby ich żeńscy członkowie wstępowali na drogę ascezy albo że św. Augustyn, gdy omawiał wdowieństwo, to miał na myśli jedynie kwestie seksu². Aby jednak nowe przemyślenia mogły oprzeć się o pewny i stabilny grunt, potrzeba w pierwszej kolejności wydobyć i ukazać oryginalne przesłanie biskupa Hippony o wdowieństwie, które – tak jak w kwestii relacji wdowy do swojego męża w Chrystusie i z całym Ciałem Chrystusowym³ oraz wielu innych – jest nadal aktualne.

Przełom IV i V wieku w Kościele zachodnim zaowocował dwoma ważnymi pismami poświęconymi bezpośrednio wdowieństwu: *De viduis* św. Ambrożego oraz *De bono viduitatis* św. Augustyna⁴. U ich pod-

¹ Ks. dr hab. Sylwester Jaśkiewicz, adiunkt w Katedrze Pneumatologii, Eklezjologii i Mariologii na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: sylwester.jaskiewicz@kul.pl; ORCID: 0000-0002-4941-3610.

² Por. G.D. Dunn, *The Elements of Ascetical Widowhood: Augustine's „De bono viduitatis” and „Epistula” 130*, w: *Prayer and Spirituality in the Early Church: The Spiritual Life*, red. W. Mayer – P. Allen – L. Cross, Brisbane 2006, s. 256.

³ Por. F.A. Doull, *A Contemporary Assessment Of St. Augustine's On „The Good Of Widowhood”*, „Animus” 6 (2001) s. 48.

⁴ Por. V. Grossi, *La vedova nella Chiesa antica: I trattati di Ambrogio e di Agostino*, „Lateranum” 84 (2018) s. 277. Asceza kobieca ma w kościele afrykańskim długie tradycje, choć brakowało w niej wstrzemięźliwości po owdowieniu rozslawionej przez św. Melanię Starszą czy inne święte rzymianki Marcelę i Paulę. Por. P. Brown, *Ciało i społeczeństwo*.

staw, co potwierdza również *Epistula 130*, leżą ascetyczne ideały wdów. Remo Piccolomini w swoim wprowadzeniu do wiekopomnego traktatu św. Augustyna dedykowanego wdowieństwu wskazuje na oryginalność nauki biskupa Hippony w odniesieniu do wdów, która miałyby wyrażać się w pięknie duchowym, wewnętrznym, pochodzącym z piękna wcielenia⁵. Podejmując myśl znanego augustianina, chcemy zapytać o owo duchowe piękno stanu wdowiego i nakreślić jego dostrzegalne kształty. Św. Augustynowi doskonale znane były antyczne koncepcje piękna, był świadomy, że istnieje ono pod wielorakimi postaciami, a choć cenił bardzo piękno zewnętrzne, to jednak najbardziej fascynowało go piękno wewnętrzne⁶. Należy więc zapytać nie tylko, jak biskup Hippony rozumie duchowe piękno wdów, ale również jaka jest jego geneza, z czym się wiąże, do czego się odnosi.

1. Korespondencja biskupa Hippony do Juliany i Proby

Wśród zachowanej korespondencji, jaką biskup Hippony prowadził z różnymi kobietami, zwłaszcza z poświęconymi Bogu wdowami i dziewczynkami, czołowe miejsce zajmują trzy spokrewnione ze sobą kobiety: Proba, Juliana i Demetriada z arystokratycznego rzymskiego rodu senatorskiego Anicjuszów (*gens Anicii*)⁷. Listy Augustyna odzwierciedlają jego duszę⁸, a w treści korespondencji przekazują wiele cennych informacji również o samych osobach. Pierwsza z nich, Anicja Faltonia Proba, była wnuczką rzymskiej chrześcijańskiej poetki Faltonii Betitii Proby i córką konsula Kwintusa Klaudiusza Hermogeniana Olybriusza i jego żony Turanii Anicii Juliany, a następnie żoną Sekstusa Anicjusza Petroniusza Probusa,

Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie, tł. I. Kania, Kraków 2006, s. 414.

⁵ Por. R. Piccolomini, *Introduzione*, w: Sant'Agostino, *La dignità dello stato vedovile*, Roma 1993, s. 69. Zob. T. Gacia, *Aurelius Augustinus. „De bono viduitatis”*. *Okoliczności powstania, gatunek, styl*, w: *Orbis Antiquus. Studia filologiczne i patrystyczne*, red. N. Widok, Opole 1998, s. 24.

⁶ Por. P. Turzyński, *Piękno w teologii świętego Augustyna. Próba systematyzacji augustyńskiej estetyki teologicznej*, Radom 2013, s. 472.

⁷ Por. P. Laurence, *Proba, Juliana et Démétrias. Le christianisme des femmes de la „gens Anicia” dans la première moitié du V^e siècle*, REAug 48 (2002) s. 131.

⁸ Por. W. Eborowicz, *Listy św. Augustyna obrazem jego duszy*, VoxP 12-13 (1987) s. 125-136.

z którym miała trzech synów i córkę⁹. Jako chrześcijanka budziła u siebie współczesnych powszechny podziw i szacunek z uwagi na swe cnoty i miłość do ubogich¹⁰. Jej syn Anicjusz Hermogenianus Olybriusz, który wraz z bratem Anicjuszem Probinusem był w 395 roku konsulem zwyczajnym, ożenił się z Anicją Julianą, córką Anicjusa Aucheniusa Bassusa i jego żony Aurelii¹¹. Tak więc Juliana była synową Proby, a Proba – teściową Juliany. Obie były mocno związane ze sobą, w tym także poprzez ascetyczne ideały¹². Anicja Juliana i Anicjusz Hermogenianus Olybriusz mieli syna Anicjusza Probusa oraz córkę Demetriadę, która przyjęła wełon dziewictwa około 413 lub 414 roku¹³.

Anicja Faltonia Proba została wdową w 388 roku¹⁴, a Anicja Juliana – po przedwczesnej śmierci Olybriusza¹⁵. Obydwie wraz z córką Juliany Demetriadą około 411 roku opuściły Wieczne Miasto nękanie przez Gotów i przybyły do Afryki, gdzie miały również rodzinne posiadłości, a osiadając w Kartaginie, pozostały w niej przez kilka lat¹⁶. Z racji obecności Augustyna na odbywającej się w Kartaginie konferencji biskupów z donatystami w 411 roku najprawdopodobniej doszło do bezpośredniego spotkania, w którym wdowy zwierzyły się biskupowi Hippony z przeżywanych przez nie trudności na drodze wiary. W tych okolicznościach, w latach 411-412 Hipponczyk pisze do Proby dwa listy: *Epistulae 130* i *131*. Pierwszy poświęca modlitwie¹⁷, a w *Epistula 131* dodaje Probie

⁹ Z niektórymi członkami rodu Anicjuszów Augustyn mógł znać się już przed 387 rokiem. Por. Dunn, *The Elements of Ascetical Widowhood*, s. 247.

¹⁰ Por. M. Ziółkowska, *Wskazania św. Augustyna dla wdów*, TPatr 11 (2014) s. 120.

¹¹ Por. G.D. Dunn, *The Christian Networks of the Aniciae: The Example of the Letter of Innocent I to Anicia Juliana*, REAug 55 (2009) s. 55-57; G.D. Dunn, *The Elements of Ascetical Widowhood*, s. 247-248; A. Eckmann, *Wprowadzenie. Święty Augustyn o małżeństwie i dziewictwie*, w: *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, red. A. Eckmann, Lublin 2003, s. 12; Laurence, *Proba, Juliana et Démétrias*, s. 141.

¹² Por. Ziółkowska, *Wskazania św. Augustyna dla wdów*, s. 120.

¹³ Por. Dunn, *The Elements of Ascetical Widowhood*, s. 248; Laurence, *Proba, Juliana et Démétrias*, s. 150.

¹⁴ Por. Laurence, *Proba, Juliana et Démétrias*, s. 137.

¹⁵ Co do dokładnej daty przedwczesnej śmierci Olybriusza pomiędzy 395 a 410 rokiem istnieją różne stanowiska. Por. Dunn, *The Christian Networks of the Aniciae*, s. 58; Laurence, *Proba, Juliana et Démétrias*, s. 141-146.

¹⁶ Por. Dunn, *The Christian Networks of the Aniciae*, s. 59; Laurence, *Proba, Juliana et Démétrias*, s. 146.

¹⁷ Kościół Zachodni w swoim prawodawstwie, co potwierdzają zachowane dokumenty z IV wieku (synody w Galii i Hiszpanii), sprzeciwiał się posługom liturgiczno-ko-

odwagi i zachęca ją do zaufania Bogu¹⁸, a także dziękuje jej za troskę o jego zdrowie¹⁹.

Nowe okoliczności, pośród których zwłaszcza poświęcenie się Bogu przez Julianę jako wdowy konsekrowanej w 412 roku, a także przyobleczenie wkrótce po tym welonu dziewicy konsekrowanej przez Demetriadę, stoi u podstaw krótkiego traktatu *De bono viduitatis*, jaki w 414 roku Augustyn kieruje do Juliany i żyjących z nią we wspólnocie kobiet²⁰.

Na przełomie 417/418 roku Augustyn i Alipiusz zredagowali *Epistula 188* do Juliany, w którym odpowiadają na jej niepokoje odnośnie do losu córki²¹. Demetrida znalazła się pod wpływem Pelagiusza, przez co Augustyn i Alipiusz zachęcają Julianę do pozostania w wierze katolickiej, a także, aby Juliana przypomniała Dementriadzie o złożonym przez nią ślubowaniu, które jest częścią dzieła Bożego²².

Z korespondencji Augustyna z innymi poświęconymi Bogu wdowami na uwagę zasługują *Epistulae 92* i *99* adresowane do Italiki przynależącej do *gens Anicia*²³, z których drugi mówi o zakłopotaniu Augustyna wobec masakr towarzyszących spustoszeniu Rzymu, a także wyjaśnia

ścielnym kobiet. Por. B. Degórski, *Wdowy w starożytności chrześcijańskiej i ich postęga w Kościele*, VoxP 42-43 (2002) s. 317.

¹⁸ Por. Augustinus, *Epistula 131*, CSEL 44, 77-79. Zob. *Epistulae, Augustinus-Lexikon, C II 1*, s. 973-974; *Tavola delle „Epistulae”*, w: Agostino. *Dizionario Enciclopedico*, red. A.D. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 70.

¹⁹ Por. Gacia, *Aurelius Augustinus. „De bono viduitatis”*, s. 22; Laurence, *Proba, Juliana et Démétrias*, s. 132; Piccolomini, *Introduzione*, s. 19.

²⁰ Augustinus, *De bono viduitatis*, NBA 7/1, s. 10-63, tł. T. Gacia, Św. Augustyn, *O doskonałym wdowieństwie (De bono viduitatis)*, w: *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, ed. A. Eckmann, Lublin 2003, s. 183-222. Por. *Epistulae, Augustinus-Lexikon, C II 1*, s. 979; Doull, *A Contemporary Assessment Of St. Augustine's On „The Good Of Widowhood*, s. 35; Dunn, *The Elements of Ascetical Widowhood*, s. 248; Grossi, *La vedova nella Chiesa antica*, s. 288; D.G. Hunter, *Bono viduitatis, de*, w: Agostino. *Dizionario Enciclopedico*, red. A.D. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 310-312; Laurence, *Proba, Juliana et Démétrias*, s. 157; A. Zumkeller, *Bono uiduitatis (De-)*, w: *Augustinus-Lexikon*, t. 1, red. C. Mayer, Basel – Stuttgart – Würzburg 1986-1994, s. 667.

²¹ Augustinus, *Epistula 188*, CSEL 57, s. 119-130. Por. *Epistulae, Augustinus-Lexikon, C II 1*, s. 987; Eborowicz, *Listy św. Augustyna obrazem jego duszy*, s. 134; *Tavola delle „Epistulae”*, s. 71; Laurence, *Proba, Juliana et Démétrias*, s. 158.

²² Por. *Epistulae, Augustinus-Lexikon, C II 1*, s. 988; Eborowicz, *Listy św. Augustyna obrazem jego duszy*, s. 134-135.

²³ Augustinus, *Epistolae 92, 99*, CSEL 34/2, s. 436-444, 533-535. Por. Laurence, *Proba, Juliana et Démétrias*, s. 147; *Tavola delle „Epistulae”*, s. 70.

Italice trudności w związku z posiadaniem domu obok kościoła w Hippo Regius²⁴.

2. Główne wątki *De bono viduitatis* i *Epistula 130*

List do świątobliwej służebnicy Bożej (*religiosa famula Dei*) Juliany albo traktat *De bono viduitatis* składa się, o czym informuje sam Augustyn już na początku, z dwu części: wykładu i zachęty²⁵. Dwuczęściowy układ traktatu wynika z faktu, że poświęcony on został wstrzeźliwości wdowiej (*continentia viduali*), a do jej pełnego ujęcia potrzeba zarówno części doktrynalnej (*doctrina*) i przekazu prawdy o tym darze Bożym (2, 3-15, 19), jak i zachęty (*exhortatio*) do większego umiłowania poznanego daru i zarazem dobra (16, 20-23, 29)²⁶. O uprzednim przemyśleniu treści traktatu przez biskupa Hippony świadczy także fakt sprecyzowania już w punkcie wyjścia niektórych terminów, a zwłaszcza wyrażenia „kobieta niezamężna” (*innupta*), gdyż również każda wdowa jest niezamężna podczas gdy nie każda kobieta niezamężna jest wdową. To wyjaśnienie Augustyna jest podjęciem myśli św. Pawła (1Kor 7,8), który dobro wyższe, tak w odniesieniu do siebie, jak i do kobiet niezamężnych, upatruje we wstrzeźliwości²⁷. Biskup Hippony był żarliwym obrońcą dobra małżeństwa, chwalił małżeńską wierność i głosił godność bycia przez małżonków członkami Chrystusa, co jednak nie stoi w sprzeczności z wyższością dobra wstrzeźliwości wdowiej, przez którą nie jest ona kimś więcej niż członkiem Chrystusa, nawet jeśli pośród nich jest ponad kobietą zamężną²⁸.

Z problematyką ślubowania (wyznania)²⁹ świętego wdowieństwa pozostaje w bliskim związku kwestia drugiego i kolejnego małżeństwa, co do którego były w Kościele różne stanowiska. Biskup Hippony wyraźnie

²⁴ Por. *Epistulae, Augustinus-Lexikon, C II 1*, s. 966.

²⁵ Por. Doull, *A Contemporary Assessment Of St. Augustine's On „The Good Of Widowhood*, s. 35; Dunn, *The Elements of Ascetical Widowhood*, s. 250.

²⁶ Por. Dunn, *The Elements of Ascetical Widowhood*, s. 250; Hunter, *Bono viduitatis*, s. 310; Ziółkowska, *Wskazania św. Augustyna dla wdów*, s. 121.

²⁷ Por. Augustinus, *De bono viduitatis* 2, 3-3, 4. Zob. Ziółkowska, *Wskazania św. Augustyna dla wdów*, s. 121.

²⁸ Por. Augustinus, *De bono viduitatis* 3, 4. Zob. Doull, *A Contemporary Assessment Of St. Augustine's On „The Good Of Widowhood”*, s. 36.

²⁹ O wyznaniu (*professio*) przez Julianę wdowieństwa konsekrowanego mówi bezpośrednio Augustyn w wyrażeniu „de professione sanctae viduitatis” (*De bono viduitatis* 1, 1). Por. Grossi, *La vedova nella Chiesa antica*, s. 288.

opowiada się za dobrem kolejnych małżeństw, co w odniesieniu do wdów oznacza, że nawet gdyby jakaś wdowa, która związała się ślubem z Bogiem, zrezygnowała z tego świętego stanu, to jej czyn jest gorszy od cudzołóstwa nie z tytułu kolejnego zamążpójścia, ale z powodu złamania ślubowanego przyrzeczenia³⁰. Małżeństwo jest zawsze dobrem. W Starym Testamencie było wyrazem posłuszeństwa Prawu, a obecnie jest lekarstwem na słabość lub ulgą w porządku natury. W odniesieniu do małżeńskiej powściągliwości zaś przedsięwzięciem o wiele wspanialszym jest dziewicza lub wdowia wstrzeźliwość³¹. Tę ostatnią ujmuje Augustyn także w swoistej „piramidzie” wartości i przyznaje jej miejsce pośrednie pomiędzy małżeństwem a świętym dziewictwem³².

Doniosłą kwestią doktrynalną, która uwidacznia się zwłaszcza w drugiej części traktatu, jest pierwszeństwo łaski Bożej wobec wolnej woli człowieka. I nawet jeśli Augustyn nie wspomina bezpośrednio Pelagiusza, to jednak mocno ubolewa nad „gadanią” nieprzyjaciół łaski Chrystusa³³.

Epistula 130 z uwagi na skoncentrowanie się w niej biskupa Hippony na problematyce modlitwy zyskała sobie tytuł traktatu *De orando Deo*³⁴. Zanim jednak Hipponczyk przedstawi różne aspekty modlitwy, najpierw mówi o rozmaitych dobrach doczesnych, ziemskich i zestawia ich wartość z dobrami wiecznymi i nieprzemijającymi³⁵. W tym kontekście pierwsza

³⁰ Por. Augustinus, *De bono viduitatis* 9, 12; 10, 13-11, 14. Drugiego małżeństwa nie dopuszczali montaniści zwani katafrygami oraz nowacjanie. Por. Doull, *A Contemporary Assesment Of St. Augustine's On „The Good Of Widowhood”*, s. 36; Dunn, *The Elements of Ascetical Widowhood*, s. 250; Gacia, *Aurelius Augustinus. „De bono viduitatis”*, s. 24; Grossi, *La vedova nella Chiesa antica*, s. 288; A. Swoboda, *Nauka o świętym dziewictwie w pismach św. Augustyna*, PzST 20 (2006) s. 113.

³¹ Por. Augustinus, *De bono viduitatis* 8, 11. Zob. Doull, *A Contemporary Assesment Of St. Augustine's On „The Good Of Widowhood”*, s. 46-47; Grossi, *La vedova nella Chiesa antica*, s. 288.

³² Por. Augustinus, *De bono viduitatis* 15, 19. Zob. B. Cześ, *Różnorodne formy powołania chrześcijańskiego w refleksji ojców Kościoła*, TPatr 11 (2014) s. 9; Grossi, *La vedova nella Chiesa antica*, s. 289.

³³ Por. Augustinus, *De bono viduitatis* 17, 21.

³⁴ Augustinus, *Epistula 130*, CSEL 44, 40-77. Por. *Epistulae, Augustinus-Lexikon, C II 1*, s. 973; Dunn, *The Elements of Ascetical Widowhood*, s. 249; Eborowicz, *Listy św. Augustyna obrazem jego duszy*, s. 128; Laurence, *Proba, Juliana et Démétrias*, s. 147; *Tavola delle „Epistulae”*, s. 70; A. Trapè, *Sant'Agostino uomo e maestro di preghiera. Testi scelti*, Collanna Studi Agostiniani 5, Roma 1995, s. 39.

³⁵ Por. Augustinus, *Ep. 130*, 1.2-7.14.

część listu stara się ukazać, jaką osobą powinna być Proba³⁶. Ważnym punktem odniesienia rozważań o modlitwie wzorowanej w pierwszej kolejności na Chrystusie jest przypowieść o wytrwałej modlitwie (Łk 18,1-8)³⁷, której bohaterką jest dążąca do sprawiedliwości wdowa, a także przykłady innych wdów, zwłaszcza prorokini Anny³⁸. Pan Bóg chce, aby ludzkie pragnienia były urzeczywistniane w modlitwie, aby człowiek był zdolny do przyjęcia tego, co On sam chce mu dać³⁹. Modlitwa, która karmi się wiarą, nadzieją i miłością, jest nieustanną towarzyszką pielgrzymującego człowieka i podtrzymuje jego zapał. Nie powinna być wielosłowiem. Szczególnie cenne jest wyjaśnienie przez Augustyna poszczególnych wezwań modlitwy Ojciec nasz⁴⁰, którą zaleca wdowom. W zakończeniu Augustyn dodaje, że wielką pomocą w modlitwie są post i jałmużna⁴¹.

3. Augustyńska koncepcja piękna

Św. Augustyn to prawdziwy miłośnik piękna⁴², który o pięknie mówi nie tylko często, ale i w całej palecie jego barw. Fakt ten jednak nie oznacza, że już od pierwszego swojego dzieła, jakim jest niezachowany traktat *De pulchro et apto*, aż po kres swojego życia posługuje się on jedną ściśle określoną definicją piękna. W pierwszej kolejności widzi je i rozważa w odniesieniu do rzeczy, gdyż stanowi ono istotny element każdego bytu. Tak rozumiane piękno, dostrzegane zwłaszcza przez wzrok i słuch, to „proporcja elementów” (*congruentia partium*) pomiędzy sobą i względem całości, ich wzajemna harmonia. Próbując streścić różne definicje piękna rozumianego w tym wymiarze, Italo Sciuto zwraca uwagę na pojęcia po-

³⁶ Por. Augustinus, *Ep.* 130, 13.24. Zob. Dunn, *The Elements of Ascetical Widowhood*, s. 253.

³⁷ Por. Augustinus, *Ep.* 130, 8.15. Zob. Dunn, *The Elements of Ascetical Widowhood*, s. 254.

³⁸ Por. Augustinus, *De bono viduitatis* 13, 16-14, 17; Augustinus, *Ep.* 130, 16.29. Zob. Doull, *A Contemporary Assessment Of St. Augustine's On „The Good Of Widowhood”*, s. 36; Dunn, *The Elements of Ascetical Widowhood*, s. 254; Grossi, *La vedova nella Chiesa antica*, s. 289; Ziółkowska, *Wskazania św. Augustyna dla wdów*, s. 128.

³⁹ Por. Augustinus, *Ep.* 130, 8.17.

⁴⁰ Por. Augustinus, *Ep.* 130, 11.21. Zob. Dunn, *The Elements of Ascetical Widowhood*, s. 253-254.

⁴¹ Por. Augustinus, *Ep.* 130, 13.24. Zob. Dunn, *The Elements of Ascetical Widowhood*, s. 254.

⁴² Por. Piccolomini, *Introduzione*, s. 43.

rządu (*ordo*) oraz jedności (*concordia*), a także towarzyszące im miarę (*mensura*) i liczbę (*numerus*)⁴³.

Po nawróceniu i włączeniu się w życie Kościoła, a także dzięki lekturze Pisma Świętego Augustyn przekonał się jeszcze bardziej, że piękno jest nie tylko przymiotem Boga, ale, że Pan jest pięknem najwyższym, a droga do niego prowadzi przez ludzkie wnętrza bardziej jeszcze niż przez to, co materialne i zewnętrzne⁴⁴. W ten sposób Augustyn przekracza principia hellenistycznej koncepcji piękna i dowartościowuje jego charakter relacyjny polegający na odniesieniu go do jego źródła i miary najwyższej⁴⁵. Najwyższym pięknem a zarazem największym paradoksem jest dla Augustyna Chrystus umęczony. W Nim kontempluje on nie tylko piękno ukryte, ale również jego wymiar moralny. Choć już sprawiedliwość stanowi piękno człowieka wewnętrznego, to jednak największe piękno duchowe dusza osiąga „poprzez miłość Tego, który zawsze jest piękny”⁴⁶. Augustyn poszukuje piękna wyższego rzędu w człowieku, w jego duszy⁴⁷, ale poszukuje go także z wielkim entuzjazmem w otaczającym świecie, w społeczności ludzkiej, a także w Kościele⁴⁸. Niekiedy obrazy piękna przyrody, jak np. pełnego różnych kwiatów ogrodu, przenosi na życie Kościoła i piękno wdowy porównuje do fiołków (*violae viduarum*)⁴⁹.

4. Przypodobać się „najpiękniejszemu z synów ludzkich” (Ps 44,3)

Biskup Hippony, znając się doskonale na sztuce wymowy⁵⁰, po mistrzowsku wręcz, o czym świadczy także jego epistolografia, posługiwał

⁴³ Por. I. Sciuto, *Belezza*, w: *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, red. A.D. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 289.

⁴⁴ Por. Piccolomini, *Introduzione*, s. 44; Sciuto, *Belezza*, s. 290; P. Turzyński, *Zasada wewnętrzności w myśli świętego Augustyna*, VoxP 75 (2020) s. 485.

⁴⁵ Por. Sciuto, *Belezza*, s. 290; Turzyński, *Zasada wewnętrzności w myśli świętego Augustyna*, s. 496-497.

⁴⁶ Augustinus, *In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus* 9, 9, tł. W. Szoldrski – W. Kania, s. 486. Por. Sciuto, *Belezza*, s. 289; Turzyński, *Piękno w teologii świętego Augustyna*, s. 65.

⁴⁷ Por. Turzyński, *Piękno w teologii świętego Augustyna*, s. 220.

⁴⁸ Por. Piccolomini, *Introduzione*, s. 44; Sciuto, *Belezza*, s. 290.

⁴⁹ Por. Augustinus, *Sermo 304*, 3.2. Zob. G. Finotti, *Maria donna della resurrezione. Riflessione sulla vedovanza della Madonna, vergine, sposa e Madre*, Roma 1998, s. 76; Swoboda, *Nauka o świętym dziewictwie w pismach św. Augustyna*, s. 102.

⁵⁰ Por. G. Bardy, *Święty Augustyn. Człowiek i dzieło*, tł. Z. Kobyłańska, Warszawa 1955, s. 116; A. Eckmann, *Sztuka wymowy w teorii i praktyce św. Augustyna*, w: *Słowo*

się analogią i kontrastem. Za punkt odniesienia w rozważaniach duchowego piękna wdowiej wstrzemięźliwości ślubowanej Bogu przyjmuje on wskazane przez św. Pawła pragnienie przypodobania się zamężnej kobiety swojemu mężowi (1Kor 7,34), co w odniesieniu do stanu wdowiego prowadzi do wniosku, że „niezamężna chrześcijanka powinna w jakiś sposób skupić się i ukierunkować na to, czym trzeba przypodobać się Panu”⁵¹. Przypodobanie się Panu nie jest w swej istocie dziełem samego człowieka, dlatego w pierwszej kolejności Augustyn podkreśla niezasłużoność łaski Chrystusa⁵². W odniesieniu zaś do wysiłku wdowy jej podobanie się Panu, a co za tym idzie odczucie wewnętrznego szczęścia, jest tym większe, im mniej myśli ona o sprawach świata⁵³. Słowo „świat” (częściej *mundum* niż *saeculum*) używa Augustyn nie tylko w znaczeniu przestrzennym, ale i po to, aby podkreślić to, co na świecie sprzeciwia się Chrystusowi⁵⁴. O ile mężatka z powodu życiowych trosk, ale i doczesnych rozkoszy bardziej związana jest ze światem, tak wdowa, żyjąc w nim, winna nabrać do niego zdrowego dystansu. Taka postawa jest tym bardziej konieczna, jako że świat w wymiarze ludzkich poczynań rządzi się swoimi prawami.

We właściwym odczytaniu skierowanego do Juliany i innych wdów wezwania do odkrycia prawdziwego piękna boskiego oblubieńca należy zwrócić uwagę na szerszy kontekst tej wypowiedzi, która w *De bono viduitatis* stanowi samo centrum rozważań chrystologiczno-soteriologicznych. Chrześcijaństwo dla Augustyna, jak zauważa Goulven Madec, nie jest tylko religią księgi, ale religią, której objawione święte słowa odsyłają do życia, zakorzenione są w historii zbawienia ze swym centrum w Jezusie Chrystusie⁵⁵. Zaledwie kilka razy w swoich dziełach, tak jak w tej części traktatu (19, 23), Augustyn zestawia ze sobą w całości lub tylko w niektórych elementach słowa psalmu: „Tyś najpiękniejszy z synów ludzkich, wdzięk rozlał się na twoich wargach” (Ps 44,3) ze słowami proroka

Boga i drogi człowieka, red. Z. Machnikowski, Tczew – Pelplin 1998, s. 155-174; A. Eckmann, *Święty Augustyn, wirtuoz języka i stylu (Epistola 150)*, VoxP 20-23 (1991-1992) s. 451-462.

⁵¹ Augustinus, *De bono viduitatis* 19, 23, tł. Gacia, s. 213. Zob. Dunn, *The Elements of Ascetical Widowhood*, s. 251; Ziółkowska, *Wskazania św. Augustyna dla wdów*, s. 122.

⁵² Por. Augustinus, *De bono viduitatis* 16, 20. Zob. Ziółkowska, *Wskazania św. Augustyna dla wdów*, s. 122.

⁵³ Por. Augustinus, *De bono viduitatis* 19, 23; *Ep.* 130, 2.3.

⁵⁴ Por. M.T. Clark, *Mondo, Agostino. Dizionario Enciclopedico*, red. A.D. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 964.

⁵⁵ Por. G. Madec, *La patria e la via. Cristo nella vita e nel pensiero di Sant'Agostino*, Roma 1993, s. 114.

Izajasza o cierpiącym Słudze Pańskim: „[...] a nie było w Nim wdzięku ani piękna, lecz twarz Jego była znękana i zeszpecona jego postać” (Iz 53,3)⁵⁶. Aby wyjaśnić pozorną sprzeczność biblijnych tekstów, którą Augustyn stanowczo wyklucza, należy przywołać – stosowane przez niego w ramach podtrzymania i obrony pronicejskiej chrystologii, a także w innych kontekstach – rozróżnienie Chrystusa w dwu formach: *in forma servi* oraz *in forma Dei*, które bierze początek z Flp 2,6-7⁵⁷. Ten, który *in forma Dei* jest Słowem Boga, zstąpił z nieba i uniżył się, przyjmując na siebie brzydotę ludzką. Jezus w swej boskiej naturze (*in forma Dei*) jest piękny zawsze, także na krzyżu, czego jednak nie widzieli ci, którzy patrzyli tylko na ludzkie cierpienie. Zdeformowanie i brzydota Chrystusa nie odstraszają jednak od Niego wszystkich, a zwłaszcza tych, którzy Go naprawdę miłują. W cierpieniu Jezusa kryje się piękno miłości, która przemawia najbardziej poprzez Jego ukrzyżowane ciało i przebity bok. Łaska, jaka płynie ze zwycięstwa Chrystusa nad śmiercią, niesie ludzkości wyzwolenie, ale i odradza w niej piękno. To piękno, zauważa Augustyn, ma swoją cenę, a jest nią oszpecenie, deformacja Odkupiciela *in forma servi*⁵⁸. Jezus dla wszystkich, a zwłaszcza dla postępujących we wdowiej wstrzeźliwości, ma być „drogą i prawdą, i życiem” (J 14,6). Bardzo wyraźnie Augustyn mówi o upodobnieniu się wdowy do Chrystusa i określa ją jako Chrystusową (*vidua Christi*)⁵⁹. Jako Jego oblubienica ma nie tylko do Niego biec, ale biec drogą, którą jest On sam, podobać się Mu, ale z Jego pomocą bez oszukańczej obłudy, żyć w Nim, tzn. z Nim, w Jego obecności, ale i wszystko czerpać z Niego⁶⁰.

Pierwszoplanowym obiektywem stanu wdowiego poświęconego Bogu jest doskonała miłość Chrystusa. Taka miłość, jako odpowiedź na otrzymaną miłość, winna serce wdów wypełniać bez reszty: „Pełnią prawdziwego uczucia i nieskałaną czystością umiłowcie to, że taki was Oblubieniec miłuje”⁶¹. I choć miłości do Chrystusa nie mierzy się stopniem uczucia, to

⁵⁶ Augustinus, *De bono viduitatis* 19, 23, tł. Gacia, s. 213. Zob. Grossi, *La vedova nella Chiesa antica*, s. 290; Turzyński, *Piękno w teologii świętego Augustyna*, s. 362-366; Ziółkowska, *Wskazania św. Augustyna dla wdów*, s. 122.

⁵⁷ Por. P. Irizar, *Augustine's non-polemical Reading of Philipians 2.6-7*, „Humanitas Hodie” 1/2 (2018) s. 98.

⁵⁸ Por. Augustinus, *De bono viduitatis* 19, 23. Zob. Turzyński, *Piękno w teologii świętego Augustyna*, s. 370; Ziółkowska, *Wskazania św. Augustyna dla wdów*, s. 123.

⁵⁹ Por. Augustinus, *Ep.* 130, 16.30.

⁶⁰ Por. Augustinus, *De bono viduitatis* 19, 23. Zob. Ziółkowska, *Wskazania św. Augustyna dla wdów*, s. 123.

⁶¹ Augustinus, *De bono viduitatis* 19, 23, tł. Gacia, s. 214.

jednak i uczucia mają udział w wyrażeniu czystej miłości oblubieńczej, jako że Chrystus chce mieć swoje oblubienice całe dla siebie.

5. Piękno jedynej oblubienicy – Kościoła

Obrazem, który w kontekście stanu wdowiego poświęconego Bogu i dziewictwa pozwala doskonale biskupowi Hippony mówić o Kościele, o jego wewnętrznej naturze, jest obraz nieskalanej oblubienicy niepokalanego Baranka, którą Chrystus, umiłowałszy do końca i wydawszy za nią samego siebie, złączył ze sobą węzłem nierozzerwalnym i na wieki obdarzył dobrami mesjańskimi. Słowami, do których odwołuje się Hipponczyk w *De bono viduitatis*, są, podobnie jak na innych miejscach, słowa psalmu: „Król pragnie twojej piękności” (Ps 44,12). W ten sposób Kościół zostaje ujęty jako oblubienica, królowa, umiłowana króla.

Kościół dla Augustyna to także *Corpus Christi* i nawet jeśli w analizowanych dziełach nie prezentuje on szerzej swojej nauki ani o Ciele Chrystusa, ani o *Christus totus*, czyli o Głowie i ciele tworzących integralną całość i nierozzerwalną jedność⁶², to jednak nauka ta jest wyraźnie obecna. Najpierw Augustyn dostrzega wyższość dobra wstrzemięźliwości wdowiej nad dobrem małżeństwa, co jednak nie oznacza, że „katolicka wdowa jest kimś więcej niż członkiem Chrystusa; owszem, ma ona pośród członków Chrystusa miejsce bardziej godne niż kobieta zamężna”⁶³. Chwaląc piękno czystości zaś, dodaje: „Teraz więc chcecie prawdziwie podobać się temu Królowi, który zapragnął piękna jedynej Oblubienicy (por. Ps 44,12; 1Kor 12,17), której wy jesteście członkami”⁶⁴. Bycie członkiem oblubienicy, a więc stanowienie jedno z Chrystusem poprzez prawdę o *Christus totus*, oznacza dla człowieka ochrzczonego wielką godność, ale i zadanie odkrywania swej prawdziwej tożsamości w Jezusie, osiągnięcie prawdziwej komunii z Nim.

W Kościele źródłem jedności jest Duch Święty. Juliana należy do tych kobiet, którym Bóg w obfitości udzielił swojego Ducha, a serce napełnił miłością (por. Rz 5,5)⁶⁵. Augustyn do wszystkich trzech kobiet mówi o życiu w Kościele w jednym duchu: „Wszystkie więc razem, zgodnie, przez

⁶² Por. Turzyński, *Piękno w teologii świętego Augustyna*, s. 373-381.

⁶³ Augustinus, *De bono viduitatis* 3, 4, tł. Gacia, s. 189.

⁶⁴ Augustinus, *De bono viduitatis* 19, 24, tł. Gacia, s. 215. Por. Piccolomini, *Introduzione*, s. 59; Swoboda, *Nauka o świętym dziewictwie w pismach św. Augustyna*, s. 107.

⁶⁵ Por. Augustinus, *De bono viduitatis* 16, 20.

swoje obyczaje chciejcie podobać się jednemu Oblubieńcowi jedynej Oblubienicy, w której ciele w jednym duchu żyjecie”⁶⁶. To Duch Święty jest dla człowieka źródłem jedności z Bogiem i jedności z innymi ludźmi i nawet jeśli Augustyn zdaje się mieć bardziej na uwadze jedność w duchowym pięknie, a szczególnie w pięknie czystości, to jednak bez Ducha Świętego i bez Jego darów nie ma w Kościele życia (por. 1Kor 12). Dzięki Duchowi Świętemu chrześcijańska wdowa otrzymuje także dar kontemplacji spraw Bożych, ale nie w taki sposób, jakby nie było już miejsca dla jej przeszłości, dla relacji z mężem ukonstytuowanej w Chrystusie na wieki⁶⁷.

6. Piękno czystości (*pulchritudo castitatis*)

Piękno oblubienicy, którego pragnie król w odniesieniu do dziewic i naznaczonych ślubem świętych wdów, wyraża się w tej szczególnej formie piękna duchowego, jaką jest czystość. Biskup Hippony wtedy zwłaszcza, gdy mówi o pięknie duchowym, chętniej posługuje się pojęciem czystości niż wstrzeźliwości, które traktuje synonimicznie i używa zamiennie⁶⁸. Niewątpliwie Augustyn przynależy do wybitnych piewców piękna czystości, które sam odnalazł, co znajduje potwierdzenie także we wskazaniach do Juliany oraz jej córki i teściowej. W odniesieniu do pierwszych dwóch powie: „Znalazłyście jednak, matko i córko, Tego, któremu razem winne jesteście się podobać poprzez piękno czystości, dla Niego pogardziłyście małżeństwem – ona zupełnie, a ty drugim”⁶⁹. Czystość jest szczególnym znakiem królestwa Bożego. Aby ją dobrze rozumieć i owocnie praktykować, Augustyn wpisuje ją w miłość oblubieńczą do Chrystusa. Zrezygnowanie z dobra małżeństwa związane jest z wyborem jeszcze większego, jakim jest całkowite oddanie się Panu i gotowość na spotkanie z Nim jako przychodzącym oblubieńcem. Miłość oblubieńcza do Chrystusa realizowana przez każdego człowieka z osobna jest zarazem miłością wspólnotową. Augustyn powie wyraźnie: „Razem przyłgnijcie do Niego – ona przez dziewiczą czystość, ty przez wstrzeźliwość wdowią,

⁶⁶ Augustinus, *De bono viduitatis* 19, 24, tł. Gacia, s. 215-216. Zob. Piccolomini, *Introduzione*, s. 60.

⁶⁷ Por. Doull, *A Contemporary Assessment Of St. Augustine's On „The Good Of Widowhood”*, s. 48.

⁶⁸ Por. Augustinus, *De bono viduitatis* 17, 21.

⁶⁹ Augustinus, *De bono viduitatis* 19, 24, tł. Gacia, s. 214. Por. Grossi, *La vedova nella Chiesa antica*, s. 290.

obie poprzez duchowe piękno⁷⁰. Zwrócenie uwagi na piękno duchowe, na duszę nie jest w niczym przypadkowe, gdy uwzględni się zwłaszcza fakt, że dla Augustyna czystość jest cnotą, a wszystkie cnoty, które uwidaczniają się poprzez ciało, znajdują się w duszy⁷¹. Prowadzona przez biskupa Hippony polemika z Julianem z Eklanum doprowadzi go do uznania czystości jako właściwości duszy, a dziewictwa jako właściwości ciała⁷².

Biskup Hippony, dodając Julianie zapału do wzrastania w duchowym pięknie, zwraca uwagę na dwie ważne jego cechy: „Podczas gdy miłość powiększa świeżość tego piękna, sędziwy wiek nie powoduje na nim zmarszczki⁷³. Miłość jest istotą oblubieńczego związku z Chrystusem i to ona sprawia, że nawet czas nie jest w stanie go zniekształcić. W ten sposób również i piękno duchowe, jeśli jest ciągle „rozszerzane”, ożywiane i dynamizowane przez miłość nie ma na sobie śladów czasu⁷⁴. Miłość jest także wzajemną powinnością wdów wobec siebie⁷⁵.

Przeciwieństwem czystości jest nieczystość, a że z istnienia tej pokusy również Augustyn zdawał sobie doskonale sprawę, stąd swoim adresatom nie szczędzi przemyślanych uwag i dobrych rad. W pierwszej kolejności uświadamia im wartość skarbu, który jest do ich całkowitej dyspozycji, jakim jest „święta staruszka” – ich babcia i teściowa⁷⁶. Godnym pochwały dobrem sędziwej Proby jest nie tylko danie życia synowi i zarazem mężowi Juliany, ale i „zrodzenie” w starości, zwłaszcza przez modlitwę, serca Demetriady⁷⁷. Bardzo ważne w życiu kobiet niezamężnych, które ślubowały już lub chcą ślubować czystość, jest oddalenie nadziei na rozkosz płynącą z cielesnej pożądliwości. O ile na wielu miejscach Augustyn będzie uwydatniał rozliczne walory nadziei chrześcijańskiej, a co za tym idzie, dostrzegał jej wielką rolę także w życiu wdowy⁷⁸, to jednak w stosunku do jakiegokolwiek formy podtrzymywania

⁷⁰ Augustinus, *De bono viduitatis* 19, 24, tł. Gacia, s. 215.

⁷¹ Por. Augustinus, *De ordine* I 8, 24. Zob. A. Swoboda, *Nauka o świętym dziewictwie w pismach św. Augustyna*, s. 102; Turzyński, *Piękno w teologii świętego Augustyna*, s. 362-263.

⁷² Por. Augustinus, *Contra Julianum* IV 8, 48. Zob. A. Eckmann, *Julian z Eklanum*, EK VIII 239; Swoboda, *Nauka o świętym dziewictwie*, s. 104.

⁷³ Augustinus, *De bono viduitatis* 19, 24, tł. Gacia, s. 215.

⁷⁴ Por. Piccolomini, *Introduzione*, s. 50.

⁷⁵ Por. Augustinus, *Ep.* 130, 16.31.

⁷⁶ Por. Augustinus, *De bono viduitatis* 19, 24.

⁷⁷ Por. Augustinus, *De bono viduitatis* 19, 24.

⁷⁸ Por. Augustinus, *De bono viduitatis* 10, 13; 14, 18. Zob. Piccolomini, *Introduzione*, s. 59.

rozkoszy cielesnej powie zdecydowanie: „łatwiej jest okiełznać tę żądzę, której nie rozpała żadne oczekiwanie”⁷⁹. W życiu wdowy, która zobowiązała się do trwania w świętej czystości, zrezygnowanie z rozkoszy płynącej z cielesnego pożycia z mężczyzną nie oznacza, że można ją zastąpić inną rozkoszą cielesną. W zaznaczeniu możliwości takiego nieszczęścia Augustyn odwołuje się do św. Pawła i konkluduje: „za życia umarła ta wdowa, «która żyje w rozkoszach» (1Tm 5,6)”⁸⁰. Zaraz też dodaje, że innym zagrożeniem dla tych, którzy powściągają pożądanie rozkoszy, jest, zajmująca jego miejsce, chciwość bogactwa⁸¹.

W całościowym ujęciu piękna czystości bardzo wyraźnie należy podkreślić, co uczynił już Vittorino Grosii w odniesieniu do wskazania św. Augustyna skierowanych do zakonnika (*famulus servus Dei*)⁸², że również wdowa, co potwierdzają wskazania do świątobliwej służebnicy Bożej (*religiosa famula Dei*) Juliany, jest nie tylko pogromczynią ciała, ale i miłośniczką duchowego piękna.

7. Rozkosze duchowe (*deliciae spirituales*)

W związku z przyznaniem niekwestionowanego priorytetu czystości w życiu osób niezamężnych, biskup Hippony rozwija szeroko problematykę rozkoszy duchowych, które w ich doczesnej wędrówce winny być najważniejsze⁸³. Jest dziesięć punktów, tak jak „dekalog”, jak zauważa Remo Piccolomini, które Augustyn powierza wdowom konsekrowanym, aby były zawsze radosne ze swojego poświęcenia się Bogu⁸⁴. Te dziesięć kolumn stanowi czytanie (*lectio*), modlitwa (*oratio*), śpiewanie psalmów (*psalmus*), dobre myśli (*bona cogitatio*), spełnianie dobrych uczynków (*bonorum operum frequentatio*), nadzieja na przyszłe życie (*spes futuri saeculi*), wzniesienie serca ku górze (*cor sursum*), wdzięczność (*gratiarum actio*), pobożne uży-

⁷⁹ Augustinus, *De bono viduitatis* 20, 25, tł. Gacia, s. 217.

⁸⁰ Augustinus, *De bono viduitatis* 21, 26, tł. Gacia, s. 217. Por. Augustinus, *Ep.* 130, 3.7.

⁸¹ Por. Augustinus, *De bono viduitatis* 21, 26. Zob. Dunn, *The Elements of Ascetical Widowhood*, s. 252; Ziółkowska, *Wskazania św. Augustyna dla wdów*, s. 123.

⁸² Por. V. Grossi, *Storia della Spiritualità*, t. 3b: *La spiritualità dei Padri latini*, Roma 2002, s. 183.

⁸³ Por. Augustinus, *Epistula* 130, 3.7. Zob. Dunn, *The Elements of Ascetical Widowhood*, s. 255; Swoboda, *Nauka o świętym dziewictwie*, s. 103; Ziółkowska, *Wskazania św. Augustyna dla wdów*, s. 123.

⁸⁴ Por. Piccolomini, *Introduzione*, s. 51.

wanie rzeczy (*pius usus rerum*) oraz posty i czuwania (*ieiunia et vigiliae*)⁸⁵. Chcąc choćby tylko pokrótce scharakteryzować każdy z tych filarów, należy zauważyć, że pozostają one ze sobą w ścisłym związku, dopełniają się wzajemnie i nawzajem podtrzymują. Lektura Pisma Świętego jest przyjęciem słowa pochodzącego od samego Boga, który kochając człowieka, nie szczędzi mu wskazań i prowadzi przez życie⁸⁶. Biskup Hippony zaleca wdowom modlitwę, a zwłaszcza modlitwę Ojcze nasz, ponieważ zawierają się w niej wszystkie słowa modlitw Starego Testamentu⁸⁷. Hipponczyk pozostawał pod szczególnym urokiem śpiewów wykonywanych w kościele, nie powinno więc dziwić, że śpiewanie, w tym także psalmów, zalecał nawet w czasie pracy. Są jednak też pieśni, które mogą śpiewać np. tylko dziewice⁸⁸. Ponieważ myśli są trochę jak nieokiełznane konie, które raz schwytane znowu uciekają tu i tam, jak zauważy Augustyn w jednym z listów⁸⁹, stąd zwłaszcza te dobre trzeba pielęgnować poprzez wytrwałą medytację. Dobre uczynki są zadaniem każdego chrześcijanina, a tym bardziej wdów, które podporządkowały w swym życiu wszystko Bogu, aby służyć Mu w bliźnich. Ma wiele racji św. Paweł, który mówi, że jesteśmy zbawieni w nadziei (por. Rz 8,24-25), gdyż oznacza to zdaniem Augustyna, że jeszcze nie posiadamy go w pełni, ale oczekujemy z wytrwałością, licząc na łaskę Pana i nie szczędząc codziennych wysiłków⁹⁰. O wspomnianym wznoszeniu serca ku górze mówi Augustyn szerzej w komentarzu do Ps 103, gdzie zabierając głos na temat zamieszkiwania Chrystusa przez miłość w sercach (por. Ef 3,14-19), nawiązuje do krzyża Jezusa i wzniesione serce identyfikuje z wysokością krzyża, a następnie dodaje: „Na tym właśnie polega wysokość, by nie szukać nagrody tutaj, ale w górze”⁹¹. Juliana, o czym przypomina Augustyn,

⁸⁵ Por. Augustinus, *De bono viduitatis* 16, 20; 21, 26. Zob. B. Częsz, *Różnorodne formy powołania chrześcijańskiego w refleksji ojców Kościoła*, s. 11; Dunn, *The Elements of Ascetical Widowhood*, s. 255; Piccolomini, *Introduzione*, s. 52-65; Ziółkowska, *Wskazania św. Augustyna dla wdów*, s. 123.

⁸⁶ Por. Augustinus, *De bono viduitatis* 1, 2. Zob. Ziółkowska, *Wskazania św. Augustyna dla wdów*, s. 124.

⁸⁷ Por. Augustinus, *Ep.* 130, 12.22.

⁸⁸ Por. Augustinus, *De bono viduitatis* 19, 24. Zob. Ziółkowska, *Wskazania św. Augustyna dla wdów*, s. 124.

⁸⁹ Por. Augustinus, *Ep.* 10, 1. Zob. Ziółkowska, *Wskazania św. Augustyna dla wdów*, s. 124.

⁹⁰ Por. Augustinus, *De bono viduitatis* 22, 27. Zob. Piccolomini, *Introduzione*, s. 59-60; Ziółkowska, *Wskazania św. Augustyna dla wdów*, s. 125.

⁹¹ Augustinus, *Enarratio in Psalmum* 103 (1), 14, tł. J. Sulowski, s. 19. Por. Piccolomini, *Introduzione*, s. 60-61; Ziółkowska, *Wskazania św. Augustyna dla wdów*, s. 125.

ma wiele motywów, aby trwać w swoim dziękczynieniu przed Bogiem, a im bardziej będzie wdzięczna, tym bardziej również szczęśliwa⁹². Wśród niebezpieczeństw, przed którymi Augustyn przestrzega wdowy, znajduje się żądza bogactw i takie ich używanie, które nie przynosi radości duchowych⁹³. Ostatnim filarem duchowego piękna jest praktykowanie umartwienia poprzez posty i czuwania, które choć często wydają się być uciążliwe, to jednak w zamian dają dużo radości duchowej⁹⁴.

W kończących dzieło wezwaniach zarówno do troski o dobre imię, jak i rozpowszechniania ideału życia poświęconego w pełni Bogu, choć Augustyn nie mówi bezpośrednio o pięknie duchowym, to jednak jego obecność jest domyślna i ma przy tym wymiar praktyczny, gdyż kryje się w zadaniu inspirowania i pociągania innych⁹⁵.

8. Zakończenie

W rozwoju chrześcijańskiej pobożności kobiecej w epoce późnorzymskiej ważny *locus* przypada wdowieństwu poświęconemu Bogu. Św. Augustyn podobnie jak przed nim św. Ambroży przyczynił się znacznie do utrwalenia praktyki dożywotniej wstrzemięźliwości wdów, dedykując im oprócz pouczeń (*doctrina*) także liczne zachęty (*exhortatio*) w ramach prowadzonej z nimi korespondencji. Proba i Juliana z arystokratycznego rzymskiego rodu senatorskiego Anicjuszów (*gens Anicii*) są tego dobitnym przykładem.

Wdowy, które złożyły przyrzeczenie życia we wstrzemięźliwości tak jak fiołki (*violae viduarum*) w ogrodzie, nie kryją w sobie całego jego piękna, ale zawierają w sobie piękno swej niepowtarzalności, które św. Augustyn, jak w przypadku stanu wdowieństwa, wydobywa i harmonizuje z innymi stanami. Święte wdowieństwo, które ślubuje się Bogu, jest najpierw przyjęciem Bożego daru wstrzemięźliwości, a następnie umiłowaniem jej całym sercem. Augustyn, co potwierdza nawiązanie do

⁹² Por. Augustinus, *De bono viduitatis* 16, 20. Zob. Grossi, *La vedova nella Chiesa antica*, s. 289; Piccolomini, *Introduzione*, s. 61-62; Ziółkowska, *Wskazania św. Augustyna dla wdów*, s. 125.

⁹³ Por. Augustinus, *De bono viduitatis* 21, 26. Zob. Piccolomini, *Introduzione*, s. 62-64.

⁹⁴ Por. Augustinus, *De bono viduitatis* 21, 26; Augustinus, *Ep.* 130, 16.31. Zob. Piccolomini, *Introduzione*, s. 64-65. Ziółkowska, *Wskazania św. Augustyna dla wdów*, s. 126.

⁹⁵ Por. Augustinus, *De bono viduitatis* 23, 28. Zob. Grossi, *La vedova nella Chiesa antica*, s. 290; Ziółkowska, *Wskazania św. Augustyna dla wdów*, s. 127.

prowadzonych wówczas sporów doktrynalnych, kładzie duży nacisk na uświadomienie sobie przez wdowę, że została obdarowana, a to powinno skłaniać ją do ciągłej wdzięczności wobec dawcy, a nie do zarozumiałości (por. 1Kor 4,7). Czystość albo wstrzeźliwość jest darem Bożym, ale i cnotą, która przez ciało działa w duszy, a której bardziej jeszcze niż zachęty pomagają modlitwy. Prymat Boga w niczym nie przekreśla autonomii człowieka i jego współpracy z łaską.

Nauka biskupa Hippony o pięknie duchowym (*pulchritudo spiritalis*) wdów poświęconych Bogu stanowi ważną część jego oryginalnej nauki o człowieku duchowym (*homo spiritalis*), która na przełomie IV i V wieku na Zachodzie była odpowiedzią na toczącą się wówczas debatę na temat tożsamości chrześcijańskiej wiary i wynikającego z niej życia. Hipponczyk zdawał sobie doskonale sprawę z tego, że dla życia wdów, które ślubowały Bogu wstrzeźliwość, ważne są nie tylko wskazania, w jaki sposób poskromić ciało, ale jeszcze ważniejsze jest doprowadzenie je do pokochania wstrzeźliwości celem przypodobania się Panu. Stąd to właśnie mądry pasterz Kościoła w Hipponie prowadzi wdowy do samego źródła ich piękna, które kryje się w zeszczeniu Odkupiciela, w Jego cierpieniu na krzyżu, w całkowitym ofiarowaniu umęczonego ciała dla dobra i zbawienia wszystkich. Wdowy tak naprawdę nie mają naśladować Chrystusa w cierpieniu, choć niewątpliwie panowanie nad cielesną pożądliwością związane jest też z wieloma ofiarami, ale mają podobać się jednemu oblubieńcowi, ciesząc się pośród członków Jego jedynej oblubienicy miejscem bardziej godnym niż kobiety zamężne. Najważniejszym sposobem przypodobania się oblubieńcowi jest tak w przypadku wdów konsekrowanych, jak i dziewic ich duchowe piękno, którego świeżość powiększa miłość, a upływ lat nie przysłania zmarszczkami. Oryginalnym wkładem traktatu do wdów biskupa Hippony jest także dowartościowanie rozkoszy duchowych, które w życiu wdowy winny zająć miejsce rozkoszy cielesnych.

Duchowe piękno wdowieństwa ślubowanego Bogu na podstawie *De bono viduitatis* i *Epistula* 130 św. Augustyna

(streszczenie)

Oryginalnym wkładem biskupa Hippony w formację wdów jest nauka o pięknie duchowym, wewnętrznym (*pulchritudo spiritalis*). Została ona doskonale zharmonizowana z innymi wskazaniami adresowanymi do nich zwłaszcza w *De bono viduitatis* oraz *Epistula* 130 i jest częścią o wiele szerszej koncepcji człowieka duchowego (*homo spiritalis*), którą po 411 roku Hipponczyk rozwija w kontekście antypelagiańskim. Choć wstrzeź-

liwość wdowia jest darem Bożym i skłania do wdzięczności, to jednak nie zwalnia z trudu podobania się oblubieńcowi. Ponieważ wielki pasterz Kościoła w Hipponie zdawał sobie doskonale sprawę, że o wstrzemięźliwości powinien uczyć tak, aby pokochały ją same wdowy, dlatego też mówi o niej i o całym poświęconym Bogu wdowieństwie w kategoriach piękna i rozkoszy duchowych. W ten sposób krok po kroku z niezrównaną swadą i znanstwem kreśli najdrobniejsze elementy duchowego piękna *violae viduarum*.

Słowa kluczowe: Św. Augustyn; *De bono viduitatis*; *Epistula* 130; duchowe piękno; wdowy

The Spiritual Beauty of the Widowhood Vowed to God on the Basis of St. Augustine's „De bono viduitatis” and „Epistula 130”

(summary)

The original contribution of the Bishop of Hippo to the formation of widows is the study of spiritual, internal beauty (*pulchritudo spiritalis*). It was perfectly harmonized with other indications addressed to them, especially in *De bono viduitatis* and *Epistula* 130, and is part of a much wider concept of the spiritual man (*homo spiritualis*), which after 411 the Hipponese develops in an anti-Pelagian context. Although the widow's abstinence is a gift from God and prompts her to be grateful, it does not absolve her from the trouble of pleasing her Bridegroom. Since the great shepherd of the Church of Hippo was well aware that he should teach continence so that widows themselves would love it, he speaks of it and of all God-consecrated widowhood in terms of beauty and spiritual bliss. Yes, step by step, with unparalleled eloquence and skill, it traces the smallest elements of the spiritual beauty of *violae viduarum*.

Keywords: St. Augustine; *De bono viduitatis*; *Epistula* 130; spiritual beauty; widows

Bibliografia

Źródła

Augustinus, *Contra Iulianum libri sex*, NBA 18, s. 436-981.

Augustinus, *De bono viduitatis*, NBA 7/1, s. 10-63, tł. T. Gacia, Św. Augustyn, *O doskonałym wdowieństwie (De bono viduitatis)*, w: *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, red. A. Eckmann, Lublin 2003, s. 183-222.

Augustinus, *De ordine libri duo*, NBA 3/1, s. 248-359.

Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 86-120, NBA 27/2, s. 2-1459, tł. J. Sulowski, Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów* 103-123, PSP 41, Warszawa 1986.

Augustinus, *Epistulae*, CSEL 34/1, 34/2, 44, 57, ed. A. Goldbacher, Vindobonae 1895, 1898, 1904, 1911.

- Augustinus, *In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus decem*, NBA 24/2, s. 1636-1855, tł. W. Szoldrski – W. Kania, Święty Augustyn, *Homilie na Pierwszy List św. Jana*, PSP 15/2, Warszawa 1977, s. 381-502.
- Augustinus, *Sermo* 304, PL 38, 1395-1397.

Literatura

- Bardy G., *Święty Augustyn. Człowiek i dzieło*, tł. Z. Kobyłańska, Warszawa 1955.
- Brown P., *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, tł. I. Kania, Kraków 2006.
- Clark M.T., *Mondo*, w: *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, red. A.D. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 964-966.
- Częsz B., *Różnorodne formy powołania chrześcijańskiego w refleksji ojców Kościoła*, „Teologia Patrystyczna” 11 (2014) s. 7-11.
- Degórski B., *Wdowy w starożytności chrześcijańskiej i ich posługa w Kościele*, „Vox Patrum” 42-43 (2002) s. 303-318.
- Doull F.A., *A Contemporary Assessment Of St. Augustine's On „The Good Of Widowhood”*, „Animus” 6 (2001) s. 32-48.
- Dunn G.D., *The Christian Networks of the Aniciae: The Example of the Letter of Innocent I to Anicia Juliana*, „Revue des Études Augustiniennes” 55 (2009) s. 53-72.
- Dunn G.D., *The Elements of Ascetical Widowhood: Augustine's „De bono viduitatis” and „Epistula” 130*, w: *Prayer and Spirituality in the Early Church: The Spiritual Life*, red. W. Mayer – P. Allen – L. Cross, Brisbane 2006, s. 247-256.
- Eborowicz W., *Listy św. Augustyna obrazem jego duszy*, „Vox Patrum” 12-13 (1987) s. 125-136.
- Eckmann A., *Julian z Eklanum*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, Lublin 2000, k. 238-239.
- Eckmann A., *Sztuka wymowy w teorii i praktyce św. Augustyna*, w: *Słowo Boga i drogi człowieka*, red. Z. Machnikowski, Tczew – Pelplin 1998, s. 155-174.
- Eckmann A., *Święty Augustyn, wirtuoz języka i stylu (Epistola 150)*, „Vox Patrum” 20-23 (1991-1992) s. 451-462.
- Eckmann A., *Wprowadzenie. Święty Augustyn o małżeństwie i dziewictwie*, w: *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, red. A. Eckmann, Lublin 2003, s. 5-49.
- Epistulae*, w: *Augustinus-Lexikon*, t. 2, red. J. Divjak, ed. C. Mayer, Basel 1996-2002.
- Finotti G., *Maria donna della resurrezione. Riflessione sulla vedovanza della Madonna, vergine, sposa e Madre*, Roma 1998.
- Gacia T., *Aurelius Augustinus. „De bono viduitatis”. Okoliczności powstania, gatunek, styl*, w: *Orbis Antiquus. Studia filologiczne i patrystyczne*, red. N. Widok, Opole 1998, s. 21-27.
- Grossi V., *La vedova nella Chiesa antica: I trattati di Ambrogio e di Agostino*, „Lateranum” 84 (2018) s. 277-296.
- Grossi V., *Storia della Spiritualità*, t. 3b: *La spiritualità dei Padri latini*, Roma 2002.

- Hunter D.G., *Bono viduitatis, de*, w: *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, red. A.D. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 310-312.
- Irizar P., *Augustine's non-polemical Reading of Philippians 2.6-7*, „*Humanitas Hodie*” 1/2 (2018) s. 97-109.
- Laurence P., *Proba, Juliana et Démétrias. Le christianisme des femmes de la „gens Anicia” dans la première moitié du V^e siècle*, „*Revue des Études Augustiniennes*” 48 (2002) s. 131-163.
- Madec G., *La patria e la via. Cristo nella vita e nel pensiero di Sant'Agostino*, Roma 1993.
- Piccolomini R., *Introduzione*, w: Sant'Agostino, *La dignità dello stato vedovile*, Roma 1993, s. 7-69.
- Sciuto I., *Belezza*, w: *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, red. A.D. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 287-291.
- Swoboda A., *Nauka o świętym dziewictwie w pismach św. Augustyna*, „*Poznańskie Studia Teologiczne*” 20 (2006) s. 99-116.
- Tavola delle „Epistulae”*, w: *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, red. A.D. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 68-73.
- Trapè A., *Sant'Agostino uomo e maestro di pregheira. Testi scelti*, Collanna Studi Agostiniani 5, Roma 1995.
- Turzyński P., *Piękno w teologii świętego Augustyna. Próba systematyzacji augustyńskiej estetyki teologicznej*, Radom 2013.
- Turzyński P., *Zasada wewnętrzności w myśli świętego Augustyna*, „*Vox Patrum*” 75 (2020) s. 485-506.
- Ziółkowska M., *Wskazania św. Augustyna dla wdów*, „*Teologia Patrystyczna*” 11 (2014) s. 119-130.
- Zumkeller A., *Bono uiduitatis (De-)*, w: *Augustinus-Lexikon*, ed. C. Mayer, t. 1, Basel – Stuttgart – Würzburg 1986-1994, s. 666-671.

Michał Konieczko, ks. Andrzej Uciecha¹

The Basis of John Chrysostom's Teaching on Widowhood

1. The ideal widow

The example of the biblical widow is mentioned quite often by the Church Fathers. Many of them subject the state of a widow to a detailed analysis, focusing mostly on aspects such as poverty, loneliness, or a huge dependence on other people. However, the interest in widows' lives as such is somewhat lesser. It is true that among the Fathers of the Church there are comparisons made between the life of a widow and that of a virgin, or of a woman with a living spouse. Nevertheless, analyses of a widow's life as such, without making greater reference to other states of life, are rare among the Fathers. The situation changed however, when widows began to form associations. For instance, they created their own "formation" known as *ordo viduarum*², which gradually began to grow in importance.

¹ Dr Michał Konieczko, PhD in ecclesiastical sciences at Pontificio Istituto Orientale of the Gregorian University in Rome; e-mail: michael.konieczko@gmail.com; ORCID: 0000-0001-9327-0883. Prof. Andrzej Uciecha, associate professor at the Department of Patristic Theology and Church History of the Institute of Theological Sciences at the University of Silesia, Katowice, Poland; e-mail: andrzej.uciecha@us.edu.pl; ORCID: 0000-0003-2507-8544.

² The intentions to join this specific "order of widows" were not always genuine. In the case of some women, the decision was motivated by an opportunity to free themselves from domination of men. Entering the order allowed them to avoid tyranny from a second husband after remarrying. Some Church Fathers were aware of this, see Hieronymus, *Epistula* 22, 16, PL 22, 403-404, Johannes Chrysostomus, *De non iterando coniugio*, ed. B. Grillet – G.H. Ettlinger, SCh 138, Paris 1968, p. 176, 188; Ch. Methuen, *The "Virgin Widow": A Problematic Social Role for the Early Church?*, HTR 90/3 (1997) p. 298; J.M. Bassler, *The Widow's Tale: a Fresh Look at 1 Tim 5:3-16*, JBL 103/1 (1984) p. 29-32.

John Chrysostom is one of the Church Fathers who took a sincere interest in all struggles present in the lives of widows. Moreover, he not only described their calling but carefully analysed the theological sources of widowhood. The greatness of his legacy dedicated to widows is impressive, as well as his pastoral devotion to them, which made him unique among the Church Fathers. He may boldly be called the widow's chaplain and there are several reasons for this.

The first reason comes from his personal experience. John became a half-orphan shortly after his father's death, so he grew up in the shadow of widowhood. One of the fragments of his work *De sacerdotio*³ contains a statement of his mother Anthousa about widowhood. She enumerates all the hardships of widowhood from top to bottom and in her opinion "the horrors of widowhood"⁴ are a curse rather than a blessing. Hence, young John had an excellent opportunity to observe and experience widowhood at first hand. Nevertheless he formed his own opinion on this, differing significantly from the one of his mother, and he did so quite early.

The second reason comes from his devotion to monastic life. John began a celibate life in a semi-communal way of monasticism. The solitary life he undertook later did not last long, however. According to Kelly he most likely severely damaged his health due to his self-mortifications, which probably led to rushes of blood to his head, stomach problems, sensitivity to cold and insomnia⁵. As a result young John had to withdraw from the monastic life. Yet this early period of life defined him. As Kelly also clearly states, "he not only remained a monk at heart [...] but continued to practice his routine of monastic austerities"⁶. Therefore an attentive reader of Chrysostom has to keep in mind that all of John's later statements on widowhood will have a monastic background more or less visible. Ignoring this factor in any way could lead to many misrepresentations. His years of monastic life shaped his understanding of humanity, his perception of the Holy Scriptures (especially of St. Paul's writings),

³ See Johannes Chrysostomus, *De sacerdotio* I 2, 37-41, ed. A.M. Malingrey, SCH 272, Paris 1980, p. 66.

⁴ Johannes Chrysostomus, *De sacerdotio* I 2, tr. W.R.W. Stephens, *Treatise Concerning the Christian Priesthood*, Nicene and Post-Nicene Fathers 1/9, ed. Ph. Schaff, Buffalo 1889, p. 34.

⁵ See J.N.D. Kelly, *Golden Mouth. The Story of John Chrysostom – Ascetic, Preacher, Bishop*, Ithaca 1995, p. 32.

⁶ Kelly, *Golden Mouth*. p. 35.

his attitude towards others and his pastoral care, with no exception towards widows.

Chrysostom's attitude towards widows did not change after his priestly ordination. On the contrary, as a priest he noted that the Church of Antioch supported three thousand widows and virgins to whom he provided pastoral care⁷. He maintained friendly relations with some of them, as evidenced in his letters which have survived to our times. In some of these he wrote words of comfort to widows due to their loss. This particular testimony can be found in *Ad viduam iuniolem* where John tries to give hope to Therasius' widow, which he based on a solid Christian teaching. These words of consolation were written more than a year after the death of Therasius, so his wife⁸ received not only personal condolences, but also a deeply thought-out message.

In other letters, such as his correspondence with his friend Olympias, he gave a lot of instructions and advice on how to challenge the daily routine in a Christian way. Chrysostom was perfectly aware what kind of difficulties a widow may encounter. Olympias, as the leading deaconess of the cathedral in Constantinople, took all that information seriously. She could have been inspired by John's attitude and it was probably her, not John's mother, Anthousa, who was trying to be a living example of his ideas.

All these women (Chrysostom's mother, Anthousa, Therasius' wife, and Olympias) had much in common – they were young widows and had similar high social status. However, each one of them experienced their widowhood in a different way and none could meet all Chrysostom's criteria of the ideal widow. Anthousa's widowhood was an unwanted burden as she had never come to terms with her husband's death. She loved John's father Sekoundos⁹ deeply, as it is testified by Chrysostom him-

⁷ See Johannes Chrysostomus, *Homilia in Matthaicum* 66, 3, PG 58, 630. For John's actual engagement with widows and women in general at Antioch, see W. Mayer, *John Chrysostom and women revisited*, in: *Men and Women in the Early Christian Centuries*, ed. W. Mayer – I.J. Elmer, Early Christian Studies 18, Strathfield 2014, p. 211-225.

⁸ Unfortunately Chrysostom nowhere mentions her name, while the name of her husband (Θηράσιος) is mentioned twice. In *Ad viduam iuniolem* John gave a number of details about the personal life of Therasius and his wife, hence he must have known them quite well.

⁹ We know the name of John's father thanks to the testimony of historian Sokrates. It is most likely a Greek spelling of a Latin name. According to some scholars Chrysostom deliberately leaves no reference to him nor mentions his name. Perhaps Sekoundos was never baptized, but we can only speculate on this. See Kelly, *Golden Mouth*, p. 4.

self in *De sacerdotio*¹⁰, but she perceived widowhood in a very negative way¹¹. Therasius' widow had a similar perspective. She was happy in her marriage, and the death of Therasius was also a huge blow for her. As her sorrow continued over a year after Therasius' departure, she probably saw more negative than positive sides of her widowhood. Additionally, Chrysostom admonishes her in a subtle way saying that she is still in grief not only because of her husband's death but also because of her loss of wealth and position in the imperial society. Olympias, in turn, saw her widowhood mostly in a positive way. She interpreted her new state as a chance to lead life fully dedicated to the service of the Church. Therefore, Chrysostom in his correspondence with Olympias did not have to convince her to refrain from remarrying. Even Emperor Theodosius himself could not persuade her to marry his own relative¹². Yet despite Olympias's contempt for worldly things and the wealth, she still could not be Chrysostom's archetype of a Christian widow. Unfortunately, Olympias's marriage "does not seem to have been a happy one"¹³, therefore it is doubtful that the future unity with her departed husband in the afterlife was something she desired. Olympias was definitely trying to get closer to the Christian ideal but she does not meet Chrysostom's criteria of this ideal due to her relationship with her husband. Despite how insignificant this element might be, the future unity of spouses was vital for John. And as we shall see a little later, it was a cornerstone of his perception of widowhood.

¹⁰ Anthousa once said to her son that she had a great consolation in him because he was "a living image of him who had gone", see Johannes Chrysostomus, *De sacerdotio* I 2. No doubt Anthousa's marriage was a happy one, nevertheless, Chrysostom never mentioned the bond between his parents as the example of the ideal of true widowhood that he was trying to pursue.

¹¹ Anthousa objected to Chrysostom's plan to become a hermit together with his close friend Basil. Interestingly, she called his potential abandonment "a second widowhood (δευτέρῃ χηρείᾳ)". She asked her son "for one favour: do not plunge me into a second widowhood; nor revive the grief which is now laid to rest: wait for my death: it may be in a little while I shall depart" (Johannes Chrysostomus, *De sacerdotio* I 2, Stephens, p. 34).

¹² Cf. W.R.W. Stephens, *Introduction to the Letters to Olympias*, in: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Ser. 1, vol. 9, ed. Ph. Schaff, p. 287.

¹³ See Stephens, *Introduction to the Letters to Olympias*, p. 287.

2. St. Pauls' teaching

All of Chrysostom's personal arguments are important, but far more significant are those which come directly from Christian teachings. There is one key figure that cannot be omitted – Paul of Tarsus. John quotes him almost constantly, therefore while analysing the sources of widowhood in Chrysostom's perspective the references to St. Paul have to be scrutinized as well.

However, one who thinks that John follows St. Paul indiscriminately would be gravely mistaken. Chrysostom's presentation of the apostle's letters is not a precise commentary but often an interpretation¹⁴. Sometimes this interpretation is quite distant from the original meaning and results in an opposite understanding¹⁵.

Nevertheless, what St. Paul says is crucial for John¹⁶ and we can trace several motives for this. Firstly, Chrysostom perceives the embodiment of the ideal of Christian virginity in Paul. The apostle had lived in the desert before he preached; as one who never married¹⁷, he brought the Christian

¹⁴ Cf. B. Grillet, *Introduction*, in: *Jean Chrysostome: À une jeune veuve. Sur le mariage unique*, SCh 138, ed. B. Grillet – G.H. Ettliger, Paris 1968, p. 59-60.

¹⁵ For instance, in his teaching Paul distinguishes between the words that come from him and those that he has received from the Lord. But for John the apostle Paul is "the imitator of Christ" hence Christ is speaking through him even if he says otherwise. See Johannes Chrysostomus, *De virginitate* XIII 4, ed. H. Musurillo – B. Grillet, SCh 125, Paris 1966, p. 136, tr. S.R. Shore, *John Chrysostom: On virginity, Against remarriage*, New York 1983, p. 19.

¹⁶ For the key scholarship on how John uses Paul as a model, see M. Mitchell, *The Heavenly Trumpet: John Chrysostom and the Art of Pauline Interpretation*, "Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie" 40, Tübingen 2000; D. Rylaarsdam, *John Chrysostom on Divine Pedagogy: The Coherence of his Theology and Preaching*, Oxford Early Christian Studies, Oxford 2014; B. Edsall, *The Reception of Paul and Early Christian Initiation: History and Hermeneutics*, Cambridge 2019; A. Heiser, *Die Paulusinszenierung des Johannes Chrysostomus. Epitheta und ihre Vorgeschichte*, Studien und Texte zu Antike und Christentum 70, Tübingen 2012.

¹⁷ This idea, no matter how popular among post-Nicene Fathers, is nowadays considered at least doubtful. Some evidence suggest that St. Paul could have been married, but widowed at a relatively young age. Firstly, Paul never used the appellation *παρθένος* or *εὐνοῦχος* of himself, although he used them quite often in various contexts. Secondly, the verse 1Cor 7:8 where he suggests: "To the unmarried and the widows I say that it is well for them to remain unmarried as I am", was written during the *κοινή* period. In that time there was no special word in use for a man who lost his wife, hence some authors suggest that the word "unmarried" (*ἀγάμοις*) should be translated as "widowers". Thirdly, some scholars refer to the Pharisaic origin of Paul who as Gamaliel's disciple should have been married.

communities closer to the concept of virginity. All this makes him a true imitator of Christ (Παῦλος [...] ὁ τοῦ Χριστοῦ μιμητής)¹⁸. Chrysostom clearly needs Paul's as an example for further argumentation, so he refers to the apostle's words or life almost constantly.

The second motive comes from Paul's letters. John quotes them extensively without hesitation. He tries to mention all verses where the Apostle of Nations writes about widows and widowhood. This is Chrysostom's attempt to create specific argumentation on widowhood using Paul's teaching as a cornerstone. To achieve that, the Golden Mouth will follow most of St. Paul's advice in general, but he will also reconcile seemingly contradictory statements if necessary:

Paul did not forbid those who desired to remain as widows, rather they compelled him against his will to impose this rule upon them. If you wish to learn the will of Paul, hear what he says: "Given my preference, I should like you to be as I am" (1Cor 7:7), that is, continent (ἐν ἐγκρατείᾳ). Saint Paul would not have been inconsistent (οὐκ ἂν ἐμαχέσατο ἑαυτῷ) or been caught in so great a contradiction nor would he, who desired that all men be continent (ἐν ἐγκρατείᾳ), have forbidden women who wished to remain as widows¹⁹.

Finally, the oldest ante-Nicene textual evidences testify for his widowhood and not against it. For instance, Origen in his commentary on 1 Corinthians refers to the verse 1Cor 7:8-9 and indicates that Paul's state is the "secondary good" (δεύτερον καλόν) while the "first good" is when a person does not touch a woman. For more details see R.F. Collins, *Accompanied by a Believing Wife: Ministry and Celibacy in the Earliest Christian Communities*, Collegeville 2013, p. 113-128; K. Bailey, *Paul Through Mediterranean Eyes: Cultural Studies in 1 Corinthians*, Downers Grove 2011, p. 198-199; W.S. Orr – J.A. Walther, *1 Corinthians. A New Translation*, Garden City 1976, p. 205-206; E. Arens, *Was St. Paul Married.*, "Bible Today" 66 (1973) p. 1189; J. Jeremias, *Was Paulus Witwer?*, ZNW 25 (1926) p. 310; K.P. Donfried, *Paul's Jewish Matrix: The Scope and Nature of the Contributions*, in: *Paul's Jewish Matrix*, ed. T.G. Casey – J. Taylor, Roma 2011, p. 40-41; A. Pitta, *Paul, the Pharisee, and the Law*, in: *Paul's Jewish Matrix*, ed. T.G. Casey – J. Taylor, Roma 2011, p. 99-121; B.D. Chilton – J. Neusner, *Paul and Gamaliel*, in: *In Quest of the Historical Pharisees*, ed. J. Neusner – B.D. Chilton, Waco 2007, p. 208-223; E. Fascher, *1 Kor*, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 7/1, Berlin 1980, p. 183; H. Baltensweiler, *Die Ehe im Neuen Testament*, Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 52, Zurich 1967, p. 186.

¹⁸ Johannes Chrysostomus, *De virginitate* XIII 4, ed. H. Musurillo – B. Grillet, SCh 125, Paris 1966, p. 136.

¹⁹ Johannes Chrysostomus, *De non iterando coniugio* III, ed. B. Grillet – G.H. Ettinger, SCh 138, Paris 1968, p. 172, 174, tr. S.R. Shore, *John Chrysostom: On virginity, Against remarriage*, New York 1983, p. 134.

It should not surprise us that John tries to reconcile the teaching of St. Paul²⁰. In fact, the apostle does not mention anywhere continence (ἐγκράτεια) here nor does he wish it for all humanity. John, however, is “virgin-minded”, hence he perceives widowhood through the state of virginity. These two states would be regularly compared by him²¹. This explains the differences between Paul’s original thought and Chrysostom’s reflection on it. John simply had a specific idea in mind and often drew far-reaching conclusions. It is because he saw that many times widows “had lived more recklessly and arrogantly after the death of their husbands”²². Therefore, his specific goal was to present the ideal of Christian widowhood.

In the fourth century the ideal of Christian widowhood was not ultimately defined. There is previous evidence like the western document *Traditio Apostolica* or the Syriac *Didascalia Apostolorum*, both from the third century, describing the widows’ routine, how they should behave and what their responsibilities were. They were portrayed as an “altar of God”²³, because their main duty was to stay at home and pray for the Church. They were also an extension of the bishop’s hands. They assisted female catechumens at baptism, they offered service by entering into places where men could not have been sent²⁴, so they were expected to excel in irreproachable morality, chastity and other qualities needed to complete their tasks. Widows held no liturgical function such as presbyters or deacons inasmuch as they were not ordained, although they could enter into a specific order called “ordo viduarum”. In the beginning their Association had much authority, especially in the Eastern Church, but gradually their authority

²⁰ Here John quotes 1 Cor 7 in part because in the original Paul qualifies that he wish all men to be as he is, with caveat that “it is better to marry than to burn”. That makes Paul’s attitude to young widows more consistent than John would admit here.

²¹ Additionally, the two treatises of Chrysostom: on virginity (*De virginitate*) and on widowhood (*De non iterando coniugio*) were written about the same time, in 382-383.

²² Johannes Chrysostomus, *De non iterando coniugio* III, Shore, p. 135.

²³ *Didascalia Apostolorum in English* XV 72. See *Didascalia Apostolorum* III 6, 3 (altare Dei), *Constitutiones Apostolorum* III 6, 3 (θυσιαστήριον Θεοῦ), ed. F.X. Funk, Paderborn 1905. Cf. Polycarpus Smyrnensis, *Epistula ad Philippenses* IV 3, PG 5, 1009. For an interpretation of this expression, see B. Thurston, *The Widows as the “Altar of God”*, “Society of Biblical Literature, Seminar Papers” 24 (1985) p. 279-289; C. Osiek, *The Widows as Altar: The Rise and Fall of a Symbol*, “The Second Century” 3 (1983) p. 159-169.

²⁴ See Ch. Methuen, *Widows, Bishops and the Struggle for Authority in the Didascalia Apostolorum*, *JEH* 46/2 (1995) p. 199-201.

began to wane²⁵. In the times of John Chrysostom the order of widows was not present in the same form as before²⁶. It had slowly been transformed into the institution of virgins and the office of deaconesses. Regardless of that, John was seeking the ideal of a Christian widow. He would openly compare virgins with widows by observing their actions such as daily religious routine or life challenges at that time.

It would be a great simplification if one looked at a widow only from the perspective of a virgin. As we shall see later, Chrysostom's view on widowhood is much broader and cannot be reduced only to the existential level. There is also an essential level of widowhood origins. If we deny this, widowhood seems just a poorer version of virginity, which is contrary to John's idea of widowhood, where a widow can have her own glory and challenges that are inaccessible to a virgin. He says that the state of widowhood could be abused, especially if a widow treated it only as an opportunity to maintain financial independence or social position. However, a widow could through her modest life show respect for her husband both during his lifetime and after his death. This respect shines out especially when a wife is no longer compelled to show it. Such respect is simply inaccessible to a virgin²⁷.

This leads to the third and strongest motive for the constant reference to the authority of St. Paul – the concept of unity. It derives from

²⁵ There are several explanations for this process. According to Jouette Bassler (*The Widow's Tale: a Fresh Look at 1 Tim 5:3-16*, p. 35) the reason is that "widows' circle had evolved to the point that chastity, not widowhood, was determinative feature". In Charlotte Methuen's (*Widows, Bishops and the Struggle for Authority in the Didascalia Apostolorum*, p. 199-201) opinion the problem could be that widows usurped too much authority. Jean Daniélou (*The ministry of Women in the Early Church*, Leighton Buzzard 1974, p. 20-21), in turn, says that the decline of widows' order is somehow linked to the expansion of the institution of deaconess. There are some testimonies that deaconesses were, at least primarily, recruited from the group of active widows. Cf. Tertullianus, *Ad uxorem* I 7, 1-3, CCL 1, p. 381. See also A. Faivre, *Naissance d'un hiérarchie: les premières étapes du cursus clerical*, Paris 1977, p. 106-109; V.A. Karras, *Female Deacons*, "Church History" 73/2 (2004) p. 274; J. G. Davies, *Deacons, Deaconesses and the Minor Orders in the Patristic Period*, "Journal of Ecclesiastical History" 14 (1963) p. 1-15.

²⁶ Chrysostom in the homily *In illud vidua eligatur* mentions the choirs of virgins which existed in his days in the likeness of the former choirs of widows, see PG 51, 323: "καθάπερ γάρ εἰσι παρθένων χοροὶ, οὕτω καὶ χηρῶν τὸ παλαιὸν ἦσαν χοροὶ".

²⁷ See Johannes Chrysostomus, *Ad viduam iuniorem* III, ed. B. Grillet – G.H. Ettlinger, SCh 138, Paris 1968, p. 125-127, cf. M.M. Konieczko, *Znaczenie małżeńskiej jedności w nauczaniu św. Jana Chryzostoma o wdowieństwie na podstawie „Oracji do młodej wdowy”*, *Studia Antiquitatis Christianae Series Nova* 24, Katowice 2021, p. 188.

Chrysostom's reference to the apostle's passages: Ephesians 5:22-24 and 1 Corinthians 11:3, in which Paul defines marital unity as an exemplification of a pre-existing "unity" pattern between God the Father and His Son. For Chrysostom this specific bond between divine hypostases is an archetype of unity. He would often use it in reference to marriage, in order to describe the relationship between spouses:

Let us take as our fundamental position then that the husband occupies the place of the head, and the wife the place of the body (Υποθώμεθα οὖν τὸν μὲν ἄνδρα ἐν τάξει κεῖσθαι κεφαλῆς, τὴν δὲ γυναῖκα ἐν τάξει σώματος) [...] Then after saying, "The husband is the head of the wife, as Christ also is of the Church", he further adds, "and He is the Saviour of the body". For indeed the head is the saving health of the body. He had already laid down beforehand for man and wife, the ground and provision of their love, assigning to each their proper place, to the one that of authority and forethought (τούτῳ μὲν τὴν ἀρχικὴν καὶ προνοητικὴν), to the other that of submission (ἐκείνῃ δὲ τὴν ὑποτακτικὴν). As then "the Church", that is, both husbands and wives, "is subject unto Christ, so also ye wives submit yourselves to your husbands, as unto God"²⁸.

Paul's "head-body" metaphor would be fully adopted and expanded by John. He would use this specific "head-body" formula not only in reference to marriage but also as a description of social relationship or ecclesiastical unity. Such a submission of woman to man could be difficult to accept as a standard today, but it does not implicate a woman's lower dignity or value²⁹. In fact Chrysostom clearly forbids a husband to "despise her as being in subjection, for she is the body; and if the head despises the body, it will itself also perish"³⁰. In the same way the Church has to be subjected to Christ. Any household, community, or even the Church will fall apart if that order is destroyed. Therefore the wife's submission to her husband is not

²⁸ Johannes Chrysostomus, *Homilia in epistulam ad Ephesios* 20, PG 62, 136, tr. A. Gross, *Homily XX on the Epistle of St. Paul the Apostle to the Ephesians*, Nicene and Post-Nicene Fathers 1/13, ed. Ph. Schaff, p. 144.

²⁹ John's views may have been influenced by the fact that marriage ages for women (really just young girls) during the Roman Empire, which were a function of sex-selected infanticide, were 50% under 12 years old. See R. Stark, *Reconstructing the Rise of Christianity: The Role of Women*, "Sociology of Religion" 56/3 (1995) p. 229-244.

³⁰ Johannes Chrysostomus, *Homilia in epistulam ad Ephesios* 20, PG 62, 140, tr. Gross, p. 146.

a human invention but “God’s will from the beginning” (Οὕτως ἐξ ἀρχῆς ἠθέλησε, φησὶν, ὁ Θεός)³¹.

That marital metaphor – the “head-body” bond will be a significant part of Chrysostom’s teaching on widowhood. There are several implications of that specific order as we shall see, but the most important one is that the existence of a widow or widower is a result of God’s order, not a personal tragedy of one’s spouse’s death. Therefore, unlike many Church Fathers, Chrysostom perceives widowhood as something positive. He sees the harshness and all the challenges that widows have to go through probably better than any of the Fathers, but he still underlines the value of widowhood and its own glory.

However, even all these three motives combined cannot explain why Chrysostom relies so much on St. Paul’s texts. He could have used a different metaphor or have created one of his own. He could have quoted other fragments from the Holy Scriptures as well. Instead, in his major work dedicated to the problem of widowhood – Περὶ μονανδρίας³² – John almost hides behind Paul’s authority. He does so especially at times when the reader of Chrysostom might have some doubts.

The reason for this may be John’s age and lack of authority. Most of the works dealing with the subject of widowhood or closely devoted to this subject, he simply wrote at a very early stage of his theological activity. Assuming the year 349 as his date of birth, his works, which constitute the core of his teaching on widowhood – *Ad viduam iuniorem* (380), *De virginitate* (382) and *De non iterando coniugio* (383) – are to be written at the age of 31, 33 and 34 respectively. Hence, at that time John was not yet known as the “Golden Mouth”. At that time Chrysostom was a deacon, involved in social work, and his words did not have the same authority as when he was bishop of Constantinople.

³¹ Johannes Chrysostomus, *Homilia in epistulam ad Ephesios* 20, PG 62, 136, tr. Gross, p. 144.

³² The title should be translated as *On women’s absolute monogamy*. This is Chrysostom’s treatise dedicated to many questions of widowhood. However, the Latin translation of the title – *De non iterando coniugio* – could be misleading, as well as the English translation by Sally R. Shore – *Against remarriage*. The French translation in Sources Chrétiennes series – *Sur le mariage unique* – and the Italian one – *L’unità delle nozze* – are closer to the literal meaning. This is because there are different approaches to the issues that John raised in his treatise. Some scholars see Chrysostom rather as a rigorous preacher who imposes various restrictions on widows, than the one who seeks the ideal.

3. Three pillars of widowhood

The value of *χηρεία* in Chrysostom's teaching stems from his anthropology. Despite John's young age, his concept of widowhood was well thought-out and did not change later during his episcopacy. We can identify three important factors in his perspective: the reference to virginity, the reference to marital unity and philosophical influence on him.

The analysis of Chrysostom's first factor – the reference to virginity – is necessary for several reasons. To begin with, we should remember that for John it is the state of virginity, not marriage, that is the default position of humanity. God fashioned man for whom he made the world. After being fashioned, man remained in paradise and there was no reason for marriage (καὶ γάμου λόγος οὐδεὶς ἦν). Man did need a helper, and she came into being; but even then marriage did not seem necessary. It had not yet appeared but they remained as they were without marriage. They lived in paradise as in heaven and enjoyed God's company. The desire for sexual intercourse, conception, the pain of labour, childbirth and every form of corruption had been banished from their souls (καὶ πᾶν εἶδος φθορᾶς ἐξώριστο τῆς ἐκεῖνων ψυχῆς). As a clear river shooting forth from a pure source, so were they in that place adorned by virginity (παρθενία κοσμούμενοι).

Virginity is the best possible human condition while marriage stands much lower. Furthermore, virginity, although inferior in its nature to blessed spirits, is able to compete with them, because for Chrysostom one could refer to those living on earth as to the angels in heaven. There is no better tool for this than virginity. Through this specific state man can overcome his nature by achieving virtue. Only then those endowed with bodies will not be "inferior to the incorporeal powers"³³.

A similar rule applies to a widow. Her position is not the same as that of a virgin because, in the view of Chrysostom, marriage is inferior to virginity by definition. Therefore, the widow's path will always be more difficult because of her previous marital state. This does not mean, however, that a widow is unable to "challenge" a virgin. On the contrary:

The widow is at the start inferior to the virgin alone, but in the end she equals and joins her (κατὰ τὸ τέλος ἐξισοῦται πάλιν αὐτῇ καὶ συνάπτεται) [...] the woman who bears widowhood easily often exer-

³³ Johannes Chrysostomus, *De virginitate* XI 2, SCh 125, p. 126, tr. S.R. Shore, *John Chrysostom: On virginity, Against remarriage*, p. 15.

cises self-control even while her husband lives; but she who endures the state grievously is ready to live not with two or three men only but with several³⁴.

According to the cited fragments a certain hierarchy can be created. The highest place in this hierarchy would belong to blessed spirits, then to virgins who can imitate them, then widows who can imitate virgins, until we finally come to married people. This vertical structure seems quite transparent³⁵, but with one serious caveat. The presented hierarchy concerns only the existential dimension. It cannot explain the values of individual states solely on the basis of their existence. In other words, to Chrysostom “virginity” (or in fact the angelic state) becomes a value only if the virgin actualizes it through her deeds. That is why the “ideal” widow can even surpass the virgin, especially “when the virgin has clung to worldly things”³⁶ and has wasted the greater potentiality that her condition has given her.

Practising virtue is what John sees as the primary goal. For this reason, he will be more interested in presenting his teaching to young widows³⁷ – that is those who still have a chance to practise the virtues, rather than “those who have grown old”³⁸. Therefore, the question of a widow’s remarriage is not Chrysostom’s main concern. Although, when he writes

³⁴ Johannes Chrysostomus, *De non iterando coniugio* II, ed. B. Grillet – G.H. Ettliger, SCH 138, Paris 1968, p. 166, 168, tr. S.R. Shore, *John Chrysostom: On virginity, Against remarriage*, p. 131.

³⁵ For more detailed description of this structure, see Konieczko, *Znaczenie małżeńskiej jedności w nauczaniu św. Jana Chryzostoma*, p. 84.

³⁶ Johannes Chrysostomus, *De non iterando coniugio* VI, tr. Shore, p. 145.

³⁷ This is a large discrepancy, and in fact opposed to what 1 Timothy says about accepting only older and tested widows, not the young ones (1Tim 5:11). Chrysostom tries to explain the difference between his and St Paul’s understanding by the fact that Paul required specific works from a widow. That she “has shown hospitality, washed the saints’ feet, helped the afflicted, and devoted herself to doing good in every way” (1Tim 5:10), because he “intended to entrust her with a sacred and honourable cause”, see Johannes Chrysostomus, *Ad viduam iunioem*, ed. B. Grillet – G.H. Ettliger, SCH 138, Paris 1968, p. 122 (own translation). Therefore, what Paul is interested in, according to Chrysostom, is to show evidence of practicing virtue. Chrysostom’s words, however, do not in any way explain the discrepancy in the understanding of the age limit when accepting the profession of widowhood, except that Chrysostom expects younger widows to be able to practice virtue, whereas Paul does not.

³⁸ Johannes Chrysostomus, *De non iterando coniugio* VI, tr. Shore, p. 142.

about widows, he clearly has in mind only a once-married widow who has professed her widowhood. John simply honours the old ideal of *univira* – a once married widow. A widow's remarriage is understandable and tolerated, but it will never be in accordance with the Scriptures nor with the ideals of absolute monogamy³⁹. According to John it is rather a sign of certain human weakness⁴⁰.

The source of widowhood will not be to substitute a virginity but to follow a virgin's behaviour. It is true that a widow, unlike a wife, can equal a virgin if certain requirements are met (she cannot remarry and she "should" be widowed in her youth), but the key is to practise chastity (τῆς ἀγνεΐας)⁴¹.

Chrysostom's anthropological vertical hierarchy, although clear and most likely philosophical in origin, is almost entirely related to the behaviour of a widow. It would be possible to stop at this argumentation if not for his other words in *Ad viduam iuniozem*:

Therefore, having put aside weeping and lamentation, hold yourself fast to the same way of living, and even [in a] much more accurate [way]⁴², so that when you arrive more quickly to the equal virtue as he did, you may dwell in the same tent with him and be reunited with him again for infinite ages in the next world – not through this bond of mar-

³⁹ The term *univira* might have its Greek equivalent – μόνανδρος – but its meaning is understood differently by scholars. For instance, according to Sarah Pomeroy (*Goddesses, Whores, Wives and Slaves: Women in Classical Antiquity*, New York 1995, p. 161) this ideal was rigidly Roman with no counterpart in Greece. See also I. Kajanto, *On Divorce Among the Common People of Rome*, REL 47bis (1969) p. 112 and J.B. Frey, *La signification des termes MONANΔΡΟΣ et Univira*, RSR 20 (1930) p. 48-60; M. Lightman – W. Zeisel, *Univira: An Example of Continuity and Change in Roman Society*, ChH 46/1 (1977) p. 22-24; B.W. Winter, *Roman Wives, Roman Widows: The Appearance of New Women and the Pauline Communities*, Cambridge 2003, p. 19.

⁴⁰ For Chrysostom there is an interesting correlation between the duration of grief and the subsequent desire to remarry. In his opinion the widow "who endures the state grievously is ready to live not with two or three men only but with several" (Johannes Chrysostomus, *De non iterando coniugio* II, tr. Shore, p. 131).

⁴¹ See Johannes Chrysostomus, *De non iterando coniugio* VI, ed. B. Grillet – G.H. Ettlinger, SCh 138, Paris 1968, p. 196.

⁴² Chrysostom advises to never leave oneself unchallenged. It is true that some states, such as virginity, have an advantage over the others and anyone can surpass others in virtue if they work hard. Cf. Johannes Chrysostomus, *De non iterando coniugio* VI, SCh 138, p. 198.

riage, but through another [bond], a much better one. For this is only a close connection of bodies, but then there will be a unity of soul with soul more accurate (ψυχῆς ἔσται πρὸς ψυχὴν ἔνωσις ἀκριβεστέρα) and of a far more delightful and of a far better [kind]⁴³.

As we can see, there is another goal in the widow's life, other than just practising virtue – a future unity with her departed spouse. In fact, Chrysostom underlines this even more, because this heavenly unity of the spouses will be something more than the unity existing on earth. Chrysostom in this phrase does not only point to a future reunion. He suggests the existence of marital relation in heaven.

Contrary to appearances, the thought we have just described is not accidental and is part of a bigger structure. It results directly from how Chrysostom perceives marriage and its value – through St Paul's "head body" metaphor. Here we get to the second source of widowhood – its essential level. If the aforementioned metaphor reflects the divine order, which is the connection between God the Father and his Son, then each marital relationship should resemble this unity. For instance, he says

One woman continued to cling to her husband as if he truly were her own flesh. She did not forget the head was given to her once for all time. The other woman did not consider either the first or the second husband to be the same as her own flesh; for her first husband was cast out (ἐκβέβληται) by the second, and the second by the first. She could neither remember the first husband well since she devoted herself to another after him, nor will she regard the second with the proper tender love since her thoughts are divided between him and her departed husband⁴⁴.

In Chrysostom's opinion the remarriage of a widow creates conflict because "the husband-head" can be given truly only once and for a lifetime (ἄπαξ). Hence a remarried widow not only does not establish a lasting bodily connection with her second husband, but also defiles her previous connection with her first husband. For John the carnal union of spouses has a permanent character.

Eternity of the marriage union derives directly from the unity of the divine persons. It is this unity and its existence in the world that lies un-

⁴³ Johannes Chrysostomus, *Ad viduam iunioem*, SCh 138, p. 158 (own translation).

⁴⁴ Johannes Chrysostomus, *De non iterando coniugio* II, tr. Shore, p. 132.

der a certain order that cannot be disturbed. Therefore, remarriage for Chrysostom, although not a sin⁴⁵, will be a great violation because it violates the divine order. Marriage is not just a temporal and social invention. It reflects the order of unity between divine hypostases. Therefore, it participates in some unique way in the spouses' welfare, which is not possible for a virgin. A widow, provided she remains unmarried, can continue to be faithful to her deceased husband. The death of a spouse does not automatically mean a break in the bodily relationship with him. To assume such an end would deny the existence of unity between the invisible Father and the visible Son, described in 1Cor 11:3. Chrysostom refers to the existence of that order:

[...] there are not two bodies but one; he the head, she the body. And how says he elsewhere "and the Head of Christ is God?" (1Cor 11:3). This I too say, that as we are one body (ὅτι ὡσπερ ἐν σῶμα ἡμεῖς), so also are Christ and the Father (are) One (οὕτω καὶ ὁ Χριστὸς καὶ ὁ Πατὴρ ἓν). And thus then is the Father also found to be our Head (κεφαλὴ). He sets down two patterns (Δύο τίθησιν ὑποδείγματα), that of the body and that of Christ (τὸ τοῦ σώματος, καὶ τὸ τοῦ Χριστοῦ)⁴⁶.

According to John God the Father gave us two patterns (ὑποδείγματα) of unity, hence there are two exemplifications of the formula of unity between the Father and his Son in our world. One of the patterns is Christ himself (ὑποδείγμα τὸ τοῦ Χριστοῦ) with His inseparable connection with the Church. The other one is the pattern of the body (ὑποδείγμα τὸ τοῦ σώματος) which refers to the conjunction of male and female.

The essential dimension of widowhood originates directly from ontology. By that means, one can happily conclude that for John the source of widowhood is not the tragedy associated with someone's death, but the marriage bond, and more specifically the moment of its conclusion. Even more can be said, because technically marital unity is the indirect source of widowhood, whereas the direct source is ultimately its archetype – divine unity.

⁴⁵ For some Church Fathers, like Athenagoras, remarriage is a sin. He would call them hidden adulterers, see Athenagoras, *Legatio*, in: *Legatio and De Resurrectione*, ed. W.R. Schoedel, Oxford 1972, p. 80-81.

⁴⁶ Johannes Chrysostomus, *Homilia in epistulam ad Ephesios* 20, PG 62, 140 (own translation).

4. Holistic approach

Chrysostom's perspective on marital oneness includes all important aspects of marital life, and he seems to attach no decisive importance to any of them. It is also unlikely that John sees marriage in a dualistic view where earthly or "carnal" marriage union opposes the future one. Although he gives preference to the future unity of marriage in heaven, all components of the marriage union are meaningful to him. This is because they form the unity of marriage, which will be revealed in fullness in the afterlife, and that should be the goal of marriage.

The dualistic point of view, where the body opposes the spirit or vice versa, is hardly possible due to the phrase "the closeness of the union" (τὴν ἀκριβῆ ἔνωσιν) used by Chrysostom. In his opinion, the act of getting married does not automatically imply the unity of spirit or souls. This is due to John's perception of Paul's words:

A man shall leave, he (Paul) says, his father and mother. Behold, this then is from without. But he does not say, and shall dwell with, but shall cleave unto, thus showing the closeness of the union (τὴν ἀκριβῆ ἔνωσιν), and the fervent love. Nay, he is not content with this, but further by what he adds, he explains the subjection in such a way as that the two appear no longer two. He does not say, one spirit (Εἰς πνεῦμα), he does not say, one soul (Εἰς ψυχὴν) (for that is manifest, and is possible to any one), but so as to be one flesh. She is a second authority, possessing indeed an authority, and a considerable equality of dignity (ἀρχὴν ἔχουσα καὶ πολλὴν τὴν ὁμοτιμίαν); but at the same time the husband has somewhat of superiority⁴⁷.

For Chrysostom, Paul's wording was not accidental. This is because married people are in a process where unity of bodies is the starting point and unity in heaven the ending. Therefore, the widow is living out a natural process in which she seeks to reunite with her spouse and which should not be annulled or terminated.

Owing to the introduction of the ontological factor, we can now finally bring all the factors together. Clearly there are present both the essential and existential orders of widowhood in Chrysostom's teaching together

⁴⁷ Johannes Chrysostomus, *Homilia in epistulam ad Ephesios* 20, PG 62, 142, tr. A. Gross, *Homily XX on the Epistle of St. Paul the Apostle to the Ephesians*, Nicene and Post-Nicene Fathers 1/13, ed. Ph. Schaff, p. 148.

with his philosophical structure. Widowhood cannot be reduced only to the existential level as a poor relative of virginity. From his perspective, widowhood is inherent in human nature and is an integral part of marriage. The future unity of the spouses, which is possible through marriage, must be the goal of the Christian lives of the spouses, for it is the realisation of the pattern of unity received from God.

The Basis of John Chrysostom's Teaching on Widowhood

(summary)

The paper presents the basis of John Chrysostom's teaching on widowhood. The author analyses the most important factors that contributed to the shaping of John's teaching aimed at widows. The first factor was his personal experience, such as the relationship with his mother or with befriended widows. The second factor was being under a strong influence of St. Paul's teachings, especially the Letter to the Ephesians and the First Letter to the Corinthians. The last factor was a consequence of John's distinction between the existential and essential sources of widowhood. The existential sources, i.e. mainly the imitation of virginity, are the result of John's understanding of anthropology, while the essential sources are rooted in the unity of divine hypostases and arise from his view on Christian marriage. Chrysostom's concept of widowhood takes on a coherent vertical structure in which one can see a trace of the influence of philosophy and education which he received.

Keywords: St. John Chrysostom; widow; widowhood; marriage; remarriage; marital unity; "head-body" metaphor; St. Paul

Źródła nauczania Jana Chryzostoma o wdowieństwie

(streszczenie)

Artykuł przedstawia genezę nauczania Jana Chryzostoma na temat wdowieństwa. Autor analizuje w nim najważniejsze czynniki, które wpłynęły na kształt nauki Ojca Kościoła skierowanej do wdów. Pierwszym czynnikiem było jego osobiste doświadczenie, czyli relacje z matką oraz z wdowami, którymi się zajmował lub z którymi się przyjaźnił. Drugim był silny wpływ nauczania św. Pawła, szczególnie w Liście do Efezjan i w Pierwszym Liście do Koryntian. Ostatni czynnik był konsekwencją dokonanego przez Jana Chryzostoma rozróżnienia między egzystencjalnymi i esencjalnymi źródłami wdowieństwa. Źródła egzystencjalne, tj. głównie naśladowanie dziewictwa, są wynikiem spojrzenia Ojca Kościoła na antropologię, źródła esencjalne natomiast są zakorzenione w jedności boskich hipostaz i wynikają z poglądu Jana Chryzostoma na chrześcijańskie małżeństwo. Jego koncepcja dotycząca wdowieństwa przybiera spójną wertykalną strukturę, w której można dostrzec ślad wpływów filozofii i wykształcenia, jakie otrzymał.

Słowa kluczowe: św. Jan Chryzostom; wdowa; wdowieństwo; małżeństwo; ponowne małżeństwo; jedność małżeńska; metafora „głowa – ciało”; św. Paweł

Bibliography

Sources

- Athenagoras, *Legatio*, in: *Legatio and De Resurrectione*, ed. W.R. Schoedel, Oxford 1972, p. 3-87.
- Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, ed. F.X. Funk, Paderborn 1905, tr. M. Dunlop Gibson, *Didascalia Apostolorum in English*, Cambridge 1903.
- Hieronymus, *Epistula 22 (ad Eustachium)*, PL 22, 394-425.
- Johannes Chrysostomus, *Ad viduam iunioem*, ed. B. Grillet – G.H. Ettliger, SCh 138, Paris 1968, p. 112-158.
- Johannes Chrysostomus, *De non iterando coniugio*, ed. B. Grillet – G.H. Ettliger, SCh 138, Paris 1968, p. 160-201, tr. S.R. Shore, *Against remarriage*, in: *John Chrysostom: On virginity, Against remarriage*, Studies in Women and Religion 9, New York 1983, p. 129-145.
- Johannes Chrysostomus, *De sacerdotio*, ed. A.M. Malingrey, SCh 272, Paris 1980, tr. W.R.W. Stephens, *Treatise Concerning the Christian Priesthood*, Nicene and Post-Nicene Fathers 1/9, ed. Ph. Schaff, Buffalo 1889, p. 25-83.
- Johannes Chrysostomus, *De virginitate*, ed. H. Musurillo – B. Grillet, SCh 125, Paris 1966, tr. S.R. Shore, *On virginity*, in: *John Chrysostom: On virginity, Against remarriage*, Studies in Women and Religion 9, New York 1983, p. 1-128.
- Johannes Chrysostomus, *Homilia in epistulam ad Ephesios 20*, PG 62, 135-150, tr. A. Gross, *Homily XX on the Epistle of St. Paul the Apostle to the Ephesians*, Nicene and Post-Nicene Fathers 1/13, ed. Ph. Schaff, Buffalo 1889, p. 143-152.
- Johannes Chrysostomus, *Homilia in Matthaem 66*, PG 58, 626-632.
- Johannes Chrysostomus, *In illud vidua eligatur*, PG 51, 321-338.
- Origenes, *Origen on 1 Corinthians 35*, ed. C. Jenkins, “Journal of Theological Studies” 9 (1908) p. 500-514.
- Polycarpus Smyrnensis, *Epistula ad Philippenses*, PG 5, 1005-1016.
- Tertullianus, *Ad uxorem*, CCSL 1, ed. A. Kroymann, Turnhout 1954, p. 371-394.

Studies

- Arens E., *Was St. Paul Married*, “Bible Today” 66 (1973) p. 1188-1191.
- Bailey K., *Paul Through Mediterranean Eyes: Cultural Studies in 1 Corinthians*, Downers Grove 2011.
- Baltensweiler H., *Die Ehe im Neuen Testament. Exegetische Untersuchung über Ehe, Ehelosigkeit, Ehescheidung*, Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 52, Zurich 1967.
- Bassler J., *The Widow's Tale: a Fresh Look at 1 Tim 5:3-16*, “Journal of Biblical Literature” 103/1 (1984) p. 23-41.

- Chilton B.D. – Neusner J., *Paul and Gamaliel*, in: *In Quest of the Historical Pharisees*, ed. J. Neusner – B. D. Chilton, Waco 2007, p. 175-223.
- Collins R.F., *Accompanied by a Believing Wife: Ministry and Celibacy in the Earliest Christian Communities*, Colledgeville 2013.
- DaniÉlou J., *The ministry of Women in the Early Church*, Leighton Buzzard 1974.
- Davies J.G., *Deacons, Deaconesses and the Minor Orders in the Patristic Period*, “Journal of Ecclesiastical History” 14 (1963) p. 1-15.
- Donfried K.P., *Paul's Jewish Matrix: The Scope and Nature of the Contributions*, in: *Paul's Jewish Matrix*, ed. T.G. Casey – J. Taylor, Roma 2011, p. 11-49.
- Faivre A., *Naissance d'un hiérarchie: les premières étapes du cursus clerical*, Paris 1977.
- Fascher E., *1 Kor = Der erste Brief des Paulus an die Korinther. Erster Teil: Einführung und Auslegung der Kapitel 1-7*, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 7/1, Berlin 1980.
- Frey J.B., *La signification des termes MONANΔΠΟΣ et Univira*, “Recherches de Science Religieuse” 20 (1930) p. 48-60.
- Jeremias J., *War Paulus Witwer?*, “Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche” 25 (1926) p. 310-312.
- Kajanto I., *On Divorce Among the Common People of Rome*, “Revue des Etudes Latines” 47bis (1969) p. 99-113.
- Karras V.A., *Female Deacons in the Byzantine Church*, “Church History” 73/2 (2004) p. 272-316.
- Kelly J.N.D., *Golden Mouth. The Story of John Chrysostom – Ascetic, Preacher, Bishop*, Ithaca 1995.
- Konieczko M.M., *Znaczenie małżeńskiej jedności w nauczaniu św. Jana Chryzostoma o wdowieństwie na podstawie “Oracji do młodej wdowy”*, *Studia Antiquitatis Christianae Series Nova* 24, Katowice 2021.
- Lightman M. – Zeisel W., *Univira: An Example of Continuity and Change in Roman Society*, “Church History” 46/1 (1977) p. 19-32.
- Mayer W., *John Chrysostom and women revisited*, in: *Men and Women in the Early Christian Centuries*, ed. W. Mayer – I. J. Elmer, *Early Christian Studies* 18, Strathfield 2014, p. 211-225.
- Methuen Ch., *The “Virgin Widow”: A Problematic Social Role for the Early Church?*, “The Harvard Theological Review” 90/3 (1997) p. 285-298.
- Methuen Ch., *Widows, Bishops and the Struggle for Authority in the Didascalia Apostolorum*, “The Journal of Ecclesiastical History” 46/2 (1995) p. 197-213.
- Orr W.S. – Walther J.A., *1 Corinthians. A New Translation*, Garden City 1976.
- Osiek C., *The Widows as Altar: The Rise and Fall of a Symbol*, “The Second Century” 3 (1983) p. 159-169.
- Pitta A., *Paul, the Pharisee, and the Law*, in: *Paul's Jewish Matrix*, ed. T.G. Casey – J. Taylor, Roma 2011, p. 99-122.

- Pomeroy S.B., *Goddesses, Whores, Wives and Slaves: Women in Classical Antiquity*, New York 1995.
- Stark R., *Reconstructing the Rise of Christianity: The Role of Women*, "Sociology of Religion" 56/3 (1995) p. 229-244.
- Thurston B.B., *The Widows as the "Altar of God"*, "Society of Biblical Literature, Seminar Papers" 24 (1985) p. 279-289.
- Winter B.W., *Roman Wives, Roman Widows: The Appearance of New Women and the Pauline Communities*, Cambridge 2003.

Alberto Ferreiro¹

Widows in the Hispano-Roman – Suevic/Visigothic Councils of Hispania²

The foundational text for all subsequent discussion about widows is from 1 Timothy 5:3-16 and a number of Church Fathers interpreted it in many ways to determine the place of widows in Christianity³. That patristic commentary and that of New Testament scholars is abundant and it is not the intent here evaluate all of it. It is advisable to highlight along the way important points as we move forward to engage the conciliar texts mainly from Hispania⁴. As regards studies specifically on Hispania for our period,

¹ Prof. Dr. Alberto Ferreiro, Emeritus Professor of European History, Department of History, Seattle Pacific University, Seattle, USA; e-mail: beto@spu.edu, betomicielo@gmail.com; ORCID: 0000-0001-5452-8474.

² I want to acknowledge the editors of *Vox Patrum* and the anonymous reader for helping to improve this essay. All conclusions are mine, however. I want to thank Steve Perisho, Theology and Philosophy Librarian, at Seattle Pacific University for helping me locate very useful bibliography on the *lucernarium*.

³ *Colossians, I and II Thessalonians, I and II Timothy, Titus, Philemon*, ed. P. Gorday, Ancient Christian Commentary of Scripture, New Testament 9, Downers Grove 2000, p. 194-206. This volume contains the representative commentary of the Church Fathers on the text 1 Timothy 5:3-16 and related passages. It also guides the reader to editions in the original languages and major translations. A summary of the early Christian commentary and interpretation is in B.B. Thurston, *The Widows: A Women's Ministry in the Early Church*, Philadelphia 1989. Insightful conclusions are in: A.G. Martimort, *Deaconesses: An Historical Study*, tr. K.D. Whitehead, San Francisco 1986; S. Heid, *Celibacy in the Early Church. The Beginnings of Obligatory Continence for Clerics in East and West*, tr. M.J. Miller, San Francisco 2000, the author discusses widows throughout this excellent volume on clerical celibacy, p. 47-48, 73-74 and includes widowers, p. 83-89.

⁴ The following is a selective list of studies on widows: M. Patzelt, *Zu Gast bei den Witwen: erste Einblicke in die Handlungsspielräume christlicher Witwen in der weströmischen Spätantike im Kontext der Erbschleicherei*, "Millennium" 16 (2019) p. 149-173;

they are excellent but lamentably few. There has never been a full consideration of the canons on widows of the Suevic-Visigothic Councils of Hispania⁵. In neighboring southern Gallia there is evidence from regional councils. A full study on widows in Gallia needs to be treated in a separate study⁶. There is one Caesarius sermon that we refer to below to make an essential point, however.

A topic that has been discussed is whether the order of widows ever became an ordained ministry during and after the apostolic period. On the earlier evidence, a church council of great importance that has been the object of some debate by scholars is the Council of Laodicea (c. 380), precisely canon 11. It deals with the question whether widows were ever ordained, it is a parallel discussion to that of deaconesses, but that is a separate topic that will not be included. Aimé Georges Martimort said that canon 11, “expressly forbids ‘instituting’ them (καθιστάσαι), going contrary to both the *Testamentum Domini* and the *Apostolic Tradition* of St. Hippolytus of Rome”. The term was in contrast to the term used (χειροτονία) to describe the ordination of bishops, priests, and deacons by laying of hands. In the view of Martimort, “the correct translation of this canon is: Those called ‘older women’ or ‘widows’ who have precedence should not be ‘instituted in the Church’”. This canon was not about deaconesses⁷. Roger Gryson expressed doubt that this council ever convened, he suggested that the canons

J.N. Bremmer, *Pauper or Patroness: The Widow in the Early Christian Church*, in: *Maidens, Magic and Martyrs in Early Christianity*, Collected Essays 1. Tübingen 2017, p. 43-64; R. Barcellona, *Le vedove cristiane tra i padri e le norme*, “Annuario Historiae Conciliorum” 35 (2003) p. 167-185; B. Degórski, *Wdowy w starożytności chrześcijańskiej i ich posługa w Kościele [Le vedove nell’antichità cristiana e il loro ministerio nella chiesa]*, *VoxP* 42 (2002) p. 303-318; V. Recchia, *Le vedove nella letteratura istituzionale dell’antico Cristianesimo e nella tipologia biblica*, “Invigilata lucernis” 21 (1999) p. 303-332; J.U. Krause, *Witwen und Waisen im frühen Christentum*, v. 1-4, Stuttgart 1994-1995; G. Stählin, *Das Bild der Witwe*, *JbAC* 17 (1974) p. 5-20.

⁵ J.G. Pardina, *La prohibición de las segundas nupcias de la viuda de clérigo en los concilios hispanos tardoantiguos*, “Hispania Sacra” 56/114 (2004) p. 423-444; M. del R. Valverde Castro, *La reina viuda en el derecho visigodo: religionis habitum adsumat*, “Anuario de historia del derecho español” 73 (2003) p. 389-406; J. Fernández Alonso, *La cura pastoral en la España romanovisigoda*. Publicaciones del Instituto Español de Estudios Eclesiásticos, Sección: Monografías 2, Roma 1955, p. 474-476.

⁶ See the seminal study of W.E. Klingshirn, *Caesarius of Arles. The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul*, Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, Cambridge 1994, p. 69-71, 88-110 (on Visigothic Arles).

⁷ Martimort, *Deaconesses*, p. 104-105.

were a summary of rules that applied specifically to the region of Phrygia, perhaps from one or two synods that met in that area. He thought they dated to the fourth century⁸. Either way, the content of the canon dates to the fourth century and does not change in any way its intent.

There is other evidence from the Church Fathers about this question and their relationship to deaconesses. A short summary is all that is necessary before progressing to the later conciliar evidence from Hispania. Two authors have encapsulated well the main contours of the testimony, Bonnie Bowman Thurston, and Martimort. Thurston contributed some suggestive views that shed light on the role of widows vis-à-vis deaconesses. Her monograph covers up to the third century; among the major authors are Clement of Rome, Ignatius of Antioch, Polycarp, the *Shepherd of Hermas*, Tertullian, and the *Didascalia Apostolorum*⁹. Widows had a better standing in society and the Church in comparison to their status in pre-Christian Greek and Roman society. They were never an ordained ministry as in the case of deacons and of deaconesses. Widows, nevertheless, were permitted specific duties: mainly to pray, visit the poor, instruct women, and assist at the baptism of women. This changed over time as Thurston stated, “While there was, for a time, a close relationship between the widows and the deaconesses, it was the deaconesses who eventually assumed the duties of visiting the poor, instructing women, and assisting at their baptisms”. She boldly suggested that widows were, “the forerunner of monastic orders for women”¹⁰. While this is a tantalizing thought, the rise of feminine monasticism was influenced by other corollary developments. Two things, however, became constant for widows, they were to observe frequent prayer and remain chaste to keep their status. Thurston proposed that the decline potential of an order of widows after the New Testament period was due to two developments: “the changing status of ministry in the larger church and the Edict of Constantine (313)”¹¹. Martimort added more insights to those offered by Thurston. In the discussion of the fundamental text 1 Timothy 5:9-10, he opined that, “Here we are clearly dealing with a group of

⁸ R. Gryson, *Ministère des femmes dans l'Église ancienne*, Recherches et synthèses, Section d'histoire 4, Gembloux 1972, cited in Martimort, *Deaconesses*, p. 92 note 9. The council and canon can be accessed online in English at: Council of Laodicea, canon 11, in: <https://www.newadvent.org/fathers/3806.htm> (accessed: 15.06.2022).

⁹ Thurston, *The Widows: A Women's Ministry in the Early Church*, p. 56-75, 76-91, 92-105.

¹⁰ Thurston, *The Widows: A Women's Ministry in the Early Church*, p. 114.

¹¹ Thurston, *The Widows: A Women's Ministry in the Early Church*, p. 115.

women who enjoyed official recognition in the Church”. This did not mean that at this point widows were invested with a clerical ministry. It is argued that the ‘women’ of chapter 3 and the ‘widows’ of chapter 5 are the same in 1 Timothy¹². As regards deaconesses it is indicated that, “This ministry appeared only toward the second decade of the third century – and when it did appear, it did so only in a limited number of churches”. Hippolytus of Rome held that, “Widows, however, are installed for the purpose of prayer, which is actually for everybody”. Hippolytus, furthermore, echoing Polycarp, taught that “there is no liturgical role whatsoever for widows and actually gives this as a reason why they receive no laying on of hands¹³. The *Didascalía*, described the different roles of widows and deaconesses, widows, “were to live a secluded life apart; their role was strictly contemplative”, and deaconesses and widows while assisting at baptism of women were forbidden to baptize, the bishop only could do so, but he could grant permission to priests and deacons could do so¹⁴. In the *Testamentum Domini*, widows were distinguished from deaconesses. It is also suggested that “widows appear to have played a much more important role than deaconesses”¹⁵. Theodore of Mopsuestia and John Chrysostom were of the same view that widows were not a formal institution in their day, “widows performed no functions, but they did receive a subsidy from the Church that was supposed to enable them to live the contemplative life”¹⁶. On the latter development, we are informed that, “the ritual blessing of a widow, which we found in the ‘Testament of our Lord Jesus Christ’ – *Testamentum Domini*, was expressly rejected by the Latin churches of the sixth century”. Even Pope Gelasius I protested against the tendency to repeat for widows the ritual. Widows and consecrated virgins were not considered that same, so the pope ordered “the bishop to extend to widows the ritual for *velatio*, which was proper to virgins”¹⁷. On the issue of veiling of a widow, “Eventually, it was even accepted that the widow could receive a veil, provided she did not receive it from the hand of the bishop, as was the case with consecrated virgins; the widows themselves had to take their veils from the altar and cover their own heads with them”¹⁸. Some of these norms estab-

¹² Martimort, *Deaconesses*, p. 23-24.

¹³ Martimort, *Deaconesses*, p. 25, 31-32.

¹⁴ Martimort, *Deaconesses*, p. 42.

¹⁵ Martimort, *Deaconesses*, p. 49-50.

¹⁶ Martimort, *Deaconesses*, p. 119.

¹⁷ Martimort, *Deaconesses*, p. 198, 212.

¹⁸ Martimort, *Deaconesses*, p. 200.

lished in the Early Church were fully in place and are present in the canons of the councils of Hispania.

One last topic that was not the object of discussion was on the proper age of a widow. It seems that what was established earlier was simply accepted as a given and not a point of debate to treat in a council. So what exactly was the received teaching on the age of a woman to be counted in the ranks of a widow? Paul is the starting point, “Let a widow be enrolled if she is not less than sixty years of age, having been the wife of one husband (1 Timothy 5:9)”. This became the early Christian teaching to qualify to enter the rank of widows. For example, Tertullian wanted to dissuade widows from a second marriage, and he even included widowed clerics¹⁹. Why did Paul choose the age of sixty? Sixty was considered to be in an advance age in the ancient world, “sixty was the average age of the ‘elderly’ in ancient literature [...] So sixty was a relatively advanced age”²⁰. The implication is that their sexual desire had diminished, unlike the younger widows that still had a very active libido, something that did not escape the notice of Paul. Ambrose of Milan in *Concerning Widows* 2, 7; 2, 9 and 9, 56 echoed these views of old age and widows without mentioning sixty years of age. The sex drive of a women was gone, procreation was out of the question, and the temptation so the thinking goes to have sex with a man was unlikely. Ambrose added, after he prefaced this with Paul’s teaching, “For she certainly is the more noble who represses the heat of youth, and the impetuous ardour of youthful age, desiring neither the tenderness of a husband, nor the abundant delights of children, rather than one who, now worn out in body, cold in age, of ripe years, can neither grow warm with pleasures, nor hope for offspring, 2, 9”²¹. Briefly, short of divine intervention as in the examples of Sarah or Elizabeth the widow was considered beyond her years for procreation and marriage. She was in a better state of mind and body to suppress any desire for a husband; an ideal age to remain single. In practice was this strictly true? Some canons of the councils on widows and re-marriage seem to identify exceptions.

The councils of Hispania are examined generally by date in chronological order; if the same theme was discussed in other councils, they will

¹⁹ Heid, *Celibacy in the Early Church*, p. 73-74.

²⁰ Thurston, *The Widows: A Women’s Ministry in the Early Church*, p. 47.

²¹ Translations into English are in: *Nicene Post-Nicene Fathers*, ed. P. Schaff *et al*, Ancient Christian Commentary on Scripture, Edinburgh – Grand Rapids 1952-1956, p. 392 (see note 3 above) p. 200.

be treated together. It is essential to keep before us that by then much development had transpired that defined the role of widows. A significant one is that widowhood at no time became an ordained ministry; that does not mean they were marginalized and had no specific role in the life of the Church. On the contrary, they were considered essential and so honored²².

1. Widows and marriage

The oldest council to convene in Hispania pre-dating the entry of the barbarian tribes and even before the Council of Nicaea (325) was in Elvira (306) – *Eliberri/Granada*²³. In canon 72 the bishops ruled on widows that had sexual relations with a man. She was able to obtain pardon after an acceptable five years of penance, on the condition that she entered into marriage. If the women decided to marry another man, she could not receive communion even at the end of life “nec in finem dandam esse communionem”. It was the opinion of Orlandis and Ramos-Lissón that the extreme measure may have been formulated because of repeated offenses. Even so, it is a very harsh measure to deny the *viaticum* to anyone²⁴.

Not long after at the First Council of Toledo (400) several canons were promulgated regarding widows. Canon 3 attended to lectors and widows. If a lector married a widow he could never rise to the rank beyond the

²² A study of related interest is A. Ferreiro, *Consecrated Women, Monks, and Priscillianists in the Hispano-Roman/Suevic-Visigothic Councils, Dresden, Germany, 29 September/ 1 October 2021. Konzilien und die Welt der Klöster (I Concili e il mondo dei monasteri)*, “*Annales Historiae Conciliorum. Journal for the History of Councils*” 51 (2021) p. 53-82.

²³ A thorough treatment of this council in its many facets is in: *El Concilio de Elvira y su Tiempo*, ed. M. Sotomayor Muro – J. Fernández Ubiña, Granada 2005.

²⁴ Concilium Eliberritanum LXXII: “De viduis moechis si eundem postea maritum duxerint: Si qua vidua fuerit moechata et eundem postea habuerit maritum, post quinquennii tempus acta legitima poenitentia placuit eam communioni reconciliari. Si alium duxerit relicto illo, nec in finem dandam esse communionem; vel si fuerit ille fidelis quem accipit, communionem non accipiet, nisi per decem annos acta legitima poenitentia, vel si infirmitas coegerit velocius dari communionem”, *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*, ed. J. Vives – T. Marín Martínez – G. Martínez Díez, España Cristiana. Textos 1, Barcelona – Madrid 1963, p. 14. Commentary on all of the councils is in J. Orlandis – D. Ramos-Lissón, *Historia de los Concilios de la España Romana y Visigoda*, Pamplona 1986, p. 45.

subdiaconate, the most common consequence was to remain a lector. Here the punishment was levelled at the lector not the widow²⁵. Canon 6 showed concern for the purity of young religious [=ascetic/monastic] women and the people that they came in contact with at gatherings. They were not to be alone unless there were present honored persons and the elderly, or honest widows and women. The honest widow is one who remained chaste after taking vows of chastity and taking the veil and habit of monastic life, this is what made them “viduarum honestarumque”²⁶. Another decision that was agreed upon is in canon 18, that imposed strict restrictions on widows of a bishop, priest, or deacon. No clergy or religious women could eat with her, nor could the widow ever receive communion. The widow only at the hour of death could receive the sacraments²⁷.

The council in Toledo was followed by another two in Girona (Gerona, 517) and Lleida (Lérida, 546). Canon 8 first navigated the complex situation of a layman that had relations – sexual implied – with a widow or a divorced woman after his wife died. This disqualified him from ever being a member of the clergy. The discipline was not on the widow but the offending layman²⁸. In Lleida, the bishops in canon 6 concentrated on a very grave matter. What to do with a man who violated or seduced – *stuprum*

²⁵ Concilium Toletanum I 3, Vives, p. 20: “De his qui viduas acceperint ne diacones efficiantur: Item constituit sancta synodus, ut lector fidelis, si viduam alterius uxorem acceperit, amplius nihil sit, sed semper lector habeatur aut forte subdiaconus”, Orlandis – Ramos-Lissón, *Historia de los Concilios*, p. 85. Canon 4 legislated more on subdeacons and remarriage, the bishops ruled that a subdeacon who remarried was to be removed and demoted to the rank of the ostiarius or lector see Concilium Toletanum I 4, Vives, p. 20-21. Orlandis – Ramos-Lissón, *Historia de los Concilios*, p. 85.

²⁶ Concilium Toletanum I 6, Vives, p. 21: “Ut religiosa puella vivorum familiaritatem non habeat: Item ne qua puella Dei aut familiaritatem habeat cum confessore aut cum quolibet laico sive sanguinis alieni, aut convivium sola, nisi ubi sit seniorum frequentia aut honestorum aut viduarum honestarumque, ubi honeste confessor quilibet cum plurimorum testimonio interesse possit”, Orlandis – Ramos-Lissón, *Historia de los Concilios*, p. 88.

²⁷ Concilium Toletanum I 18, Vives, p. 24: “Si sacerdotes vidua vel levitae maritum acceperit, in finem tantum communicet: Si qua vidua episcopi aut presbyteri aut diaconi maritum acceperit, nullus clericus, nulla religiosa cum ea convivium summat; numquam communicet, morienti tantum ei sacramento subveniant”, Orlandis – Ramos-Lissón, *Historia de los Concilios*, p. 86.

²⁸ Concilium Gerundense 8, Vives, p. 40-41: “De laicis qui viduam aut dimissam acceperint, ut in clero non admittantur: Si quis vero de laicis post uxorem aliam cuiusquamque condicionis cognoverit mulierem, in clero nullatenus admittatur”, Orlandis – Ramos-Lissón, *Historia de los Concilios*, p. 110.

– a penitent widow or a religious virgin²⁹. The word “stuprum” referred to wide array of applications of rape based on Roman Law, as N.L. Nguyen explains, “Another legal charge covering rape was *stuprum*, which covered any irregular or promiscuous sexual act including acquaintance rape, seduction, and homosexuality”. To what extent the bishops were relying on Roman Law is unknown because it is never cited anywhere. The development of Roman Law pre- and during Christian era was a long intricate process.

What we can determine here in this canon is in what sense *stuprum* was understood in this context. The situation here was complicated, what if the women decided not to separate from the man. I think this indicates that this was not a rape in the strict sense, otherwise why would a woman want to remain with a rapist? Seduction that led to their dishonor is the more sensible interpretation. In any case, both victim and violator were ordered excommunicated and banned from the Christian community. If, however, the victim returned to the ascetic faith to restore their former status, the penalty would apply only to the violator, He too until such time he too did public penance could also be restored. Both parties were given the opportunity to repent to reenter the Church. What is striking here is that neither the widow nor virgin was in any way held culpable for giving rise to the situation, it was all directed at the seductor³⁰. Again Nguyen enlightens on the evolution of *stuprum* in the Christian phase before this council of Lleida, “Originally, rape was indictable because «the rapist had committed *stuprum* or *adulterium*» with the woman, and the victim herself was deemed to have committed adultery with the rapist due to her suspect consent. Subsequently, later jurists state in the *Codex Justinianus* that victims of rape were guilty of neither *stuprum* nor adultery; consequently, rape would have been a man’s *stuprum*, for when committed upon a woman, there was no adultery since she did not possess *dolus*

²⁹ N.L. Nguyen, *Roman Rape: An overview of Roman Rape Laws from the Republican Period to Justinian’s Reign*, “Michigan Journal of Gender & Law” 13/1 (2006) p. 75-112 for the Christian phase see the insightful discussion at p. 103-111. The *Codex Theodosianus* is cited frequently, there is no reference to any council, however.

³⁰ Concilium Ilerdense 6, Vives, p. 57: “De his qui viduae poenitenti vel religiosae virgini stuprum intulerit: Qui poenitenti viduae vel virgini religiosae vim stupri intulerit, si se ab eo sequestrare noluerit, pariter a comunione et a christianorum consortio segregentur. Si vero illa quae vim pertulit ad sanctam religionem redierit, in illo solo quoadusque publice poeniteat data sententia perseveret”, Orlandis – Ramos-Lissón, *Historia de los Concilios*, p. 130.

(willful intent)”. The Council of Lleida reflects this change of not imputing guilt entirely on the woman³¹.

The Second Council of Barcelona (599) spoke to this topic too in canon 4, although limiting it to virgins only. These women abandoned the monastic habit and their chastity to get married or losing their virginity through seduction “aut violenter abstractae foeminae [a] pudicitiae vincolatore se sequestrare noluerit”. I maintain again that what is being identified here is seduction, not an actual violent rape. The violence here was the women’s loss of virginity. Once again, what kind of woman would remain with a man who had violently raped her! The bishops in Barcelona did not offer any conditions to return to the Church, they took a harder line³².

In the province of Gallaecia that was under Suevic rule, the Second Council of Braga (572) in canon 26 dictated that men who married widows or a divorcee could not be admitted to the clergy. If they had been ordained by hiding their marital status, when found out they were immediately expelled. The canon listed many other offenses, in the end the offender could receive communion at the time of death. Nothing was pronounced about any punishment for the widows or divorcees³³. In canon 29 it was agreed that widows of clergy were shunned; clergy and religious women were forbidden to sit at table with them. In addition, communion could only be given to them at their deathbed. This canon at Braga was borrowed verbatim from the Toledo council³⁴. In canon 43 the bishops again turned to irregularities having to do with lectors that married a widow. They were

³¹ Nguyen, *Roman Rape*, p. 100.

³² Concilium Barcinonensis II 4, Vives, p. 160: “Pari etiam consideratione sancientes, ut si qua virgo propria voluntate abiecta laicali veste, devotarum more induta, castitatem servare promiserit, vel si quis hominum utriusque sexus poenitentiae benedictionem expetendo a sacerdote perceperit et ad terrena conubia sponte transierint, aut violenter abstractae foeminae [a] pudicitiae vincolatore se sequestrare noluerit, utrique ab ecclesiarum liminibus expulsi ita ab omnium catholicorum comunione sint separati, ut nulla prorsus eis vel conloquii consolatio sit relicta”, Orlandis –Ramos-Lissón, *Historia de los Concilios*, p. 244.

³³ Concilium Bracarense II 26, Vives, p. 94: “De his qui viduas aut dimisas ducunt aut in malis consiliis mixti sunt: Si quis viduam aut ab alio dimissam duxerit, non admittatur ad clerum, aut si obrepsit, deiciatur. Similiter si homicidii aut facto aut praeccepto aut consilio aut adensione post baptismum conscius fuerit, et per aliquam subreptionem ad clericatus venerit, deiciatur et in finem vitae suae communionem recipiat”.

³⁴ Concilium Bracarense II 29, Vives, p. 94: “De viduis clericorum: Si qua vidua episcopi vel presbyteri aut diaconi maritum acceperit, nullus clericus nulla religiosa cum ea convivium summat; numquam communicet, morienti tantum ei sacramentum subveniat”.

to remain in that role, with an exception. If there was necessity, he could be elevated to subdeacon but nothing beyond that. The same applied if he were a bigamist. For the widow we are not informed of her consequences³⁵.

At the historic Third Council of Toledo (589), the bishops in two canons aimed their attention to widows. No one was to despoil the chastity of widows and could not be forced into marriage against her will. If a widow wished to marry before taking up vows of chastity, they could do so of their own free will. The same was ordered for virgins. Any man who committed this offense was denied communion, even entry into a Church. The effort to preserve the freedom of women, in this case widows and virgins, to marry whomever they wanted was laudable on the part of the bishops³⁶. Canon 10 restated in abridged form what the previous one taught: widows and virgins may choose of their own free will to embrace chastity or marriage. Once the choice was made the decision was binding³⁷.

At the seventh century Second Council of Seville (619) canon 4 considered the impact of a second marriage of a deacon and its impact on promotion within Holy Orders. Under such conditions a deacon could not be promoted to the presbyterate. In addition, if a deacon was found to have married a widow, he was to be deposed from the diaconate because it was in violation of divine and ecclesiastical law. The widows were not given any punishment nor were the deacons ordered to put them away.

³⁵ Concilium Bracarense II 53, p. 98: “Si lector alterius viduam duxerint: Lector si viduam alterius uxorem acceperit, in lectorato permaneat, aut si forte necessitas sit subdiaconus fiat, nihil autem supra; similiter et si bigamus fuerit”. Cf. Toledo I, canons 3 and 4 cited above in note 25.

³⁶ Concilium Toletanum III, 10, Vives, p. 128: “Ut viduis pro castitate violentiam ullus inferat, et ut mulier invita virum non ducat: Pro consulto castitatis quod maxime hortamento concilii proficere debet, annuente gloriosissimo domino nostro Recaredo rege, hoc sanctum adfirmat concilium, ut viduae quarum placuerit tenere castitatem nulla vi ad nuptias iterandas venire cogantur; quod si priusquam profiteantur continentiam nubere elegerint, illis nubant quos propria voluntate voluerint habere maritos. Similis conditio et de virginibus habeatur, nec extra voluntatem parentum vel sua cogantur maritos accipere. Si quis vero proposito castitates viduae vel virginis inpedierit, a sancta comunione et a liminibus ecclesiae habeatur extraneus”, Orlandis – Ramos-Lissón, *Historia de los Concilios*, p. 222. See Alonso, *La cura pastoral en la España romanovisigoda*, p. 457-475, on penance, p. 511-542.

³⁷ Concilium Toletanum III 10, Vives, p. 134: “De viduis quoque: qui voluerint continentiam teneant, et quae nubere elegerint quorum voluerint nubant: eaque et de virginibus”, Orlandis – Ramos-Lissón, *Historia de los Concilios*, p. 222.

These illicit ordinations were reported to have occurred in the church of Écija³⁸.

At the Fourth Council of Toledo IV (633) presided by the eminent Isidore of Seville four canons enacted guidelines affecting widows. The first, canon 19, is a lengthy exposition on the ordination of bishops. At the pivotal place concerning matrimony, it was established that those who married twice – whether a widow or abandoned by a husband or a woman not a virgin – could not to be ordained bishop. Added to this, the candidate had to be selected by the clergy, the people of the city, the Metropolitan, and the bishops of the province. The widow was not described as somehow unclean, the blame was laid at the feet of the man who wished to be bishop in an illicit way³⁹. Canon 44 continued with the corollary challenge of clergy who married without the consent of the bishop. The parameters of the offense were: they could not marry a widow, a woman of bad reputation, or a prostitute. The bishop was given the authority to separate them. One thing that stands out in this canon is that the widows are numbered in the company of women of doubtful reputations and prostitutes. We see time and again that being a widow alone was not a bad thing, certain circumstances could place them in precarious situations. Here the widows are not qualified because of loose morals or any such thing; the culpable party is the one aspiring to be bishop by ignoring the protocols⁴⁰. Canon 55 decreed on consecrated widows, virgins, penitents, the tonsured, and men and women who abandoned their religious vows and habit for secu-

³⁸ Concilium Spalense II 4, Vives, p. 165: “De bigamis ad presbyterium vel diaconatum non promovendis: Quarta actione nuntiatum est nobis apud Astigitanam ecclesiam quasdam nuper ordinationes inlicitas extitisse, ita ut quidam viduarum mariti levitarum ministerio sacrentur: quos quidem convenit a gradu suscepto inritum devocari nec ultra provehi ad diaconii ministerium quia contra divina atque ecclesiastica iura instituti reperiuntur”, Orlandis – Ramos-Lissón, *Historia de los Concilios*, p. 256. On the council see A. Ferreiro, *Sacred Scripture, Sacred Tradition, and Auctoritas at the Second Council of Seville (619)* “Annuario Historiae Conciliorum” 35 (2003) p. 247-272 = *I Padri e le Scuole Teologiche nei Concili*, Vaticano 2006, p. 263-288.

³⁹ Concilium Toletanum IV 19, Vives, p. 198-199: “De ordinatione episcoporum: qui secundae uxoris coniunctionem sortiti sunt aut numerosa coniugia frequentarunt, qui viduam vel marito relictam duxerunt aut corruptarum mariti fuerunt”, Orlandis – Ramos-Lissón, *Historia de los Concilios*, p. 276, 286-288.

⁴⁰ Concilium Toletanum IV 54, Vives, p. 207: “De personis mulierum, quae non convenit clericis copulari: Clerici qui sine consulto episcopi sui uxores duxerint, aut viduam vel repudiatam vel meretricem in coniugio acceperint, separari eos a proprio episcopo oportebit”, Orlandis – Ramos-Lissón, *Historia de los Concilios*, p. 285.

lar clothes. These returned to the secular life and some even got married. They were all given a path to penance and restoration. Those who refused were declared true apostates and were anathemized⁴¹. Canon 56 lays out concisely the two classes of widows: secular and religious. Secular widows are those contemplating marriage and so put on secular clothing. Religious widows, on the other hand, have abandoned secular clothes and have presented themselves to the bishop and the Church wearing a religious habit. These last if they then choose to marry will be punished in conformity to what the Apostle [Paul] taught according to the bishops. The gravity was that first they offered themselves to God and then abandoned their vow of chastity. Paul's censure, however, was in reference to young widows, "refuse to enroll younger widows; for when they grow wanton against Christ they desire to marry, and so they incur condemnation for having violated their first pledge" (1 Timothy 5:11-12). This crucial detail about age was irrelevant to the bishops at the council, for them the violation of a vow at any age was reprehensible. The punishment, however, was not articulated in the canon⁴².

2. Religious habit and widows

The topic of veils and religious habits as it applied to widows, virgins, and at times men surfaced as matter of attention in some of the councils. The one treatise that we have on the subject outside of the councils was written by Leander of Seville. In his letter to his sister Florentina who was entering a monastery offered advice on the appropriate clothing for a consecrated virgin. This missive came to be regarded as the *Rule of Leander* because of its broad range of topics regarding the life of a cloistered virgin. The advice to her was to focus on the inward adornment of her soul while

⁴¹ Concilium Toletanum IV 55, Vives, p. 210: "De poenitentibus viris ac viduis sive virginibus: Quae forma servabitur etiam in viduis virginibusque sacris ac poenitentibus foeminis quae sanctimonialia habitum induerunt, et postea aut vestem mutaverunt aut ad nuptias transierunt", Orlandis – Ramos-Lissón, *Historia de los Concilios*, p. 288.

⁴² Concilium Toletanum IV 56, Vives, p. 210: "De discretione viduarum saecularium et sanctimonialium: Duo sunt genera viduarum, saeculares et sanctimoniales: saeculares viduae sunt quae adhuc disponentes nubere laicarem habitum non deposuerunt; sanctimoniales sunt quae iam mutato habitu saeculari sub religioso culto in conspectu sacerdotis vel ecclesiae apparuerint. Hac si ad nuptias transierint, iuxta Apostolum non sine damnatione erunt, quia se primum Deo voventes postea castitatis propositum abiecerunt", Orlandis – Ramos-Lissón, *Historia de los Concilios*, p. 288.

living a life of virginity and simplicity. The same was taught to consecrated widows at the councils⁴³.

It was at the Sixth Council of Toledo (638) that the subject of men and women consecrated to God who violated their vows. This had already been treated at the Fourth Council of Toledo (633) in canons 55 and 56 that are discussed above. At this sixth council, widows were included in canon 6. The bishops opened in a somber tone stating that life has a propensity to voluptuousness and that nature [human] imitates the vices “Proclivis curus est ad voluptatem et imitatrix natura vitiorum”. Men and women who took on the religious habit, or the man designated to the choir, or a woman sent to a monastery of virgins, who then chose to abandon them suffered consequences. They could be forced to return to their first state, the men were tonsured and the virgin placed in a monastery. If, however, they were intent on remaining deserters of their original vows “Si autem quodlibet patrocinio desertores permanere voluerint” punishments were meted out. That were expelled from the community of Christians and no one was permitted to communicate with them “de christianorum coetu habeantur extortes, ut nec loquutio cum eis ulla sit communis”. To conclude the bishops added that widows too that abandoned their profession and habit, received the same punishment. Here was made a generic reference to the Fourth Council of Toledo “sicut universalis iam dudum statuit synodus”⁴⁴.

The Tenth Council of Toledo (656) contains two of the longest discussions on widows, religious vestments, vows, and faithfulness to religious profession in canons 4 and 5. These are extended statements on the profession and habit of widows who became religious either voluntarily or by coercion. Canon 4 was dedicated entirely to the religious habit of

⁴³ The editions of Leander’s treatise are *De la Instrucción de las Virgenes y Desprecio del Mundo*, ed. J. Velázquez, Leandro de Sevilla, Corpus Patristicum Hispanum 1, Madrid 1979 (*De habitu virginum*, p. 135-138, Spanish translation at p. 195-196). An English translation is in: C.W. Barlow, *Martin of Braga, Paschasius of Dumium, Leander of Seville*, Iberian Fathers 1, The Fathers of the Church 62, Washington 1969, p. 183-228 at 204-206. Latin-Spanish edition: *San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso*, ed. J. Campos Ruiz – I. Roca Melia, Santos Padres Españoles 2, Biblioteca de Autores Cristianos 321, Madrid 1971, p. 47-48 (Chapter 10: “De habitu virginum”). An overview of virgins in Hispania in: Alonso, *La cura pastoral en la España romanovisigoda*, p. 466-471.

⁴⁴ Concilium Toletanum VI 6, Vives, p. 238: “De viris ac foeminis sacris propositum transgredientibus sacrum: Viduae quoque, sicut universalis iam dudum statuit synodus, professionis vel habitus sui desertrices superiori sententia condemnentur”, Orlandis – Ramos-Lissón, *Historia de los Concilios*, p. 313.

a widow: “De professione ac veste religiosarum viduarum”⁴⁵. The bishops began by contextualizing their views in the context of spiritual warfare. They declared unity with the Spirit of God, union with the Apostle (Paul), and filled with the zeal of fire of the house of the Lord (the Church), while not ignoring the wiles of Satan “Bene per Spiritum Dei possumus cum sancto Apostolo dicere non ignorare nos astutias Satanae, quia inpellimur zeli domus Dei ardore cremari”. They sought to correct what was called a fraud and dismissal of the ancient law of the Fathers and that of judges by widows who believed they were not under obligation to abide by the norms of the Fathers “nam inveniuntur nonnullae viduae diversis excusationibus se adeo contengentes ut blandiant sibi, non se patrum plena religionis alligata institutione teneri”. The bishops based their views on the ancient rules “Unde antiquis inconcusse permanentibus regulis hoc adicitur novae oraculo sancionis”. A widow that sought to obtain the status of a religious must profess in the presence of the bishop or minister in writing and signed “ut vidua quae sanctae religionis obtinere propositum voluerit sacerdoti vel ministro, ad quem aut ipsa venerit aut quem ad se venire contigerit, scribitis professionem faciat a se aut subscriptione notam”. The document demonstrated that she submitted to a perpetual vow and to wear the habit at all times, whether in bed or even outdoors “ac tunc accepta a sacerdote vel ministro apta religionis usui veste seu lectulo quiescens sive quequumque loco consistens incunctanter utatur”. The bishops then went into detail about the type of habit widows were to wear. It was not to be multicolored or expensive cloths; it was to be of simple appearance similar to a religious habit. That way it would properly be a testimony of the honorable status of a religious widow “nec diversi coloris aut diversae partis eadem sit notabilis vestis, nisi religiosa et non suspecta quae careat et varietatibus colorum et diversitatibus partium, adeo ut absque ulla suspitione transgressionis maneat usui tantum apta sanctae religionis, et sui sexus competens ad testimonium probitatis”. To make sure that the religious widow was indisputably identifiable in public she was required to cover her head with a veil. It was to be either of red or black color. It was given to her when the vows were taken. The veil was a sign of sanctity for all to see to mitigate detestable audacities “Ut autem deinceps nihil devocetur in dubium, palleo purpurei vel nigri coloris caput contegat ab initio susceptae religionis, ut dum illic intulerit signum probabilis sanctitatis ubi nullius falli poterit vi-

⁴⁵ Concilium Toletanum X 4, Vives, p. 311-312, Orlandis – Ramos-Lissón, *Historia de los Concilios*, p. 363-364.

sio intuentis, nusquam adtemtetur ausus detestandae praesumptionis”. This legislation had a two-fold purpose: One, to instill in the widow the dignity and honor of taking religious vows that set her apart from everyone. There was the hope it would serve as a sign to inspire others. Secondly, to make it more difficult for the widow to be tempted to set aside her vows by blending in with the general population at will, hence she was to wear the simple habit at all times with the red or black veil or head covering.

Before proceeding to the next canon another source of importance on the habit and widows is the *Liber ordinum* that spelled out various details about religious widows and distinctive clothing⁴⁶. The text demonstrates that consecrated widows were rapidly tending to the monastic life, lending credence to Thurston’s comment cited above, that consecrated widows had been, “the forerunner of monastic orders for women”⁴⁷. Chapter XXVIII of the *Liber ordinum* titled *Benedictio Syper Vidvas Maforte Accipientes* reveals some of the spiritual theology behind veiling and more. Férotin fleshed out some details about this text. He clarified that the *maforte* was the veil worn by virgin widows that wrapped over the shoulders and appeared to have color, he noted that Jerome in his *Letter to Eustochium* (PL 22, 402) spoke of a veil or covering for virgins: “Super humeros hyacinthina laena Maforte uolitans [...] Haec est apud illas totas uirginitas”⁴⁸. Furthermore, the editor commented that, “Dans le texte de notre Rituel, le mot mafors (on trouve *mauors*, *maforte*, *mauortium*, *mafortium*, cf. le mot grec μαφόριον désigne palleum ou voile, qui devait retomber largement sur les épaules, à la manière de la mantille moderne des dames espagnoles. C’est sans doute de couleur, plutôt que son nom et sa forme, qui en faisait l’ornement distinctif des veuves”⁴⁹. The veil had a distinct color and that resembled the mantilla worn over the shoulders by Spanish women. We saw that at the Tenth Council of Toledo in canon 4 it prescribed that the color of the veil could be either red or black “palleo purpurei vel nigri coloris caput”⁵⁰. Widows, furthermore, had a distinct place after the virgins

⁴⁶ See Fernández Alonso, *La cura pastoral en la España romanovisigoda*, p. 476. In *Liber ordinum* (ed. M. Férotin, Monumenta Ecclesiae Liturgica 5, Paris 1904, p. 80-81) in the lengthy footnote the main canons from Toledo IV and X are discussed. For an overview of the text see A. Ivorra, *Liturgia hispano-mozárabe*, Biblioteca Litúrgica 52, Barcelona 2017, p. 49-52.

⁴⁷ Thurston, *The Widows: A Women’s Ministry in the Early Church*, p. 114.

⁴⁸ Hieronymus, *Ep. ad Eustochium* XXII, PL 22, 402.

⁴⁹ Férotin, *Liber ordinum*, p. 81.

⁵⁰ Concilium Toletanum X 4, Vives, p. 311-312.

to pray. The model for these widows is the virgin-widow Anna, a prophetess, daughter of Phanuel, of the tribe of Asher who ceaselessly prayed at the Temple, as recorded in the Gospel of Luke 2:36-38, her ministry was mainly to pray. Widows were to imitate her⁵¹. Earlier in the sixth century in neighboring Gallia Caesarius of Arles in *Sermon* 6 had already pointed to Anna as the model for widows. He taught that three professions were available to women in the Catholic Church: virgins, widows, and the married. As for their role models, virgins should look to Mary, widows to Anne, and the married to Susanna. Widows were directed to serve God as Anne did by fasting, almsgiving, and prayer. That way with Anne they would be in the company of thousands of like-minded widows⁵². The canons never mentioned Anne explicitly; nevertheless, it is obvious from corollary sources that she was the patron model for widows to aspire to imitate.

We now turn to canon 5, the last conciliar source on widows and their vows, titled “De remotis excusationibus viduarum transgressionem sequentium”. The goal was to mitigate any excuses that widows might make to justify abandoning religious life. In some respects it repeated the previous canon. Widows that abandoned religious life were served notice by the bishop to return of their own free will. If they refused, the widows were punished by forced seclusion in a monastery under the sentence of excommunication “quae si redire noluerint impulsu sacerdotis ad religionis habitum reducuntur, et in monasteriis redactae excommunicationis condignae sententia feriuntur”. The same was applied to widows that had not received their habit through a bishop or another minister but had taken it on their own. In any case, both types of widows whether they entered, then abandoned, and returned to religious life were required to wear the veil at all times. It was also mandatory to sign a document to formalize their profession. This ‘contract’ was intended to prevent them from falling away again “Omnes hae tamen seu venientes ad primam religionem seu post transgressa resumentes iterata conversione, sicut praemissum est, et palleo capita contegant et con-

⁵¹ Férotin, *Liber ordinum*, p. 81: “Sint imitatrices Anne uidue, quam euangelicus sermo dignatus est predicare. Orationibus semper incumbant, et quod uouerunt numquam amittant. Non delectentur pristinas uoluptates, sed celestes conquirant mansiones: ut miserationis et pietatis persoluentes munera, expleant diuina precepta, conquirentes sibimet uitam eternam – Amen”.

⁵² Caesarius Arelatensis, *Sermo* 6, CCSL 103, p. 35: “Tres enim professiones sunt in sancta ecclesia catholica: sunt uirgines, sunt uiduae, sunt etiam coniugati [...] uiduae considerantes Annam [...] quae ieiuniis eleemosynis et orationibus, sicut beata Anna faciebat, seruiunt deo, cum ipsa sancta Anna sociantur multis milibus uiduarum”.

scribtam roboratamque professionis faciant scribturam, per quam ulterius non sinantur relabi ad praevocationis audaciam”. If widows did fall away, they were excommunicated and shuttered in a monastery under arduous penance to the end of their life “et excommunicationis sententiam ferant, et rursum mutato habitu in monasteriis donec diem ultimum claudant sub aerumnis arduae poenitentiae maneant religatae”. Widows who professed the religious life, took on the habit, voluntarily or by imposition, faced strict supervision by bishops that were determined to keep them professed and away from marriage⁵³.

One restriction that was intended for widows or religious women was promulgated in the First Council of Toledo (400) in canon 9⁵⁴. There is modern commentary on its diffusion and development in Hispania⁵⁵. The directive is concise and to the point. No professed woman religious or widow in the absence of the bishop or priest could sing in their home the antiphons only with their confessor or servant present. In addition, the *lucernarium* is not to be read outside of the church. They did make an exception, was allowed to be read in a villa “aut si legitur in villa” if a bishop, priest, or deacon was present. The main purpose was to maintain the oversight of clergy over these devotions. Orlandis and Ramos-Lissón believed there was another reason; this canon was intended to counter private meetings in homes *conuenticula* without the presence of Catholic clergy to ensure that these gatherings were not of Priscillianists⁵⁶. The canon does not speak with threats of any punishment, it is thoroughly a pastoral directive. In a later de-

⁵³ Concilium Toletanum X 5, Vives, p. 312-313, Orlandis – Ramos-Lissón, *Historia de los Concilios*, p. 363-364.

⁵⁴ Concilium Toletanum I 9, Vives, p. 22: “Ut nulla professa vel viuda absente sacerdote in domo sua sacerdotale officium vel lucernale impleat: Nulla professa vel viuda absente episcopo vel presbytero in domo sua antifonas cum confessore vel seruo suo faciat. Lucernarium vero nisi in ecclesia non legatur; aut si legitur in villa, praesente episcopo vel presbytero vel diacono legatur”, Orlandis – Ramos-Lissón, *Historia de los Concilios*, p. 88.

⁵⁵ On the development of the *lucernarium* in Hispania and elsewhere consult see Fernández Alonso, *La cura pastoral en la España romanovisigoda*, p. 457-458. In-depth studies on the *lucernarium* are J. Pinell, *Vestigis del lucernari a Occident*, “Liturgica” 1 (1956) p. 91-149; J.M. Bernal, *Primeros vestigios del lucernario en españa*, “Liturgica” 3 (1966) p. 21-49; A. Budde, *Lucernarium*, RACH 23, 570-596; Ivorra, *Liturgia hispano-mozárabe*, p. 410-411; G.R. Miquel, *¿Otras oraciones de lucernario en el oficio vespertino hispánico?*, “Ecclesia Orans” 35/1 (2018) p. 163-170.

⁵⁶ Orlandis – Ramos-Lissón, *Historia de los Concilios*, p. 88.

velopment at the Fourth Council of Toledo (633) Archibald A. King noted, “We find moreover that Easter ceremonies of the *lucernarium* and candle were enjoined by the fourth council of Toledo in 633”⁵⁷. This evidence shows the earliest development of the *lucernarium* in Hispania, greater change would come in the following centuries there and elsewhere.

3. Widowed queen

In the late seventh century a very delicate situation arose again on what to recommend when a queen became a widow. This was not the first time the Church had to deal with it. The bishop’s decision is found in canon 5 of the Third Council of Zaragoza (691). Since it was a widowed queen, this presented numerous unique issues that the bishops had to carefully engage. It was simply asked: what to do upon the death of a king with the widowed queen? The possible options were remarriage, assume the throne as a single woman or renounce her status and live in a monastery. The title of the canon “Ut defuncto principe subprestitis regina statim et vestem secularem deponat et in coenobio virginum mancipetur permansura” revealed the bishop’s recommendation⁵⁸. A similar situation is recorded in the Thirteenth Council of Toledo (683) in canon 5 concerning widowed queens. This one at Zaragoza seems to have been intended to build upon previous legislation. Another interesting detail at Toledo is that the bishops considered re-marriage for the widowed queen as adultery “quo aut supprestitem reginam post decidentis principis mortem sibi in conubio copulet aut adulterina pollutione contaminet”⁵⁹.

It had everything to do with the social status of the woman who was the queen. She could it was feared be the object of relentless harmful intrigue that would damage her person, the throne, and the realm. The bishops did not seem to be too optimistic about that possibility with this particular queen, so they proposed an alternate solution. They perhaps thought this queen was incompetent and immoral; it was a way to remove her without

⁵⁷ A. King, *Liturgies of the Primatial Sees*, Bonn 2005, p. 543. That would be canon 9: “De benedicendo cerco et lucerna in pervigiliis Paschae” (Concilium Toletanum IV 9, Vives, p. 194). Cf. Orlandis – Ramos-Lissón, *Historia de los Concilios*, p. 274.

⁵⁸ Concilium Caesaraugustanum III 5, Vives, p. 479-480; Orlandis – Ramos-Lissón, *Historia de los Concilios*, p. 469-474.

⁵⁹ Concilium Toletanum XIII 5, Vives, p. 421; Orlandis – Ramos-Lissón, *Historia de los Concilios*, p. 430-431.

much fuss. Roger Collins reminds us that under King Ervig his wife, the Queen Liuvigoto and their sons and daughters could not be compelled into monastic life after the king's death. Were the bishops acting on the wishes of the king?⁶⁰ There was not a consistent single policy in place about widowed queens and their fate. Each situation was considered unique, the same recommendations was given. The bishop's did not want the succession to the throne to become a chaotic affair.

At Zaragoza it was decided that no man may presume to marry the widowed queen – “Licet plenissime in concilio Toletano de principium relictas institutum fuisset, ut nulli licitum esset supprestem reginam in coniugio ducere, aut sordidis contactibus maculare necque sequuturis regibus nec cuilibet hominum esset permissum”. The bishops remembered that at times many scandals had been harmful to the widowed queen and the kingdom – “Unde quia praeteritis temporibus multas scimus atque cognovimus principum relictas post eorum vocationem pro apice regni, quem regendo in cunctis tenuerunt, nullam referentiam honoris eis adhibere a populis, sed passim unicuique probatum est diversas adsumentes occasiones non solum latenter in earum contrarietate insidias moliuntur, verum etiam, quod veritati contrarium est, procaciter verba contumeliosa in conventu multorum eas adficiunt, et, quod omni religioni abominandum atque horrendum est, de his detrahare non sinunt, in katervas populi cernunt commorare”. When the king died, the queen was ordered to wear the religious habit with joyful disposition “accersito ab hoc seculo principe vestem secularem deponat, et alacri curiositate religionis habitum adsumat”. In addition, she had to enter a monastery of virgins to shield her from negative external influences “Quam etiam et confestim in coenobio virginum mancipandam esse censemus, et ut ab omni turbine mundi remota”. The loftier goal was to lead her from this world to the eternal kingdom “sed infra claustra monasterii iugi sedulitate persistens atque sanctimoniam vitam peragens de regno temporale opitulatione divina ad regnum aeternitatis mereatur pervenire”. The bishops closed by saying that if anyone interfered, they incurred excommunication and exile for an extended period “noverit se excommunicationis percepturum sententiam atque etiam exilii damnationis diuturno tempore incurrere iacturam”⁶¹.

The canons that we have surveyed lead us to reach some conclusions about widows in Hispania. There was a great deal of legislation on the

⁶⁰ See R. Collins, *Visigothic Spain 409-711*, Oxford 2004, p. 104. See also Valverde Castro, *La reina viuda en el derecho visigodo: religionis habitum adsumat*, p. 389-406.

⁶¹ Concilium Caesaraugustanus III 5, Vives, p. 479-481.

subject of re-marriage and chastity. Marriage was not a problem unless it was pursued after taking formal vows of chastity and taking the veil and habit of religious life. Once that vow was adopted it was meant to be into perpetuity. Living in a monastery was also a personal choice that they could make in most cases. Widows were valued and considered an essential part of the Church. They were not an order of widows in an institutional sense, that never happened in Hispania and it seem nowhere else in the West. The bishops were not negligent in their pastoral duties to attend to the care for widows. At the Eighth Council of Toledo (653) Job 29:13 was quoted as a reminder that one of the acts of charity included the care of widows, “The blessing of the wretched came upon me and I caused the widow’s heart to sing for joy”⁶². At times, however, the bishops had to correct widows that broke their vows. We can affirm that widows, secular or religious, depending on the context, chose their own path. In some situations they were subject to others, men, husbands, or bishops. This even applied to widowed queens. Widows, moreover, were not entirely devoid of choice at every turn. It appears that many widows did choose to enter a monastery, for that is where they found a secure place to live out their spiritual lives. In the Middle Ages, as is well recorded, many men and women, widowed or otherwise, regardless of social standing chose to enter the monastery late in life to find security, companionship, serenity, and above all to prepare for eternal life.

Widows in the Hispano-Roman – Suevic/Visigothic Councils of Hispania

(summary)

The Church Fathers did not neglect to give attention to widows and articulate what they believed was their role in the Church. Modern studies are quite abundant focusing mainly from the New Testament, the early Church, and the Middle Ages. One era that has been marginalized is widows in sources from late antique Roman and Suevic-Visigothic Hispania. Early Christian writers are noted for background only, the focus here are the conciliar texts dating from the fourth through seventh centuries.

Keywords: Widows; Hispania; Sueves; Visigoths; Council; Virginity; Feminine Asceticism

⁶² Concilium Toletanum VIII 2, Vives, p. 272: “Benedictio perituri super me veniebat, et cor viduae consolatus sum”.

Bibliography

Sources

- Ambrosius, *Concerning Widows*, in: *Nicene Post-Nicene Fathers*, ed. P. Schaff et al, Ancient Christian Commentary on Scripture, Edinburgh – Grand Rapids 1952-1956.
- Caesarius Arelatensis, *Sermones*, ed. G. Morin, CCSL 103, Turnhout 1953.
- Colossians, I and II Thessalonians, I and II Timothy, Titus, Philemon*, ed. P. Gorday, Ancient Christian Commentary of Scripture, New Testament 9, Downers Grove 2000.
- Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*, ed. J. Vives – T. Marín Martínez – G. Martínez Díez, España Cristiana. Textos 1, Barcelona – Madrid 1963.
- Council of Laodicea, in: <https://www.newadvent.org/fathers/3806.htm> (accessed: 15.06.2022).
- Hieronymus, *Epistula ad Eustochium* XXII, PL 22, 217-219.
- Leandrus Hispalensis, *De habitu virginum*, in: *De la Instrucción de las Virgenes y Desprecio del Mundo*, ed. J. Velázquez, Leandro de Sevilla, Corpus Patristicum Hispanum 1, Madrid 1979, p. 135-138 (Spanish translation p. 195-196); English translation: C.W. Barlow, *Martin of Braga, Paschasius of Dumium, Leander of Seville*, Iberian Fathers 1. The Fathers of the Church 62, Washington 1969, p. 183-228; *San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso*, ed. J. Campos Ruiz – I. Roca Melia, Santos Padres Españoles 2, Biblioteca de Autores Cristianos 321, Madrid 1971, p. 47-48.
- Liber ordinum*, ed. M. Férotin, Monumenta Ecclesiae Liturgica 5, Paris 1904.
- Martini Episcopi Bracarenensis Opera Omnia*, ed. C.W. Barlow, Papers and Monographs of the American Academy in Rome 12, New Haven 1950.

Studies

- Barcellona R., *Le vedove cristiane tra i padri e le norme*, “Annuario Historiae Conciliorum” 35 (2003) p. 167-185.
- Bernal J.M., *Primeros vestigios del Lucernario en España*, “Liturgica” 3 (1966) p. 21-49.
- Bremmer J.N., *Pauper or Patroness: The Widow in the Early Christian Church*, in: *Maidens, Magic and Martyrs in Early Christianity*, Collected Essays 1, Tübingen 2017, p. 43-64.
- Budde A., *Lucernarium*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, v. 23, Stuttgart 2010, p. 570-596.
- Collins R., *Visigothic Spain 409-711*, Oxford 2004.
- Degórski B., *Wdowy w starożytności chrześcijańskiej i ich posługa w Kościele [Le vedove nell'antichità cristiana e il loro ministero nella chiesa]*, “Vox Patrum” 42 (2002) p. 303-318.
- Fernández Alonso J., *La cura pastoral en la España romanovisigoda*, Publicaciones del Instituto Español de Estudios Eclesiásticos, sección: monografías 2, Roma 1955.

- Ferreiro A., *Consecrated Women, Monks, and Priscillianists in the Hispano-Roman/Suevic-Visigothic Councils*, "Annales Historiae Conciliorum, Journal for the History of Councils" 51 (2021) p. 53-82.
- Ferreiro A., *Sacred Scripture, Sacred Tradition, and Auctoritas at the Second Council of Seville (619)*, "Annuario Historiae Conciliorum" 35 (2003) p. 247-272 = *I Padri e le Scuole Teologiche nei Concili*, Vaticano 2006, p. 263-288.
- Gryson R., *Ministère des femmes dans l'Église ancienne*, Recherches et synthèses, Section d'histoire 4, Gembloux 1972.
- Heid S., *Celibacy in the Early Church. The Beginnings of Obligatory Continence for Clerics in East and West*, tr. M.J. Miller, San Francisco 2000.
- Ivorra A., *Liturgia hispano-mozárabe*, Biblioteca Litúrgica 52, Barcelona 2017.
- King A.A., *Liturgies of the Primatial Sees*, Bonn 2005.
- Klingshirn W.E., *Caesarius of Arles. The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul*, Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, Cambridge 1994.
- Krause J.U., *Witwen und Waisen im frühen Christentum*, v. 1-4, Stuttgart 1994-1995.
- Liber ordinum*, ed. M. Férotin, Monumenta Ecclesiae Liturgica 5, Paris 1904.
- Martimort A.G., *Deaconesses: An Historical Study*, tr. K.D. Whitehead, San Francisco 1986.
- Miquel G.R., *¿Otras oraciones de lucernario en el oficio vespertino hispánico?*, "Ecclesia Orans" 35/1 (2018) p. 163-170.
- Nguyen N.L., *Roman Rape: An overview of Roman Rape Laws from the Republican Period to Justinian's Reign*, "Michigan Journal of Gender & Law" 13/1 (2006) p. 75-112.
- Orlandis J. – Ramos-Lissón D., *Historia de los Concilios de la España Romana y Visigoda*, Pamplona 1986.
- Pardina J.G., *La prohibición de las segundas nupcias de la viuda de clérigo en los concilios hispanos tardoantiguos*, "Hispania Sacra" 56/114 (2004) p. 423-444.
- Patzelt M., *Zu Gast bei den Witwen: erste Einblicke in die Handlungsspielräume christlicher Witwen in der weströmischen Spätantike im Kontext der Erbschleicherei*, "Millennium" 16 (2019) p. 149-173.
- Pinell J., *Vestigis del lucernari a Occident*, "Liturgica" 1 (1956) p. 91-149.
- Recchia V., *Le vedove nella letteratura istituzionale dell'antico Cristianesimo e nella tipologia biblica*, "Invigilata lucernis" 21 (1999) p. 303-332.
- Stählin G., *Das Bild der Witwe*, "Jahrbuch für Antike und Christentum" 17 (1974) p. 5-20.
- Thurston B.B., *The Widows: A Women's Ministry in the Early Church*, Minneapolis 1989.
- Valverde Castro M. del R., *La reina viuda en el derecho visigodo: religionis habitum adsumat*, "Anuario de historia del derecho español" 73 (2003) p. 389-406.

Domenico Accorinti¹

Resistenza e resilienza in Cipriano di Cartagine e Gregorio di Nazianzo²

In memoria di Renato Nisticò (1960-2019),
poeta, critico e bibliotecario,
mirabile esempio di resilienza.

Il 29 maggio 2006 una colata di fango bollente eruttò improvvisamente dal sottosuolo, inondando il villaggio di Renokenongo nel distretto di Sidoarjo, situato nella parte orientale dell'isola di Giava (Indonesia), e causando morti, migliaia di sfollati e la distruzione delle piantagioni. Le cause di questo disastro naturale restano ancora incerte, attribuendone alcuni la responsabilità alla Lapindo Brantas, la compagnia petrolifera che aveva trivellato l'area, considerandolo altri un effetto del violento terremoto (6,2 gradi della scala Richter) che aveva colpito la costa meridionale dell'isola di Giava due giorni prima del cataclisma (27 maggio). Il 29 maggio 2014, in occasione dell'ottavo anniversario della tragedia, furono collocate sulla superficie asciutta del lago di fango 110 statue realizzate dall'artista indonesiano-australiano Dadang Christanto (1957-). Le statue, tutte in posizio-

¹ Prof. Dr. Domenico Accorinti, ASNI Fascia SSD 10/D4, Filologia classica e taroantica (2019), docente di lingue classiche presso l'IIS "Galilei-Pacinotti" a Pisa; e-mail: domenico.accorinti@gmail.com; ORCID: 0000-0002-8718-1400.

² L'articolo è la rielaborazione della relazione "Verso una definizione di resilienza religiosa negli autori cristiani: Cipriano di Cartagine, Gregorio di Nazianzo e Gregorio di Nissa di fronte alle avversità", tenuta il 1° settembre 2021 alla 18th Annual Conference of the European Association for the Study of Religions, IAHR Regional Conference, Pisa, 30 agosto-3 settembre 2021, dedicata al tema "Resilient Religion". Ringrazio uno degli anonimi referee della rivista per le utili osservazioni e gli spunti di approfondimento, in particolare su Cipriano, che mi hanno permesso di migliorare il mio contributo.

ne eretta e con i palmi delle mani distesi a indicare che i sopravvissuti stavano ancora aspettando gli aiuti economici, dovevano proprio simbolizzare, nelle intenzioni dell'artista, "the disaster survivors' resilience as victims who had lost many things in the disaster but still could survive". Tuttavia, molte di quelle statue, dal momento che la fuoriuscita di fango non si è mai arrestata dal giorno della catastrofe, sono state nel corso del tempo quasi interamente sommerse, come si poteva già vedere in una foto scattata nel dicembre 2016 da Anto Mohsin, l'autore di un'interessante indagine sulla "sociotechnical resilience" delle vittime del Lapindo Mudflow, come la comunità ha voluto chiamare la catastrofe che l'ha colpita per rimarcare la distanza dalla narrativa dominante del disastro³.

1. La resilienza

Che cos'è la 'resilienza', una parola diventata popolare ai tempi della diffusione del Covid-19, un'epidemia che ha ispirato anche le meditazioni del rev. Robert L. Gram in *Christ and Covid-19*?⁴ La linguista Valeria Della Valle, nell'ambito del progetto *Illness in ConText* dell'ILIESI (Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee) del Consiglio Nazionale delle Ricerche, ne ha ricostruito recentemente l'origine dal latino *resilientia*, utilizzando anche un contributo di Simona Cresti, *L'elasticità di resilienza* (2014), nato in risposta a un quesito dei lettori sul sito dell'Accademia della Crusca:

Volendo risalire all'origine della storia del termine, dobbiamo ricordare la provenienza dal verbo latino *resilire*, con il significato concreto di 'saltare indietro, ritornare in fretta, di colpo, rimbalzare, zampillare' e con quello traslato di 'ritirarsi, restringersi, contrarsi'. Le prime occorrenze latine di *resilientia* sono state fatte risalire da Simona Cresti all'inizio del XVIII secolo, nel

³ A. Mohsin, *Coping with Indonesia's Mudflow Disaster*, in: *The Sociotechnical Constitution of Resilience. A New Perspective on Governing Risk and Disaster*, ed. S. Amir, London 2018, p. 134-136 (la citazione precedente è alla p. 134, mentre l'illustrazione si trova alla p. 136 [Fig. 6.3]).

⁴ R.L. Gram, *Christ and Covid-19. Meditations for Peace in Times of Turmoil*, Rhinebeck 2020, p. 12: "What new avenues will lead to fulfillment? The disease forces us to ask. Be patient. God tells us. The pandemic will end. In 539 B.C., a coalition of Medes and Persians destroyed the Babylonian empire, and Jews were allowed to return to their homeland. Captivity did not last forever. Neither will ours".

Lexicon Philosophicum di Stephanus Chauvin (1692 e 1713). E una testimonianza ulteriore e diretta è stata individuata, sempre da Simona Cresti, in una traduzione latina seicentesca delle lettere di Cartesio, “nella quale *resilientia* e *resilire* compaiono in uno scambio con Mersenne in luogo dell’originale francese *rebondir* ‘rimbalzare’”. Sempre grazie a Simona Cresti sappiamo che la prima lingua che si è appropriata del concetto veicolato da *resilientia* è stata la lingua inglese, che ha ereditato la forma *resilience* agli inizi del Seicento⁵.

Tuttavia, né Cresti né Della Valle menzionano l’attestazione precedente del termine *resilitio*, sostanzialmente un sinonimo di *resilientia*, ossia ‘rimbalzo’, che Tommaso d’Aquino (1225-1274) adopera nei *Commentaria, Sententia libri De anima*, II, *Lectio* 17, per spiegare il passaggio aristotelico del secondo libro del *De anima* (420a19-b4) sulla generazione del suono⁶. Il passo tomistico è peraltro interessante per l’uso del verbo *resilio* e della forma plurale neutra *resiliencia* che glossa *saltancia*:

Deinde cum dicit: *Vtrum autem sonat* etc., mouet questionem circa generationem soni, utrum scilicet causa actiua soni sit *uerberans aut quod uerberatur*. Et determinat quod *utrumque* est causa, set alio et alio modo; quia enim sonus consequitur motum, necesse est quod, sicut aliquid est causa actiua motus, ita aliquid est causa soni; generatur autem sonus ex motu, quo aliquid percuciens propter resistenciam percussi resilit, eo scilicet modo quo *saltancia*, id est *resiliencia*, mouentur *a leuibus* et duris, *cum aliquis ea transerit*, id est fortiter impulerit; manifestum est igitur quod et primum percuciens mouet et iterum percussum, in quantum facit *resilire* percuciens, et sic utrumque est causa actiua motus. Et quia in generatione soni necesse est quod fiat quaedam *resilitio* ex resistenciam percussi, *non omne* quod uerberatur et uerberat *sonat*, *sicut dictum est prius*, puta *si obiciatur acus acui non fit sonus*; set ad hoc quod generetur sonus, *oportet illud quod percutitur esse regulare*, id est sic dispositum, *ut aer subito dissiliat*, ex eius resistenciam, *et moueatur*, ut ex tali motu generetur sonus⁷.

⁵ V. Della Valle, *Resilienza*, in: *Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee*, in: <https://www.iliesi.cnr.it/resilienza.php> (accesso: 08.08.2022).

⁶ Vd. il comm. di R. Polansky, *Aristotle’s De anima*, Cambridge 2007, p. 294-297.

⁷ Thomas Aquinas, *Commentaria, Sententia libri De anima*, II, *Lectio* 17, in: *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. XLV/1: *Sententia libri de anima*, Roma – Paris 1984, p. 141-142.

In questa prima parte dell'articolo si esamineranno in via preliminare i diversi aspetti di resilienza per poi discutere alcune tipologie che sono state individuate all'interno del Nuovo Testamento.

2. Nozione di resilienza

Molteplici sono i significati della parola 'resilienza' nei diversi campi, come ha ben evidenziato lo psicologo americano Craig Steven Titus nel suo libro *Resilience and the virtue of fortitude* (2006), dove ha accostato la forza, una delle virtù cardinali trattate dall'Aquinate nella *Summa Theologiae*, alla moderna nozione di resilienza nella sfera psicosociale, distinguendo tre diverse aree di resilienza, la fisica, la psicosociale e la spirituale:

The disciplines of physics and engineering employ the term 'resilience' to refer to a material's capacity to return to its original form after being bent, compressed, or stretched. [...] The human sciences employ the concept of resilience to describe the physiological and psychosocial resources for facing personal and communal challenges. This second type of resilience has three aspects: (1) good outcomes despite actual risk, (2) resistance to destruction, and (3) positive construction. [...] This second level of physiological and psychosocial resilience is of a different nature than the first. It is organic and psychic. [...] A third type of resilience depends on spiritual resources. It metaphorically extends and transcends the original literal meaning of resilience, as well as its physiological and psychosocial insights. At the philosophical and theological levels, we employ skills, resist destruction, and positively construct in the face of difficulty⁸.

A queste tre diverse aree si affiancano anche tre diversi aspetti di resilienza, ossia la capacità di affrontare le avversità, resistervi e costruire una nuova realtà⁹. Tuttavia, quella che da ultimo propone Titus è una definizione composita di resilienza, che coinvolge le dimensioni fisiologiche, psicosociali e spirituali della vita dell'individuo:

First, resilience is the ability to cope in adverse conditions; it endures, minimizes, or overcomes hardships. Second, it consists in resisting destructive

⁸ C.S. Titus, *Resilience and the virtue of fortitude. Aquinas in Dialogue with the Psychosocial Sciences*, Washington 2006, p. 6-8.

⁹ Titus, *Resilience and the virtue of fortitude*, p. 9-10.

pressures on the human person's physiological, psychosocial, and spiritual life; that is, it maintains capacities in the face of challenges, threats, and loss. Third, resilience creatively constructs and adapts after adversity; it implies recovering with maturity, confidence, and wisdom to lead a meaningful and productive life. This composite definition emphasizes not only the coping and constancy aspects of the patterns of resilience amid disadvantage, but also the constructive outcomes expressed in growth, strength, and increased adaptation in personal and social domains¹⁰.

La componente interna della resilienza è stata invece analizzata dal teologo e filosofo austriaco Clemens Sedmak, il quale, nel volume *Innerlichkeit und Kraft* (2013), presenta il concetto di resilienza (*Widerstandskraft*) 'dall'interno', ossia la resilienza epistemica¹¹, puntando l'attenzione sulle risorse interiori della resilienza (fonti psicologiche, cognitive e spirituali) che si contrappongono a quelle esterne (fonti fisiche, sociali e politiche): "Epistemische Resilienz ist die von innen her kommende Kraft, eingedenk der eigenen Verwundbarkeit mit Druck auf Identität und Integrität umgehen zu können"¹².

Questa resilienza epistemica si alimenta da fonti che generano posizione, forniscono orientamento e integrano la personalità. Sono quattro, secondo Sedmak, le facoltà (volontà, inclinazione e sforzo; ricordo e memoria; giudizio, immaginazione e persuasione; sensibilità, percezione e sensazione) che consentono di rispondere in maniera efficace alle quattro fondamentali domande dell'uomo (dove, da dove, perché, come?), e sono proprio le risposte a queste domande a fornire orientamento e a costituire fonti di forza interiore¹³. Di questa resilienza lo studioso offre poi alcuni esempi che appartengono a varie epoche: Sant'Agostino (354-430), il filosofo Boezio (c. 477-524), il teologo e mistico Meister Eckhart (1260-1328), l'ex segretario generale delle Nazioni Unite Dag Hammarskjöld (1905-1961), il

¹⁰ Titus, *Resilience and the virtue of fortitude*, p. 29. Per un'analisi delle diverse concettualizzazioni della resilienza vd. N. Münch et al., *Resilience beyond reductionism: ethical and social dimensions of an emerging concept in the neurosciences*, "Medicine, Health Care and Philosophy" 24 (2021) p. 55-63.

¹¹ C. Sedmak, *Innerlichkeit und Kraft. Studie über epistemische Resilienz*, Freiburg/Br. 2013, p. 15-54 ("Resilienz 'von innen': Der Begriff der epistemischen Resilienz"); C. Sedmak, *The Capacity to be Displaced. Resilience, Mission, and Inner Strength*, Leiden – Boston 2017, p. 58-66 ("The Concept of Epistemic Resilience").

¹² Sedmak, *Innerlichkeit und Kraft*, p. 34.

¹³ Sedmak, *Innerlichkeit und Kraft*, p. 36.

giornalista Tiziano Terzani (1938-2004) e l'attivista dei diritti umani Ingrid Betancourt (1961-)¹⁴.

3. Tipologie di resilienza nel Nuovo Testamento

Per esprimere il significato profondo della resilienza, che non è una semplice 'resistenza', vorrei però ricorrere alla felice immagine dell'albero, esposto negli anni ai venti e alle tempeste, con cui John Swinton apre il *Foreword* di *Biblical and Theological Visions of Resilience* (2020), la recente raccolta di saggi, edita da Nathan H. White e Christopher C.H. Cook, che indaga la resilienza sulla base di fonti bibliche canoniche e riflessioni teologiche cristiane, mettendole a confronto con le correnti formulazioni di resilienza umana in ambito sociale e scientifico. Grazie alle sue solide radici, l'albero rimane attaccato al suolo, ma i suoi rami si piegano al vento e si trasformano. Il segreto per la sopravvivenza dell'albero sta nella sua capacità, nel corso degli anni, di modellarsi e adattarsi ai colpi dei venti e delle tempeste. L'albero assume sì una nuova forma, diversa da quella originaria, ma rimane sempre riconoscibile nella sua essenza:

I don't know if you have ever seen those beautiful and startling pictures of trees that have been exposed to high winds and storms over time. Their roots remain fixed and sturdy, but the branches have been moved to take strange shapes that mirror the pressures of the wind on them as they have been blown around over the years. If they were not able to bend with the wind the branches would break and the tree would wither and die. The key to the tree's survival is to bend and reshape in response to the storms that blow around it. The new shape of the tree is quite different from the previous shape; recognisable as the same tree, but different. The tree is changed but is no less beautiful. If the tree does not break, it is reshaped into something new and potentially even more interesting than before. It strikes me that this is a useful illustration of what resilience is and why it might be important for psychological health and theological understanding¹⁵.

¹⁴ Sedmak, *Innerlichkeit und Kraft*, p. 38-54. Sulla fede come risorsa della resilienza epistemica vd. ancora Sedmak, *The Capacity to be Displaced*, p. 189.

¹⁵ J. Swinton, *Foreword*, in: *Biblical and Theological Visions of Resilience. Pastoral and Clinical Insights*, ed. N.H. White – C.C.H. Cook, London – New York 2020, p. XII.

Uno sfondo, quello della tempesta, che appare anche nell'introduzione di Clemens Sedmak e Małgorzata Bogaczyk-Vormayr a *Patristik und Resilienz* (2012), nella quale si legge questa definizione della resilienza umana: "Resiliente Menschen sind nicht die, die angesichts des Gegenwindes stehen bleiben (vielleicht ein Verständnis von 'Resistenz'), sondern diejenigen, die angesichts eines Sturms gehen, wenn auch vielleicht in eine neue Richtung"¹⁶.

Tornando a *Biblical and Theological Visions of Resilience*, il libro è diviso in tre sezioni: la prima, "Biblical visions of resilience", presenta una rassegna dei temi della sofferenza e della resilienza nell'Antico e nel Nuovo Testamento (Deuteronomio 8, Salmi, Geremia, Lamentazioni, Vangelo e lettere di Giovanni, Prima lettera ai Tessalonicesi, Prima lettera di Pietro); la seconda, "Theological vision of resilience", esamina le prospettive teologiche di resilienza (Chiesa primitiva, Tommaso d'Aquino, Martin Lutero, Edith Stein, Dietrich Bonhoeffer, Jürgen Moltmann); la terza, "Practical visions of resilience", esplora le applicazioni della resilienza alla pratica clinica e pastorale. Stimolante è il primo dei due saggi dell'ultima sezione, *Clinical applications of resilience*, scritto da Joanna Collicut, Karl Jaspers Lecturer in psychology and spirituality al Ripon College Cuddesdon (Oxford). L'autrice, infatti, prima di trattare un caso clinico di riabilitazione, collegato alla sua esperienza di psicologa clinica, presenta un'analisi dei diversi tipi di resilienza nel Nuovo Testamento, intesa come resistenza, riconfigurazione (negativa e positiva) e recupero.

Collicut osserva, innanzitutto, che il termine 'resilience' non appare nelle Bibbie inglesi e che nella *New Revised Standard Version* (1989) le parole che maggiormente si avvicinano sono 'endurance' e 'perseverance', che rendono, rispettivamente, la nozione racchiusa nei verbi greci ὑπομένω e καρτερέω:

Hupomenō seems to refer to stability in the face of stress [...]. This does not necessarily imply rigidity, as it may involve a degree of elasticity and flexibility in order to be able to bend with the wind. [...] *Kartereō* overlaps semantically with *hupomenō* but has a more active and dynamic flavour of sticking with a task over a period of time. Again, the quality of perseverance need not imply rigid action patterns that are unresponsive to context – perseverance tends to consist of periods of activity alternating with refractory periods of

¹⁶ C. Sedmak – M. Bogaczyk-Vormayr, *Einleitung: Altchristliche Resilienzlehre*, in: *Patristik und Resilienz. Frühchristliche Einsichten in die Seelenkraft*, ed. C. Sedmak – M. Bogaczyk-Vormayr, Berlin 2012, p. 3.

re-grouping and resourcing – but it does imply an unrelenting focus on the goal¹⁷.

Come chiarito infatti nel *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, καρτερέω, ‘rimanere forte, perseverare, resistere, avere costanza’, è sostanzialmente un sinonimo di ὑπομένω, ‘essere paziente, resistere, perseverare’, ma connota un atteggiamento più attivo da parte di chi non si limita a sopportare passivamente le contrarietà della vita, ma le affronta con coraggio¹⁸. Un passo come 1 Petr 2:19-20, in cui la sofferenza patita ingiustamente dagli schiavi viene definita una grazia:

Questa è grazia: subire afflizioni, soffrendo ingiustamente (ὑποφέρει τις λύπας πάσχων ἀδίκως) a causa della conoscenza di Dio; che gloria sarebbe, infatti, sopportare di essere percossi quando si è colpevoli? Ma se, facendo il bene, supporterete con pazienza la sofferenza (πάσχοντες ὑπομενεῖτε), ciò sarà gradito davanti a Dio¹⁹

rivela, aggiunge Collicutt, il nesso che esiste fra il verbo ὑποφέρω, ‘subire’, e ὑπομένω, in quanto “this habit of voluntary submission is both a sign and a building block of endurance”²⁰. Da questa prospettiva, fondamentale per comprendere il significato di ὑπομένω e ὑπομονή (‘pazienza, sopportazione, perseveranza’)²¹ è la *Lettera agli Ebrei* (12:1-13), nella quale l’autore esorta i credenti alla perseveranza nella sopportazione delle

¹⁷ J. Collicutt, *Clinical applications of resilience*, in: *Biblical and Theological Visions of Resilience. Pastoral and Clinical Insights*, ed. N.H. White – C.C.H. Cook, London – New York 2020, p. 201.

¹⁸ Vd. la nota introduttiva all’art. *Geduld*, in: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, ed. L. Coenen – K. Haacker, Ausgabe mit aktualisierten Literaturangaben, Witten 2014, p. 668; W. Mundle – H.-P. Willi, *Geduld/καρτερέω*, in: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, ed. L. Coenen – K. Haacker, Ausgabe mit aktualisierten Literaturangaben, Witten 2014, p. 669-671; U. Falkenroth – H.-P. Willi, *Geduld/ὑπομένω*, in: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, ed. L. Coenen – K. Haacker, Ausgabe mit aktualisierten Literaturangaben, Witten 2014, p. 673-675.

¹⁹ Qui e di seguito la traduzione italiana è tratta da *La Sacra Bibbia*, versione ufficiale a cura della Conferenza Episcopale Italiana, Roma 2008. Per 1 Petr 2:19-20 vd. il comm. di P.H. Davids, *The First Epistle of Peter*, Grand Rapids 1990, p. 106-108.

²⁰ Collicutt, *Clinical applications of resilience*, p. 202.

²¹ Sul significato di ὑπομονή in Giovanni Crisostomo, che “implique en définitive une impossibilité d’agir sur des choses qui dépassent celui qui les endure, et sur lesquelles celui-ci n’a pas de pouvoir”, rinvio a F.P. Barone, *Le vocabulaire de la patience chez Jean*

prove sul modello della pazienza di Cristo, che si è assiso alla destra di Dio dopo il cammino della croce. Il dolore avrà così per essi un valore pedagogico, sarà cioè una παιδεία, che è insieme ‘correzione’ ed ‘educazione’ (12:1-5, 7):

1. Anche noi dunque, circondati da tale moltitudine di testimoni, avendo deposto tutto ciò che è di peso e il peccato che ci assedia, corriamo con perseveranza (δι’ ὑπομονῆς) nella corsa che ci sta davanti, 2. tenendo fisso lo sguardo su Gesù, colui che dà origine alla fede e la porta a compimento. Egli, di fronte alla gioia che gli era posta dinanzi, si sottopose (ὑπέμεινεν) alla croce, disprezzando il disonore, e siede alla destra del trono di Dio. 3. Pensate attentamente a colui che ha sopportato (ὑπομεμενηκότα) contro di sé una così grande ostilità dei peccatori, perché non vi stanchiate perdendovi d’animo. 4. Non avete ancora resistito fino al sangue nella lotta contro il peccato 5. e avete già dimenticato l’esortazione a voi rivolta come a figli [...]. 7. È per la vostra correzione che voi soffrite (εἰς παιδείαν ὑπομένετε)! Dio vi tratta come figli; e qual è il figlio che non viene corretto dal padre?²²

La resilienza si delinea inoltre nel Nuovo Testamento come riconfigurazione. Questa appare sia in forma di diminuzione, come nel caso della donna che, non potendo stare eretta, perché posseduta da “uno spirito d’infermità” da diciotto anni, deve adattarsi a camminare curva (Lc 13:11-17), sia in forma di crescita, come nella parabola del granello di senape, “il più piccolo di tutti i semi” che, una volta seminato nel campo e cresciuto, è più grande di tutte le altre piante e diventa un albero (Mt 13:31-32)²³. Opportunamente Collicut rimarca che questa positiva riconfigurazione è “at the heart of the New Testament” e il termine che meglio le si adatta è il verbo μεταμορφοῦμαι, ‘essere trasformato’, che Paolo adopera nella *Lettera ai Romani* (12:2): “Non conformatevi a questo mondo, ma lasciatevi trasformare (μεταμορφοῦσθε) rinnovando il vostro modo di pensare, per poter discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto”. Da ultimo, conclude Collicut, resilienza implica nel Nuovo Testamento un recupero attraverso la restaurazione (ἀποκατάστασις), ossia il ristabilimento di una condizione originaria, come nel caso della mano paralizzata dell’uo-

Chrysostome: les mots ἀνεξικακία et ὑπομονή, “Revue de philologie, de littérature et d’histoire anciennes” 81 (2007) p. 10-12.

²² Per la *Lettera agli Ebrei* 12:1-13 vd. F. Urso, *Lettera agli Ebrei, introduzione, traduzione e commento*, Cinisello Balsamo 2014, p. 168-181.

²³ Collicut, *Clinical applications of resilience*, p. 202.

mo che Gesù guarisce di sabato nella sinagoga, permettendole di ritornare “sana come l’altra” (Mt 12:13)²⁴.

Resilienza però è anche quella che i testi biblici, nati da eventi traumatici, hanno prodotto tra le stesse comunità ebraiche e cristiane, garantendone la sopravvivenza nel corso dei millenni. È questa la tesi di David M. Carr in *Holy Resilience* (2014)²⁵, dove l’autore, docente di Antico Testamento allo Union Theological Seminary di New York, nota che il Nuovo Testamento inizia e termina con la sofferenza²⁶. Lo stesso trauma, dunque, può rivelarsi un’utile lente per comprendere le esperienze storiche che presuppongono i testi biblici e appropriarsi di quei testi in contesti contemporanei come strumenti di recupero e resilienza. È quanto scrivono Christopher G. Frechette e Elizabeth Boase nel capitolo introduttivo al volume da loro edito *The Bible Through the Lens of Trauma* (2016):

Interpreters cognizant of the historical contingencies behind the biblical text can use trauma theory to account for certain textual features. They do so by being sensitive to the way the text might enter into a rhetorical context to represent and interpret trauma, thus functioning as a means of facilitating recovery and resilience for both individuals and communities²⁷.

4. Dalla resistenza alla resilienza: Cipriano di Cartagine e Gregorio di Nazianzo

Dopo la prima parte, nella quale ho trattato dei diversi significati e aspetti della resilienza, illustrando le sue possibili declinazioni all’in-

²⁴ Collicut, *Clinical applications of resilience*, p. 203, dove si trova anche una tavola (15.1 “Types of Resilience”) che riassume le relazioni tra i diversi concetti di resilienza analizzati.

²⁵ Vd. la recensione di T. Wetzel, *Rec. a Carr, Holy Resilience*, “Biblical Interpretation” 24 (2016) p. 559-561.

²⁶ D.M. Carr, *Holy Resilience. The Bible’s Traumatic Origins*, New Haven – London 2014, p. 238-239. Sul rapporto tra la narrativa cristiana di speranza e la cura pastorale vd. A.J. Smith, *Towards a Narrative of Hope and Resilience: A Contemporary Paradigm for Christian Pastoral Ministry in the Face of Mortality*, University of Chester 2014, p. 60-71, in: <https://chesterrep.openrepository.com/handle/10034/600443> (accesso: 08.08.2022).

²⁷ C.G. Frechette – E. Boase, *Defining ‘Trauma’ as a Useful Lens for Biblical Interpretation*, in: *The Bible Through the Lens of Trauma*, ed. E. Boase – C.G. Frechette, Atlanta 2016, p. 14.

terno del Nuovo Testamento, vorrei adesso soffermarmi su alcuni testi di Cipriano di Cartagine (*De mortalitate*, *Ad Demetrianum*, *De bono patientiae*, *De dominica oratione*) e Gregorio di Nazianzo (*Or.* 26, *Ep.* 223, 30-36, 92) che potrebbero offrire un qualche contributo alla moderna discussione sulla resilienza, una tematica, come già si è detto, divenuta di grande rilevanza sociale a causa della tempesta del Covid²⁸ e oggi, a seguito dei drammatici eventi in Ucraina, di prorompente attualità. I due autori infatti sembrano condividere, nella medesima prospettiva escatologica, una dinamica nozione di resilienza, che non è una mera resistenza e sopportazione delle avversità della vita, ma uno strumento che consente all'uomo di adattarsi a una nuova realtà, trasformandolo e permettendogli di trovare risorse vitali anche nelle esperienze più traumatiche.

5. Cipriano di Cartagine (c. 200-258)

Il *De mortalitate* fu composto da Cipriano, vescovo di Cartagine (249-258), verosimilmente nel 252, mentre dilagava la peste che aveva fatto la sua comparsa in Africa nel 249 e sarebbe durata sino al 262, con possibili effetti anche sino al 270²⁹. L'opera, che contiene al c. 14 una accurata descrizione dei sintomi della malattia, fu scritta allo scopo di esortare i cristiani a non avere paura della morte, ma a vederla come un passaggio

²⁸ Interessante la raccolta di saggi *La tempesta del Covid. Dimensioni bioetiche*, ed. A. D'Aloia, Milano 2021.

²⁹ Su Cipriano e la cristianità in Africa nel III secolo vd. J.P. Burns, *Cyprian the Bishop*, London 2002; J.P. Burns – R.M. Jensen, *Christianity in Roman Africa. The Development of Its Practices and Beliefs*, Grand Rapids 2014, cap. 1 (“Christianity in North Africa to Diocletian”); D.E. Wilhite, *Ancient African Christianity. An Introduction to a Unique Context and Tradition*, London 2017, cap. 5 (“Cyprian and the later third century”). Ai rapporti tra Cipriano e i vescovi romani che si succedettero durante il suo episcopato a Cartagine (Fabiano, Cornelio, Lucio I, Stefano I e Sisto II) è dedicato il volume di G.D. Dunn, *Cyprian and the Bishops of Rome. Questions of Papal Primacy in the Early Church*, Sydney 2007. Per la peste descritta da Cipriano, la “forgotten pandemic”, fondamentali sono i lavori di K. Harper, *Pandemics and passages to late antiquity: rethinking the plague of c. 249-270 described by Cyprian*, “Journal of Roman Archaeology” 28 (2015) p. 223-260; K. Harper, *Another eyewitness to the plague described by Cyprian, with notes on the “Persecution of Decius”*, “Journal of Roman Archaeology” 29 (2016) p. 473-476; K. Harper, *The Fate of Rome. Climate, Disease, and the End of an Empire*, Princeton 2017, p. 136-145.

in vista del conseguimento di una vita migliore³⁰. A differenza di altri studiosi, i quali, anche sulla scia di un passo della *Vita Cypriani* di Ponzio (7.7 *A quo christiani mollioris adfectus circa amissionem suorum aut, quod magis est, fidei paruioris consolarentur spe futurorum?*), hanno considerato il *De mortalitate* un esempio di *consolatio* cristiana³¹, David Scourfield, in uno studio di alcuni anni fa, ne ha sottolineato il carattere di *anticonsolatio*. Egli ha infatti richiamato l'attenzione sul contrasto fra i verbi *lugere* e *desiderare* nel c. 20, nel quale Cipriano, che ricorre a varie tecniche per rafforzare e unire la comunità dei credenti, spiega che i cristiani non devono piangere i loro cari che sono morti a causa della pestilenza, ma sentirne la nostalgia, senza indossare sulla terra gli abiti scuri, dal momento che essi, liberati da questo mondo per la chiamata del Signore, hanno già indossato gli abiti bianchi in cielo³².

La resistenza dei cristiani di fronte all'imperversare della pestilenza è nella fermezza della loro fede (c. 1) che, *tamquam petra fortis et stabilis*³³, non si lascia abbattere dalle onde impetuose del mondo ma le respinge, messa alla prova, non vinta, dalle tentazioni (*temptationibus non uincitur sed probatur*). Tuttavia, alcuni di essi resistono meno saldamente (*minus stare fortiter*) ed è a questi che si rivolge Cipriano per rafforzarne la debolezza dello spirito. L'atteggiamento dei cristiani deve ispirarsi alla *patientia religiosae mentis* di Giobbe e alla *fides religionis* di Tobia (Tobi)³⁴, quella sopportazione di cui hanno dato prova i giusti e gli apostoli che non

³⁰ Vd. l'introduzione di M. Veronese, in: *Cipriano, Opuscoli*, t. 2, ed. A. Cerretini et al., Roma 2009, p. 113-117.

³¹ Sul tema della consolazione nel mondo antico vd. la recente antologia di testi curata da S. Stucchi, *Farsi coraggio. Forme della consolazione nel mondo antico*, Bologna 2020 (edizione digitale).

³² J.H.D. Scourfield, *The De Mortalitate of Cyprian: Consolation and Context*, *VigCh* 50 (1996) p. 26, 31; vd. inoltre E. Murphy, *Death, Decay and Delight in Cyprian of Carthage*, "Scrinium" 15 (2019) p. 85-87.

³³ Per il *topos* della roccia vd. R. Noormann, *Ad salutem consulere. Die Paränese Cyprians im Kontext antiken und frühchristlichen Denkens*, Göttingen 2009, p. 211-212.

³⁴ Sull'utilizzo degli *exempla* di Giobbe e Tobia in Cipriano vd. E. Gianella, "In igne probatur aurum". *Il tema della tentazione del giusto nell'opera di Cipriano di Cartagine*, "Annali di scienze religiose" n.s. 1 (2008) p. 225-233, 237-240, 242-245; C.L. de Wet, *The Book of Tobit in early Christianity: Greek and Latin interpretations from the 2nd to the 5th century*, "HTS Theological Studies" 76 (2020) p. 10-11. Come osserva G. Toloni, *La sfida di Anna (Tb 2,11-14)*, "Annali, sezione orientale" 77 (2017) p. 49, è marginale in Cipriano, rispetto alla fonte veterotestamentaria (Tb 2:11-14), il ruolo di Anna, moglie di Tobia.

hanno mormorato nelle avversità (cc. 10-11)³⁵. Particolarmente significativo è l'*exemplum* di Tobia, il quale, pur divenuto cieco, continua a benedire Dio nelle avversità e resiste alla tentazione della moglie:

Et Tobias post opera magnifica, post misericordiae suae multa et gloriosa praeconia caecitatem luminum passus timens et benedicens in adversis Deum per ipsam corporis sui cladem creuit ad laudem, quem et ipsum uxor sua deprauare temptauit dicens: *Vbi sunt iustitiae tuae? Ecce quae pateris* [Tb 2:14]. At ille circa timorem Dei stabilis et firmus et ad omnem tolerantiam passionis fide religionis armatus temptationi uxoris inualidae in dolore non cessit, sed magis Deum patientia maiore promeruit³⁶.

Cipriano, infatti, spiega che è “attraverso la sofferenza del corpo” (*per ipsam corporis sui cladem*) che Tobia “crebbe nella lode” (*creuit ad laudem*) e la *temptatio* cui è sottoposto gli procura agli occhi di Dio meriti maggiori in virtù della sua maggiore pazienza (*magis Deum patientia maiore promeruit*)³⁷. La sofferenza diviene quindi occasione per Tobia non di una mera *resistenza* di fronte al dolore fisico, ma di una vera *resilienza* che, attraverso la sopportazione di ogni tormento, trasforma l'uomo e lo innalza nella gloria di Dio. Come ha notato Edwina Murphy, la comunità cristiana di Cartagine, afflitta dalla pestilenza, aveva molto da apprendere dagli esempi di Giobbe e Tobia e avrebbe potuto affrontare la sofferenza se fosse stata in grado di trasformare l'ostacolo in una battaglia per mettere alla prova la sua fede³⁸. I cristiani devono essere pronti a tutto (c. 12), alla perdita del patrimonio, alle malattie, alla morte dei loro cari, tutti eventi da considerare non disgrazie, ma combattimenti in vista dei beni futuri (*fiducia futurorum bonorum*). In questo modo resteranno saldi, come un albero dalle profonde radici, una nave dal saldo fasciame e i grani forti e duri (*grana fortia et robusta*) che, a differenza della pula leggera (*inanes paleae*), non

³⁵ Il tema è studiato da Noormann, *Ad salutem consulere*, p. 204-210 (“*Christliche patientia als klagloses Ertragen der Widrigkeiten der Welt und der incommoda carnis*”). Per il motivo della giustizia in Cipriano vd. Á.P. Orbán, ‘*Gerecht*’ und ‘*Gerechtigkeit*’ bei Cyprian von Karthago, “*Archiv für Begriffsgeschichte*” 32 (1989) p. 103-120.

³⁶ Cyprianus, *De mortalitate* 10, CCL IIIA, p. 21-22.

³⁷ Vd. Gianella, “*In igne probatur aurum*”, p. 245.

³⁸ Murphy, *Death, Decay and Delight in Cyprian of Carthage*, p. 87; vd. inoltre, per l'*exemplum* di Tobia, de Wet, *The Book of Tobit in early Christianity*, p. 10: “Through his suffering, Tobit becomes an example of masculinity and almost militant faith – in this case, Tobit is an example that must be imitated, especially because Christians not only suffer from the dangers of plague but also need to battle the devil”.

sono dispersi dal soffio del vento: “Arbor quae alta radice fundata est uentis incumbentibus non mouetur et naus quae forti conpage solidata est pulsatur fluctibus nec foratur, et quando area fruges terit, uentos grana fortia et robusta contemnunt, inanes paleae flatu portante rapiuntur”³⁹. È proprio quando i mali imperversano che il loro valore giunge a perfezione (c. 13) ed essi devono affrontare la malattia e la morte con coraggio, rallegrandosi di questa occasione di prova (c. 14)⁴⁰.

Nonostante la data comunemente assegnata all’*Ad Demetrianum* sia il 252, e qualche studioso propenda, invece, per il 251, alcuni elementi rendono preferibile collocarne la composizione nel 253, quando la peste era già in corso da tempo⁴¹. Quest’opera apologetica, una ‘lettera aperta’⁴² scritta da Cipriano al pagano Demetriano per liberare i cristiani dall’accusa di essere i responsabili di guerre, pestilenze e carestie, è strettamente legata sul piano tematico al *De mortalitate*⁴³ ed esalta la capacità di resistenza dei cristiani che, sorretti dalla *fiducia futurorum*⁴⁴, sopportano qualsiasi evento in attesa del traguardo finale ultraterreno. Lo scarso sviluppo dedicato alla peste (cc. 10-11), cui lo stesso *De mortalitate* riserva uno spazio piuttosto contenuto (cc. 14, 16), e l’assenza di citazioni scritturali che presentano questo flagello come minaccia o punizione di Dio, sono un indizio, secondo Jean-Claude Fredouille, che Cipriano ha voluto distaccarsi nel suo scritto dalla *communis opinio* dei pagani⁴⁵.

La contrapposizione fra il modo in cui i cristiani affrontano le sventure e quello in cui i pagani le subiscono è un *topos* apologetico presente ai cc. 18-21, che tuttavia Cipriano svolge con originalità, dal momento che, com’è stato notato da Ezio Gallicet⁴⁶, viene collegato al contrasto fra il mon-

³⁹ Cyprianus, *De mortalitate* 12, CCL IIIA, p. 23.

⁴⁰ Per la *magnitudo animi* del cristiano rinvio a Noormann, *Ad salutem consulere*, p. 107, 211-213.

⁴¹ Un ampio esame della questione in Cipriano, *A Demetriano*, ed. E. Gallicet, Torino 2018, p. 64-73; vd. inoltre *Cyprien de Carthage, À Démétrien*, ed. J.-C. Fredouille, SCh 467, Paris 2003, p. 9-15 (ragionevole una datazione tra il 251 e il 253), dove non si esclude, peraltro, che l’opuscolo sia contemporaneo del *De mortalitate* (15).

⁴² Su questo aspetto vd. *Cyprien de Carthage, À Démétrien*, p. 16.

⁴³ Lo dimostra, ad esempio, il motivo della *fortis et religiosa patientia quieta semper et semper in Deum grata*, qui contrapposta alla *impatientia clamosa semper et querula* dei pagani (c. 19), che è presente anche nel *De mortalitate* (cc. 10-11); vd. *infra*.

⁴⁴ Sul tema vd. ancora Noormann 2009, p. 200-204 (“*Durch die fiducia futurorum die Widrigkeiten der Welt ertragen*”).

⁴⁵ *Cyprien de Carthage, À Démétrien*, p. 38-44, in partic. 40-42.

⁴⁶ *Cipriano, A Demetriano*, p. 262.

do cristiano e quello pagano, una tematica generale che permea tutto il trattato. Su uno sfondo stoicheggiante, che richiama l'attitudine del saggio che professa l'*apatheia*, Cipriano mette dunque in risalto la diversa prospettiva cristiana di accettazione e sopportazione del dolore che si fonda sulla speranza nella vita eterna⁴⁷. È la *fiducia futurorum bonorum* l'antidoto dei cristiani ai mali presenti, da essi accettati serenamente, senza mormorare (*neque in ulla aut rerum clade aut corporum ualitudine mussitamus*). È il loro vivere *spiritu magis quam carne* a compensare la debolezza del corpo con la forza dell'animo, è la certezza di essere sottoposti a una prova a fortificarli, permettendo loro di affrontare quegli stessi mali che tormentano i pagani (c. 18)⁴⁸. E la *patientia* dei cristiani, che si contrappone in una pluralità di declinazioni (*fortis, religiosa, quieta, in Deum grata, mitis, lenis, stabilis*) all'*impatientia clamosa et querula* dei pagani (c. 19), è cosa ben diversa da quella stoica. Come ha mostrato ancora Gallicet, il sapiente uso degli aggettivi che la connotano testimonia che qui Cipriano intende fugare ogni dubbio sulla possibile assimilazione di questa virtù cristiana a quella stoica⁴⁹. Fede e speranza non abbandonano mai i cristiani e, anche in mezzo a un mondo che va in rovina, la loro virtù rimane incrollabile e la pazienza sempre lieta perché essi *dona et prospera futura prospectant* (c. 20)⁵⁰. Pur essendo cristiani e pagani

⁴⁷ Per la presenza di motivi stoici in Cipriano vd. M.L. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, t. 2: *Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century*, Leiden 1985, p. 33-35, in partic. 34: "Cyprian adverts to two Stoic ethical principles in this treatise [*De mortalitate*], the tranquillity resulting from the conceptualization of passing woes such as plagues as *adiaphora* and the *magnitudo animi* that enables the wise man to confront and to overcome tests of virtue of this type. He embeds both principles in an argument that is thoroughly Christian, both in terms of the Biblical citations with which it is replete and in terms of his subordination of the Stoic virtues he enjoins to a prayerful Christian faith and hope in the life to come and to an understanding of Christian suffering as a redemptive participation in the cross of Christ. Thus, Cyprian goes well beyond the Stoic conception of natural virtue as its own definition, source, and reward".

⁴⁸ Vd. il comm. di Gallicet, in: *Cipriano, A Demetriano*, p. 261-265.

⁴⁹ *Cipriano, A Demetriano*, p. 266.

⁵⁰ Sul tema della vecchiaia del mondo vd. *Cyprien de Carthage, À Démétrien*, p. 21-38, in partic. 31-38; cf. inoltre N. Spineto, *L'eschatologia nel mondo classico*, "Annali di Storia dell'Esegesi" 16 (1999) p. 7-20; L. Castagna, *Vecchiaia e morte del mondo in Lucrezio, Seneca e San Cipriano*, "Aevum antiquum" 13 (2000) p. 239-264. Per il motivo della speranza vd. E. Murphy, *The Bishop and the Apostle. Cyprian's Pastoral Exegesis of Paul*, Berlin – Boston 2018, p. 34-35, la quale cita *Ad Demetrianum* 20 e osserva che "Cyprian's eschatology provides both an alternative vision of reality and a reason to persevere in a way of life that may prove very costly" (35).

colpiti dagli stessi travagli, per gli avversari di Dio – ammonisce Cipriano – è in serbo il castigo divino, *uenturam super iniustos iram Dei* (c. 21).

Il tema della pazienza, occorre sottolineare, è centrale nel *De bono patientiae*, un'opera scritta da Cipriano nel 256 e che ha come modello il *De patientia* di Tertulliano⁵¹, generalmente collocato nel primo periodo 'cattolico' dell'autore (197-206), ma redatto probabilmente prima del *De paenitentia* (204) e quindi intorno al 203⁵². Nonostante i due autori trattino la medesima virtù e siano innegabili le analogie tra le due opere, la rappresentazione che essi offrono della pazienza è sensibilmente diversa. Mentre in Tertulliano la pazienza si maschera di *apatheia* e rispecchia più la visione stoica che quella cristiana, come rivelerebbe anche l'assenza di riferimenti neotestamentari alla *passio Christi*⁵³, la pazienza per Cipriano è una virtù cristiana che aiuta l'uomo a sopportare i mali della vita presente nella speranza e nella fede che gli assicureranno i beni celesti, e questo spiega anche l'abbondanza nel testo di Cipriano di citazioni scritturali del Nuovo Testamento⁵⁴. Modello di pazienza assoluta è infatti il Cristo che affronta la passione (c. 7 *ille non loquitur nec mouetur nec maiestatem suam sub ipsa saltem passione profitetur: usque ad finem perseueranter ac iugiter tolerantur omnia ut consummetur in Christo plena et perfecta patientia*) ed è Lui che i cristiani dovranno seguire per raggiungere la salvezza (c. 9)⁵⁵. La pazienza distingue il giusto dall'ingiusto, mettendolo alla prova nelle

⁵¹ *Cyprien de Carthage, À Donat et La vertu de la patience*, ed. J. Molager, Sch 291, Paris 1982, p. 134-135 (datazione), 143-155 (rapporto con il *De patientia* di Tertulliano).

⁵² *Tertullien, De la patience*, ed. J.-C. Fredouille, Sch 310, Paris 1984, p. 7-10; *Tertulliano, La pazienza*, in: *Tertulliano, La pazienza. De patientia, La corona. De corona*, tr. A. Carpin, Bologna 2018, p. 13-16.

⁵³ *Tertullien, De la patience*, p. 30-33. Di diversa opinione è Carpin, *Tertulliano, La pazienza*, p. 69-72, 82-85, che contesta il giudizio di Fredouille: "Benché sia palese il fatto che Tertulliano si richiami alla filosofia stoica, non ci pare un motivo sufficiente per affermare che egli abbia 'une conception plus stoïcienne que chrétienne'. Il richiamarsi a un contesto culturale – e questa è una caratteristica di Tertulliano – non significa necessariamente condividerlo" (83).

⁵⁴ Vd. *Cyprien de Carthage, À Donat et La vertu de la patience*, p. 152-155. Sull'uso delle citazioni scritturali in Cipriano rinvio a C. Kannengiesser, *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*, Leiden – Boston 2006, p. 625-626.

⁵⁵ È d'obbligo citare il classico studio di S. Deléani, *Christum sequi. Étude d'un thème dans l'œuvre de saint Cyprien*, Paris 1979, p. 113-119; vd. inoltre, sull'uso degli *exempla* in Cipriano, E. Murphy, *Imitating the Devil: Cyprian on Jealousy and Envy*, "Scrinium" 14 (2018) p. 75-91, in partic. 80, 84, 86 (sul *De bono patientiae*). Per una possibile allusione nel *De bono patientiae* 9 a 2 Cor 5:17 vd. Murphy, *The Bishop and the Apostle*, p. 121-122.

avversità (c. 17), così come è stato per Giobbe e Tobia (c. 18), due *exempla* anche utilizzati nel *De mortalitate* (vd. *supra*). Il cristiano dovrà quindi conservare in tutte le sue azioni la pazienza per poter restare in Cristo e, attraverso di Lui, giungere sino a Dio (c. 20).

Come ha efficacemente scritto Wilhelm Blum⁵⁶, il vescovo di Cartagine, anche se non conosceva ancora la parola ‘resilienza’, ci ha offerto nel c. 15 del *De dominica oratione* (c. 251-252), un’opera ispirata al *De oratione* di Tertulliano⁵⁷, un vademecum religioso, etico e politico che costituisce la “Grundlage aller christlichen Resilienz”:

Voluntas autem Dei est quam Christus et fecit et docuit. Humilitas in conuersatione, stabilitas in fide, uerecundia in uerbis, in factis iustitia, in operibus misericordia, in moribus disciplina, iniuriam facere non nosse et factam posse tolerare, cum fratribus pacem tenere, Deum toto corde diligere, amare in illo quod pater est, timere quod Deus est, Christo nihil omnino praeponere quia nec nobis quicquam ille praeposuit, caritati eius inseparabiliter adhaerere, cruci eius fortiter ac fidenter adsistere, quando de eius nomine et honore certamen est, exhibere in sermone constantiam qua confitemur, in quaestione fiduciam qua congregimur, in morte patientiam qua coronamur: hoc est coheredem Christi uelle esse, hoc est praeceptum Dei facere, hoc est uoluntatem patris implere⁵⁸.

Significativamente, in questo passo di Cipriano, la pazienza è quella virtù universale che racchiude tutte le altre menzionate prima⁵⁹ ed è ciò che nella morte incorona il martire, rendendolo coerede di Cristo⁶⁰. Essere coerede di Cristo si traduce per il credente, in definitiva, nel seguire i suoi insegnamenti e nell’imitarlo nella vita di tutti i giorni⁶¹.

⁵⁶ W. Blum, *Resilienz nach den Schriften der ersten Christen*, in: *Patristik und Resilienz. Frühchristliche Einsichten in die Seelenkraft*, ed. C. Sedmak – M. Bogaczyk-Vormayr, Berlin 2012, p. 29.

⁵⁷ Vd. l’introduzione di M. Veronese, in: *Cipriano, Opuscoli*, II, p. 63-67.

⁵⁸ Cyprianus, *De dominica oratione* 15, CCL IIIA, p. 99.

⁵⁹ Vd. *Thasci Caecili Cypriani, De bono patientiae. A Translation with an Introduction and a Commentary*, ed. M.G.E. Conway, Patristic Studies 92, Washington 1957, p. 12-13.

⁶⁰ In questo capitolo del *De dominica oratione*, che fu scritto dopo la fine della persecuzione di Decio (l’editto risale al marzo-aprile 250), il vescovo di Cartagine rievoca la procedura d’interrogatorio dei cristiani a cui faceva seguito in alcuni casi la condanna a morte (*sermo, quaestio, mors*). Per Cipriano e la comunità di Cartagine sotto la persecuzione vd. Burns, *Cyprian the Bishop*, p. 12-24; Wilhite, *Ancient African Christianity*, p. 142-143.

⁶¹ Murphy, *The Bishop and the Apostle*, p. 36.

6. Gregorio di Nazianzo (c. 329-390)

Nell’*Orazione* 26, scritta nell’autunno 380, al suo rientro a Costantinopoli dal ritiro spirituale dopo l’*affaire* di Massimo il Cinico (il fallito tentativo del filosofo di diventare vescovo della capitale al suo posto)⁶², Gregorio rievoca ai cc. 8-9 lo spettacolo del mare in tempesta che gli era apparso un giorno al tramonto mentre passeggiava su un lido. Mentre i ciottoli, le alghe, i molluschi e le conchiglie più leggere erano sballottati dal vento e dalle onde, gli scogli rimanevano immobili e incrollabili (26, 8 *κάχληκες μὲν καὶ φυκία καὶ κήρυκες καὶ τῶν ὀστρέων τὰ ἐλαφρότατα ἐξωθεῖτο καὶ ἀπεπτύετο [...] αἱ [πέτραι] δὲ ἦσαν ἄσειστοι καὶ ἀτίνακτοι*). Quello spettacolo divenne allora per lui un insegnamento (26, 9 *καὶ μοι τὸ θέαμα παιδεύμα γίνεται*): il mare rappresentava la condizione amara e instabile dell’esistenza umana, i venti corrispondevano alle prove e agli imprevisti, gli oggetti più leggeri erano simili a quanti, messi alla prova, non sono in grado di resistere minimamente alle offese, non essendo sorretti da una ragione prudente, lo scoglio incrollabile, infine, si poteva paragonare a quanti, servendosi della ragione filosofica (*φιλοσόφῳ χρώμενοι λόγῳ*), sopportano ogni cosa, senza essere scossi e cedere (*ἀσειστός καὶ ἀτίνακτος*), degni di quella roccia (*πέτρα*) spirituale che è Cristo (cf. 1Cor 10:4 *ἔπινον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας, ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός*). Lo scoglio, simbolo di stabilità e resistenza come la *petra fortis et stabilis* di Cipriano, *De mortalitate* 1, viene contrapposto a quanto è più leggero e si lascia trascinare, un contrasto simile a quello tra i *grana fortia et robusta* e le *inanes paleae* nel passo del *De mortalitate* 12 già citato.

Da questa riflessione, ispiratagli dalla contemplazione del mare in tempesta⁶³, Gregorio passa, nel capitolo successivo (10), a una metafora di autentica resilienza, ricordando la leggenda della “pianta che fiorisce quando viene recisa, e che resiste al ferro” (*φυτόν, ὃ θάλλει τεμνόμενον καὶ πρὸς*

⁶² Sull’*Or.* 26, che si collega strettamente all’*Or.* 25, vd. *Grégoire de Nazianze, Discours 24-26*, ed. J. Mossay, SCh 284, Paris 1981, p. 87-141, in partic. 115-120 (circostanze storiche), 128-136 (“L’affaire Maxime”). Un inquadramento generale sulla vita e l’opera del Nazianzeno in F. Trisoglio, *Gregorio di Nazianzo il teologo*, Milano 1996; J. McGuckin, *St. Gregory of Nazianus. An Intellectual Biography*, Crestwood 2001; B.E. Daley, *Gregory of Nazianus*, London – New York 2006; B. Matz, *Gregory of Nazianus*, Grand Rapids 2016.

⁶³ Per l’uso delle metafore marine in Giovanni Crisostomo vd. P. Szczur, *Image and Metaphor of the Sea in the Homilies on the Gospel of Saint Matthew*, VoxP 38 (2018) p. 527-544, in partic. 535-538 (“Earthly life as a rough sea”).

τὸν σίδηρον ἀγωνίζεται), probabilmente l'elce⁶⁴, conosciuta anche con il nome di leccio (*Quercus ilex*):

Una leggenda racconta di una pianta che fiorisce quando viene recisa, e che resiste al ferro. Se bisogna esprimersi in modo paradossale su un fatto paradossale, essa vive grazie alla morte, fiorisce quando viene recisa e cresce quando viene diminuita. Questo racconta la leggenda, con piena libertà di invenzione. Ma a me pare evidente che qualcosa di simile avviene anche al filosofo. Acquista gloria con le sofferenze, fa delle sciagure materia di virtù, si adorna delle avversità; non si esalta per le armi, a lui propizie, della giustizia, né si abbatte per quelle sfavorevoli, ma resta sempre lo stesso in tutte le circostanze che non sono le stesse, anzi acquista sempre più provato valore, come l'oro passato al vaglio del fuoco⁶⁵.

È Gregorio a cogliere l'aspetto paradossale della pianta che fa della morte uno strumento di vita (θανάτῳ ζῆ καὶ τομῇ φύεται καὶ αὔξεται δαπανώμενον). E questo accrescimento della pianta, in luogo della sua diminuzione, che altro è se non una forma di resilienza? Resilienza che Gregorio paragona subito dopo a quella del filosofo, ossia il vero filosofo che è il cristiano⁶⁶, il quale vede le sofferenze, le sciagure, ogni avversità che la vita gli presenta, come mezzi per migliorare

⁶⁴ Mossay, nella nota *ad loc.* (*Grégoire de Nazianze, Discours 24-26*, p. 248 n. 2), rinvia a Horatius, *Carm.* 4, 4, 57-60 *duris ut ilex tonsa bipennibus | nigrae feraci frondis in Algido, | per damna, per caedis, ab ipso | ducit opes animumque ferro*, parallelo già segnalato in PG 35, 1240, n. 74 (“Huc referri potest quod de ilice Horatius lib. IV, ode 4, scripsit [...]”); cf. B. Wyss, *Gregor von Nazianz: Ein griechisch-christlicher Dichter des 4. Jahrhunderts*, “Museum Helveticum” 6 (1949) p. 208. Il luogo oraziano, a commento del passo di Gregorio, viene citato anche dal religioso Gaspare Bertoni (1777-1853), proclamato santo da Giovanni Paolo II il 1° novembre 1989: *Manoscritti di don Gaspare Bertoni*, t. 2: (1709-3811), ed. P.L. Benaglia, Roma 1999, p. 297 (3026). Sull’ode di Orazio vd. di recente L. Beltramini, *Il leccio e l’idra: nota all’ode IV 4 di Orazio*, “Griseldaonline” 19 (2020) p. 165-174, in: <https://griseldaonline.unibo.it/article/view/11454/12260> (accesso: 08.08.2022).

⁶⁵ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 26, 10, tr. M. Vincelli, in: *Gregorio di Nazianzo, Tutte le orazioni*, ed. C. Moreschini, Milano 2000, p. 633. Sulla menzione della pianta nell’*Or.* 26 di Gregorio vd. M. Settecase, *La favola in Gregorio di Nazianzo*, “Erga-Logoi. Rivista di storia, letteratura, diritto e culture dell’antichità” 7 (2019) p. 170-172, in: <https://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/article/view/1610> (accesso: 08.08.2022), il quale ritiene che l’*exemplum* raccontato da Gregorio abbia il carattere di una favola.

⁶⁶ Vd. *infra*, n. 76.

la propria esistenza. Gregorio, infatti, sottolinea che il filosofo, non solo riesce a rimanere lo stesso nelle diverse situazioni (ὁ αὐτὸς οὐκ ἐν τοῖς αὐτοῖς ἀεὶ διαμένων), ma addirittura accresce il suo valore (ἢ καὶ δοκιμώτερος). Opportunamente, dunque, Małgorzata Bogaczyk-Vormayr considera punto di partenza della visione patristica della resilienza il descrivere ogni condizione della vita umana come parte del tutto e allude a questo passo di Gregorio, osservando che la sofferenza è un aspetto dell'esistenza e l'immagine del mare e delle rocce non è una mera rappresentazione poetica⁶⁷.

L'epistolario di Gregorio di Nazianzo, di cui lo stesso autore ha curato un'edizione durante la sua vita⁶⁸, si rivela utile per esplorare alcuni temi legati al concetto di resilienza, unitamente alla nozione di sofferenza che nel Cappadoce “est inséparable d'un enseignement éthique qui met en évidence le rôle fondamental de la douleur dans l'appropriation de la vertu”⁶⁹. Ad esempio, nella seconda delle due *consolationes* a Tecla (*Ep.* 222-223), probabilmente la vedova dell'amico Sacerdote (nell'*Ep.* 222 il personaggio è definito ἀδελφός, ‘fratello’, della donna, forse con allusione al legame spirituale tra i due sposi)⁷⁰ e destinataria, con ogni verosimiglianza, anche dell'*Ep.* 56⁷¹, Gregorio invita la donna a sopportare, fiduciosa in Dio come David (Ps 4:2), gli affanni presenti nella prospettiva di una beatitudine ultraterrena, giacché la sofferenza, se sorretta dalla speranza, non è senza un guadagno “per coloro che sanno pazientare” (*Ep.* 223, 6:

⁶⁷ M. Bogaczyk-Vormayr, *In die Wüste, in die Welt. Über die altchristliche Lehre von der Seelenkraft*, in: *Patristik und Resilienz. Frühchristliche Einsichten in die Seelenkraft*, ed. C. Sedmak – M. Bogaczyk-Vormayr, Berlin 2012, p. 200-201.

⁶⁸ Su Gregorio e la propria autorappresentazione vd. S. Goldhill – E. Greensmith, *Gregory of Nazianzus in the Palatine Anthology: The Poetics of Christian Death*, “The Cambridge Classical Journal” 66 (2020) p. 13.

⁶⁹ E. Pataki, *Ἐμφιλοσοφεῖν τῷ πάθει: la raison d'être de la souffrance du corps dans l'épistolographie de Saint Grégoire de Nazianze*, “Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae” 56 (2016) p. 253, in: <http://real.mtak.hu/65003/1/068.2016.56.2.8.pdf> (accesso: 08.08.2022). Per il motivo autobiografico della sofferenza nelle lettere e nei poemi di Gregorio vd. T. Kuhn-Treichel, *Between Philosophy and Heroism: Gregory of Nazianzus on his Suffering in the Letters and Poems*, “Greek, Roman, and Byzantine Studies” 61 (2021) p. 287-314.

⁷⁰ *Saint Grégoire de Nazianze, Correspondance*, t. 2, ed. P. Gallay, Paris 1967, p. 168, n. 5 (nota complementare a p. 113).

⁷¹ M.-M. Hauser-Meury, *Prosopographie zu den Schriften Gregors von Nazianz*, Bonn 1960, p. 159 (“Thecla II”) e n. 336; R. Van Dam, *Families and Friends in Late Roman Cappadocia*, Philadelphia 2003, p. 122, 215, n. 17.

τοῖς ὑπομένουσι)⁷². Come ha notato Jane F. Mitchell, Gregorio, a differenza delle orazioni funebri, ricorre di rado, nelle lettere consolatorie, agli *exempla*. L'Ep. 223, dove appare l'esempio di David, rappresenta l'unico caso di quest'uso assieme all'Ep. 32⁷³, che fa parte di un gruppo di lettere (Ep. 30-36) sulle quali intendo adesso soffermarmi.

Le *Epistole* 30-36 sono indirizzate a Filagrio, suo colto compagno di studi e amico del fratello Cesario⁷⁴, alla cui morte (369) Gregorio fa riferimento nell'Ep. 30. Tranne quest'ultima, tutte le altre sono di incerta datazione⁷⁵ e costituiscono, dal punto di vista tematico, un gruppo unitario: Gregorio esorta l'amico ad affrontare con pazienza una malattia, non meglio specificata, che lo prostra da tempo, comportandosi da filosofo di fronte alle sventure della vita⁷⁶. Nell'Ep. 31, ricca di reminiscenze platoniche⁷⁷, la malattia è vista come un insegnamento (παιδαγωγία) che orienta l'esistenza dell'uomo verso il futuro, non il presente. Filagrio, che ha una grande erudizione in materia teologica (31, 2: τὰ θεῖα διαφερόντως πεπαιδευμένον), non può soffrire come le persone comuni, soccombere insieme al corpo e considerare la sua sofferenza come irrimediabile (31, 2: ὡς ἀνήκεστον

⁷² Su Ep. 222-223 vd. F. Trisoglio, *Gregorio di Nazianzo. Il messaggio spirituale di un teologo, di un poeta precursore delle ansie moderne*, Roma 1999, p. 76-77, n. 4.

⁷³ J.F. Mitchell, *Consolatory Letters in Basil and Gregory Nazianzen*, "Hermes" 96 (1968) p. 311.

⁷⁴ Su Filagrio, destinatario anche di Ep. 80, 87, 92 e di Epigr. 4-6, *Epitaph*. 21 = AP 8, 100 (per il ciclo di epigrammi Εἰς Φιλάγριον, καὶ πρὸς ὑπομονήν ["A Filagrio e sulla pazienza"] rimando a un mio prossimo contributo), vd. Hauser-Meury, *Prosopographie*, p. 145-146 ("Philagrius II"); Van Dam, *Families and Friends*, p. 145-146. Il "Philagrius dossier" è discusso da Mitchell, *Consolatory Letters*, p. 311-314; Pataki, *Ἐμφιλοσοφεῖν τῷ πάθει*, p. 257-264; cf. inoltre B.K. Storin, *Self-Portrait in Three Colors. Gregory of Nazianzus's Epistolary Autobiography*, Oakland 2019, p. 139.

⁷⁵ *Saint Grégoire de Nazianze, Correspondance*, t. 1, ed. P. Gallay, Paris 1964, p. 123, n. 4 (nota complementare a p. 38).

⁷⁶ Come osserva A. Conte, *Gregorio Nazianzeno, Epistole*, Collana di testi patristici 248, Roma 2017, p. 75-76, n. 201 (nota a Ep. 30.1), "Gregorio utilizza il vocabolo *filosofia*, non già come sinonimo di vita ascetica [...], ma per designare la virtù cristiana in senso generale, non priva di rapporti con l'insegnamento degli antichi. Vivere da filosofi significa per Gregorio imitare Cristo non solo nel modo di porsi nei confronti della vera fede, ma anche nel modo di vivere la sofferenza"; sulla pratica della filosofia nella sofferenza cf. anche Ep. 56, 3; 223, 12. Sull'uso dei termini φιλοσοφία e φιλοσοφεῖν nelle epistole di Gregorio vd. Pataki, *Ἐμφιλοσοφεῖν τῷ πάθει*, p. 247, n. 11; Kuhn-Treichel, *Between Philosophy and Heroism*, p. 295-300.

⁷⁷ Vd. i passi citati in *Gregor von Nazianz, Briefe*, ed. P. Gallay, GCS 53, Berlin 1969, p. 28 (in app.); cf. Mitchell, *Consolatory Letters*, p. 313.

τὴν κακοπάθειαν ὀδύρεσθαι). Se invece Filagrio sarà in grado di meditare *filosoficamente* (φιλοσοφῶ ed ἐμφιλοσοφῶ sono i verbi impiegati) sulla sua infermità, ricavandone un beneficio spirituale (31, 3: ἡγεῖσθαι τὴν νόσον παιδαγωγίαν πρὸς τὸ συμφέρον), e se saprà vivere per il futuro, al posto del presente (31, 4: ζῆν ἀντὶ τοῦ παρόντος τῷ μέλλοντι), diverrà oggetto di ammirazione da parte di tutti (31, 6: παρὰ πάντων θαυμάζεσθαι)⁷⁸.

L'Ep. 32 presenta Filagrio come un uomo istruito nella cultura cristiana e pagana e capace, a sua volta, di istruire gli altri, avendo attinto a entrambi i campi del sapere un rimedio per la debolezza umana (32, 4: τὸ τῆς ἀνθρωπίας φάρμακον). Egli è un modello di sopportazione nelle sofferenze (32, 1: ὑπόδειγμα τῆς ἐν τοῖς ἀλγεινοῖς καρτερίας)⁷⁹ e di buon uso del corpo nella malattia, giacché, ora che è infermo, non si abbandona all'inazione indolente (32, 1: ἐπειδὴ γ' ἀσθενῶς ἔχεις καὶ ἀργεῖς οὐκ ἀργῶς, ἴν' οὕτως εἴπω). Come osserva Paul Gallay, dietro l'efficace gioco di parole (ἀργεῖς οὐκ ἀργῶς) si cela in realtà un pensiero profondo: "Sous cette expression sophistique se cache cependant une pensée sérieuse: inactif extérieurement par le fait de sa maladie, Philagrios ne perd pas son temps; car il enrichit son âme"⁸⁰. La condotta filosofica di cui dà prova Filagrio (32, 2: φιλοσοφεῖς γάρ) – non essere imbelles né piegarsi sotto il peso dei mali, ma disprezzare il corpo, destinato comunque a perire, e rivolgere l'anima verso l'alto⁸¹, conformandosi al disegno divino (32, 3) – è sostanziata nell'epistola dall'uso degli *exempla* di vita pagani: Diogene di Sinope (32, 2), Anassarco, Epitteto e Socrate (32, 8-11) sono citati come modelli di sopportazione del dolore e disprezzo del corpo⁸². A questi Gregorio fa seguire due esempi tratti dall'Antico Testamento, Giobbe (32, 12), di cui tuttavia non menziona esplicitamente le indicibili sofferenze dalle quali Filagrio rimarrà lontano, e David (32, 13), la cui fede viene messa alla prova al vedere la felicità dei malvagi (Ps 73:2-3). La lettera si chiude con parole di ammirazione per Filagrio, il quale sembra incantare il suo dolore (32, 13: ταῦτά μοι δοκεῖς

⁷⁸ Per Ep. 31, 1-6 vd. Trisoglio, *Gregorio di Nazianzo*, p. 174-177.

⁷⁹ Sul motivo della καρτερία nell'epistolario di Gregorio vd. Storin, *Self-Portrait in Three Colors*, p. 138-140.

⁸⁰ Gallay, *Saint Grégoire de Nazianze*, t. 1, p. 40, n. 2.

⁸¹ Il legame di origine platonica (*Phaedo* 66b-68b) tra l'infermità del corpo e la tendenza alla contemplazione filosofica si ritrova nell'Ep. 178 (databile al 383), indirizzata al retore cappadoce Eudossio, vd. Pataki, *Ἐμφιλοσοφεῖν τῷ πάθει*, p. 259-260.

⁸² Per l'uso di questi *exempla* vd. Mitchell, *Consolatory Letters*, p. 311-313; K. Demoen, *Pagan and biblical exempla in Gregory Nazianzen. A study in rhetoric and hermeneutics*, Turnhout 1996, p. 190-191, n. 384; Pataki, *Ἐμφιλοσοφεῖν τῷ πάθει*, p. 260-261.

κατεπάδειν σεαυτοῦ) e non si piega sotto il peso della malattia, che ha per lui una funzione catartica, ma fa della sua infermità materia di virtù (32, 14: οὐδὲν ὑπὸ τῆς νόσου καμπτόμενος [...] ἀλλὰ καὶ καθαιρόμενος, εἰ θέμις ἐπὶ σοῦ τοῦτο εἰπεῖν, καὶ ὕλην ἀρετῆς ποιούμενος τὴν ἀσθένειαν).

Il giovamento che il corpo di Filagrio riceve dalle fatiche sperimentate nella malattia è un tema che ricorre nell'*Ep.* 33, nella quale Gregorio riferisce di alcuni che criticano l'amico per l'attività che continua a svolgere nonostante le precarie condizioni di salute (33, 1: ἐν τοιαύτῃ καταστάσει τοῦ σώματος). Se però Filagrio affronta la fatica con zelo e la giusta misura, secondo quanto è necessario, e se a ciò si aggiunge che la sofferenza che lo preoccupa lo aiuta a comprendere – una sorta di πάθει μάθος⁸³ – che quell'attività è a vantaggio dello stesso corpo (33, 3: τὸ πάθος ἐνασχολοῦν τε ταῖς φροντίσι καὶ πεῖθον ὡς ὑπὲρ τὸ σῶμά σοι τὰ τοῦ σώματος), non potranno che essere biasimati i suoi detrattori. Riguardo alla sua malattia, Filagrio non dovrà dunque rivolgersi a nessun altro consigliere se non a sé stesso e a Dio (33, 6: αὐτὸς δὲ σεαυτῷ χρῶ συμβούλῳ καὶ τῷ Θεῷ περὶ τε τοῦ πάθους καὶ τῶν ὅσα περὶ τὸ πάθος).

Nell'*Ep.* 34 Gregorio ricorda la visita che aveva fatto all'amico infermo a Mataza, la città della Cappadocia dove viveva Filagrio, e la mirabile meditazione filosofica che questi gli aveva proposto in quell'occasione. In questa lettera, che avrebbe “une importance primordiale dans le développement de la pensée grégorienne autour de la douleur du corps”⁸⁴, Gregorio è alle prese con l'attualizzazione del salmo 72 (= 73), cui Gregorio aveva già alluso in *Ep.* 32, 13, nel quale David ha un momento di smarrimento ad osservare la prosperità dei malvagi, ma poi, grazie a una rivelazione divina, si consola al pensare che gli empi andranno in rovina, mentre il giusto rimane vicino a Dio. Il salmo viene allora letto in rapporto alla malattia di Filagrio, un morbo che sembra avergli provocato la cecità (34, 4: οὐ γὰρ τὸ βλέπειν εἶχες). L'esegesi della parola divina, spiegata da Gregorio alla luce degli autori cristiani e pagani, favorita dallo Spirito e incitata dal dolore, di cui nulla è più ingegnoso (34, 3: καὶ ἅμα τοῦ Πνεύματος οὕτω φέροντος καὶ τοῦ ἀλγεῖν παραθήγοντος, οὐδὲν γὰρ τοῦ πάσχειν εὐρετικώτερον), ha un effetto travolgente su Filagrio, il quale si slancia come un atleta in corsa per ringraziare Dio di condurre gli uomini, attraverso le contrarietà della vita, alla beata fine per ragioni solo a Lui note (34, 4: διὰ τῶν ἐναντίων διεξάγεις ἡμᾶς πρὸς τὸ μακάριον τέλος, οἷς αὐτὸς ἐπίστασαι λόγοις). La le-

⁸³ Sul legame fra sofferenza e conoscenza in Gregorio vd. Kuhn-Treichel, *Between Philosophy and Heroism*, p. 309-310.

⁸⁴ Pataki, *Ἐμφιλοσοφεῖν τῷ πάθει*, p. 262.

zione che Gregorio ricava dalla sofferenza di Filagrio è che i malvagi devono essere compatiti per la loro malattia interiore più di quanto essi debbano compatire altri che soffrono per quella esteriore. A una prosperità senza freno, conclude Gregorio, è da preferire una malattia affrontata con la virtù filosofica (34, 6: κρείττων εὐημερίας ἀχαλινώτου νόσος φιλόσοφος).

Nell' *Ep.* 35 i ruoli si sono invertiti, giacché, mentre in passato era Gregorio a confortarlo nelle lettere a sopportare il dolore, adesso è lui, Filagrio, a dargli consolazione. È la prima volta che appare in questo gruppo di lettere un riferimento alla malattia di cui soffre Gregorio e ciò rivela che questa epistola, come la successiva, è stata composta dopo le cinque precedenti. Il platonico κοινὰ τὰ τῶν φίλων (*Phaedrus* 279c), già presente in *Ep.* 31, 1, qui riaffiora nel pensiero che i due amici debbano inevitabilmente condividere anche l'esperienza del dolore e della sua sopportazione (35, 2: ἔδει γὰρ ἡμᾶς φίλους ὄντας μηδὲ ταῦτα χωρίζεσθαι), di cui Filagrio è maestro indiscusso, giacché lui che è paziente può ben consolare Gregorio, insegnandogli ad essere, a sua volta, paziente (35, 2: μᾶλλον δ' ἤδη παρακέκληκας, οἷς καρτερεῖς τὸ καρτερεῖν εἰσηγούμενος).

Alla lettera precedente si richiama l' *Ep.* 36, nella quale però è lo stesso Gregorio, come nota Bradley K. Storin, a vantarsi con Filagrio del suo καρτερεῖν⁸⁵. Il dolore diventa motivo di gioia perché permette di insegnare agli altri la sopportazione (36, 1: ἀλγῶ τῇ νόσῳ καὶ χαίρω· οὐχ ὅτι ἀλγῶ, ἀλλ' ὅτι τοῦ καρτερεῖν τοῖς ἄλλοις εἰμι διδάσκαλος) e, dal momento che la sofferenza è inevitabile, anche nel dolore bisogna ringraziare Dio, giacché ciascuna cosa che ci riguarda ha una sua Ragione ultima, per quanto incomprensibile possa sembrare (36, 2: πείθομαι μηδὲν ἄλογον εἶναι παρὰ τῷ λόγῳ τῶν ἡμετέρων, κἂν ἡμῖν οὕτω φαίνηται). Gregorio qui fa sua, com'è evidente, la riflessione sulla imperscrutabilità di Dio, la cui parola è accessibile all'uomo spirituale (1Cor 2:10-16), che aveva messo in bocca a Filagrio in *Ep.* 34, 4.

Accanto a queste lettere si può citare infine anche l' *Ep.* 92, indirizzata sempre a Filagrio e composta verso la fine del 382⁸⁶, che richiama sul piano tematico l' *Ep.* 31 per il contrasto fra il corpo e l'anima e la meditazione filosofica sulla malattia. Gregorio, tralasciando di fare domande sulla salute dell'amico, sa bene che la sua anima, a differenza del corpo, è in perfetto stato perché Filagrio adotta nobilmente una condotta filosofica nella sofferenza (*Ep.* 92, 1: γενναίως ἐμφιλοσοφεῖς τοῖς πάθεσιν τοῦ σώματος).

⁸⁵ Storin, *Self-Portrait in Three Colors*, p. 138. Su questa lettera vd. inoltre Kuhn-Treichel, *Between Philosophy and Heroism*, p. 293-294.

⁸⁶ Gallay, *Saint Grégoire de Nazianze*, t. 1, p. 112-113, n. 1.

Vivendo la sua infermità come una prova di virtù, non un'anomalia della materia, Filagrio raggiunge attraverso la malattia una felicità maggiore di quella che la salute arreca agli altri (*Ep.* 92, 1: ὅσπερ βάσανον ἀρετῆς ἀλλ' οὐχ ὕλης ἀνωμαλίαν τὸ πρᾶγμα δεξάμενος, ἴν' ἦ σοι τὸ κακοπαθεῖν τῆς τῶν ἄλλων ὑγείας μακαριώτερον).

La prospettiva di Filagrio, dunque, è quella della resilienza, ossia di chi non subisce la situazione negativa, ma la trasforma in una vera risorsa⁸⁷, tale che, agli occhi di Gregorio, la malattia dell'amico produce un vero paradosso, rendendolo più felice di quanto una condizione di salute potrebbe rendere gli altri. La lettura di queste epistole a Filagrio può così confermare anche il giudizio di Storin, secondo il quale l'esaltazione della malattia all'interno dell'epistolario, nonostante non sia una tematica esclusiva del IV secolo, "stands in a late antique cultural vanguard in which ascetic writers saw it not as a blight on an otherwise holy body but as a condition to be incorporated into philosophical practice"⁸⁸.

7. Conclusioni

Partendo da un'analisi dei vari significati e aspetti della resilienza nelle diverse aree (fisica, psicosociale e spirituale), lo studio ha illustrato nella prima parte alcune tipologie di resilienza che la psicologa Joanna Collicut ha proposto di individuare all'interno del Nuovo Testamento, dove la resilienza può essere intesa come resistenza, riconfigurazione (negativa e positiva) e recupero. La seconda parte è stata invece dedicata all'esame di alcuni passi di Cipriano di Cartagine (*De mortalitate, Ad Demetrianum, De bono patientiae, De dominica oratione*) e Gregorio di Nazianzo (*Or.* 26, *Ep.* 223, 30-36, 92), dai quali emerge che, già prima della costruzione moderna del concetto di resilienza, questi autori cristiani hanno avvertito la potenzialità per l'individuo di trasformare una situazione negativa in una vera risorsa, che dà un senso all'esistenza umana anche quando la malattia, il dolore e le catastrofi naturali sembrano sottrarglielo. Essi, infatti, hanno elaborato una loro nozione di resilienza, che va ben al di là del significato di una semplice resistenza, sulla base di vicende drammatiche che hanno colpito una intera comunità e delle proprie esperienze esistenziali. Nel caso di Cipriano si è trattato della famosa peste che dilagò in Africa nel 249

⁸⁷ Sul costruito della resilienza vd. M. Fracon, *Restituire la possibilità. Educare alla resilienza con Bernard Lonergan*, Torino 2018, p. 3-33.

⁸⁸ Storin, *Self-Portrait in Three Colors*, p. 139-140.

e spinse il vescovo di Cartagine a scrivere il *De mortalitate* per esortare i cristiani a non temere la morte in vista dei beni futuri e a considerare ogni avversità come occasione di prova. Nel caso di Gregorio, invece, è stata la malattia, sia quella dell'amico Filagrio che la propria, a stimolare nel suo epistolario la riflessione sul significato del dolore nell'esistenza umana.

Entrambi gli autori presentano significative consonanze nel ricorrere a immagini della natura per esprimere il contrasto fra la saldezza e perseveranza del cristiano di fronte alla prove della vita e la debolezza e fragilità di chi non è sorretto dalla speranza nei beni futuri e da una condotta filosofica. Non è chi non veda, infatti, che il *topos* della roccia, simbolo di stabilità e resistenza, compare sia in Cipriano che in Gregorio e, analogamente, la contrapposizione fra i grani e la pula nel primo si ritrova, variata, in quella tra la roccia e i ciottoli marini nel secondo.

Mentre però, nei passi presi in esame, Cipriano utilizza esclusivamente *exempla* biblici, Giobbe e Tobia (*De mortalitate* 10 e *De bono patientiae* 18), per mostrare la fermezza e la sopportazione di cui i cristiani devono dare prova nelle sofferenze, Gregorio fa invece uso anche di *exempla* pagani: accanto a David, che compare in *Ep.* 223, 6 e, in unione a Giobbe, anche in *Ep.* 32, 12-13, in quest'ultima lettera troviamo la menzione di quattro filosofi, Diogene di Sinope (32, 2), Anassarco, Epitteto e Socrate (32, 8-11), che Gregorio presenta a Filagrio come modelli di sopportazione della sofferenza e disprezzo del corpo.

Da ultimo, vorrei sottolineare, sia per Cipriano che per Gregorio la sofferenza e il dolore sono esperienze che non possono mortificare l'uomo, perché è attraverso di esse che questi può realmente innalzarsi spiritualmente, imitando Cristo e divenendo suo coerede⁸⁹.

Endurance and Resilience in Cyprian of Carthage and Gregory of Nazianzus

(summary)

As Clemens Sedmak and Małgorzata Bogaczyk-Vormayr point out in their introduction to *Patristik und Resilienz* (Berlin 2012), human resilience must be understood as the ability to change oneself in response to a crisis, and not to return to a starting point (*Einleitung*, 3). After an introductory part on the different meanings and aspects of resilience, this

⁸⁹ Per la connessione che vi è nei poemi autobiografici di Gregorio fra la propria sofferenza e quella di Cristo vd. Kuhn-Treichel, *Between Philosophy and Heroism*, p. 310-312.

paper discusses some texts by Cyprian of Carthage (*De mortalitate, Ad Demetrianum, De bono patientiae, De dominica oratione*) and Gregory of Nazianzus (*Or. 26, Ep. 223, 30-36, 92*) that may be of some interest for the current discussion on resilience. Indeed, starting from the same eschatological perspective, both authors seem to share a dynamic notion of resilience, which is not a mere endurance of the adversity, but the ability to transform a negative situation into an existential resource.

Keywords: resilience; endurance; Bible; Patristics; plague; eschatology; Cyprian of Carthage; Gregory of Nazianzus; Saint Thomas Aquinas; Tertullian; Philagrius

Resistenza e resilienza in Cipriano di Cartagine e Gregorio di Nazianzo

(sommario)

Come sottolineano Clemens Sedmak e Małgorzata Bogaczyk-Vormayr nella loro introduzione a *Patristik und Resilienz* (Berlin 2012), la resilienza umana deve essere intesa come la capacità di cambiare sé stessi in risposta a una crisi, non già di tornare a un punto di partenza (*Einleitung*, 3). Dopo una parte introduttiva sui diversi significati e aspetti della resilienza, questo articolo discute alcuni testi di Cipriano di Cartagine (*De mortalitate, Ad Demetrianum, De bono patientiae, De dominica oratione*) e Gregorio di Nazianzo (*Or. 26, Ep. 223, 30-36, 92*) che possono essere di qualche interesse per l'attuale discussione sulla resilienza. Entrambi gli autori, infatti, partendo dalla medesima prospettiva escatologica, sembrano condividere una dinamica nozione di resilienza, che non è una mera sopportazione delle avversità, ma la capacità di trasformare una situazione negativa in una risorsa esistenziale.

Parole chiave: resilienza; resistenza; Bibbia; Patristica; peste; escatologia; Cipriano di Cartagine; Gregorio di Nazianzo; San Tommaso d'Aquino; Tertulliano; Filagrius

Bibliografia

Fonti

Cyprianus Carthaginiensis, *Ad Donatum, De mortalitate, Ad Demetrianum, De opere et eleemosynis, De zelo et livore*, ed. M. Simonetti; *De dominica oratione, De bono patientiae*, ed. C. Moreschini, CCL IIIA, Turnholti 1976; *Cipriano, A Demetriano*, ed. E. Gallicet, Corona Patrum Erasmiana I. Series Patristica 3, Torino 2018 (edizione critica riveduta e aggiornata da M. Veronese); *Cyprien de Carthage, À Démétrien*, ed. J.-C. Fredouille, SCh 467, Paris 2003; *Cyprien de Carthage, À Donat et La vertu de la patience*, ed. J. Molager, SCh 291, Paris 1982; *Thasci Caecili Cypriani, De bono patientiae. A Translation with an Introduction and a Commentary*, ed. M.G.E. Conway, Patristic Studies 92, Washington 1957; *Cipriano, Opuscoli*, t. 2, ed. A. Cerretini *et al.*, Scrittori cristiani dell'Africa romana 6/2, Roma 2009.

- Gregorius Nazianzenus, *Epistulae*, in: *Saint Grégoire de Nazianze, Correspondance*, t. 1-2, ed. P. Gallay, Paris 1964-1967, 2003; *Gregor von Nazianz, Briefe*, ed. P. Gallay, GCS 53, Berlin 1969; *Gregorio Nazianzeno, Epistole*, tr. A. Conte, Collana di testi patristici 248, Roma 2017.
- Gregorius Nazianzenus, *Orationes* 24-26, in: *Grégoire de Nazianze, Discours* 24-26, ed. J. Mossay, avec la collaboration de G. Lafontaine, SCh 284, Paris 1981; *Gregorio di Nazianzo, Tutte le orazioni*, ed. C. Moreschini, Milano 2000.
- Tertullianus, *De patientia*, in: *Tertulliani opera*, ed. J.G.P. Borleffs, CCL I, Turnholt 1954; *Tertullien, De la patience*, ed. J.-C. Fredouille, SCh 310, Paris 1984; *Tertulliano, La pazienza*, in: *Tertulliano, La pazienza. De patientia, La corona. De corona*, tr. A. Carpin, Bologna 2018.
- Thomas Aquinas, *Opera omnia, iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. XLV/1: *Sententia libri de anima*, Roma – Paris 1984.

Studi

- Barone F.P., *Le vocabulaire de la patience chez Jean Chrysostome: les mots ἀνεξικακία et ὑπομονή*, “Revue de philologie, de littérature et d’histoire anciennes” 81 (2007) p. 5-12.
- Beltramini L., *Il leccio e l’idra: nota all’ode IV 4 di Orazio*, “Griseldaonline” 19 (2020) p. 165-174, in: <https://griseldaonline.unibo.it/article/view/11454/12260> (accesso: 08.08.2022).
- Bertoni G., *Manoscritti di don Gaspare Bertoni, t. 2: 1709-3811*, ed. P.L. Benaglia, Roma 1999.
- Blum W., *Resilienz nach den Schriften der ersten Christen*, in: *Patristik und Resilienz. Frühchristliche Einsichten in die Seelenkraft*, ed. C. Sedmak – M. Bogaczyk-Vormayr, Berlin 2012, p. 11-30.
- Bogaczyk-Vormayr M., *In die Wüste, in die Welt. Über die altchristliche Lehre von der Seelenkraft*, in: *Patristik und Resilienz. Frühchristliche Einsichten in die Seelenkraft*, ed. C. Sedmak – M. Bogaczyk-Vormayr, Berlin 2012, p. 179-210.
- Burns J.P., *Cyprian the Bishop*, London 2002.
- Burns J.P. – Jensen R.M., *Christianity in Roman Africa. The Development of Its Practices and Beliefs*, Grand Rapids 2014.
- Carr D.M., *Holy Resilience. The Bible’s Traumatic Origins*, New Haven – London 2014.
- Castagna L., *Vecchiaia e morte del mondo in Lucrezio, Seneca e San Cipriano*, “Aevum antiquum” 13 (2000) p. 239-264.
- Colish M.L., *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, t. 2: *Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century*, Leiden 1985.
- Collicut J., *Clinical applications of resilience*, in: *Biblical and Theological Visions of Resilience. Pastoral and Clinical Insights*, ed. N.H. White – C.C.H. Cook, London – New York 2020, p. 199-215.

- Cresti S., *L'elasticità di resilienza*, in: *Accademia della Crusca*, in: <https://accademiadel-lacrusca.it/it/consulenza/elasticit%C3%A0-di-resilienza/928> (accesso: 08.08.2022).
- Daley B.E., *Gregory of Nazianzus*, London – New York 2006.
- D'Aloia A., *La tempesta del Covid. Dimensioni bioetiche*, ed. A. D'Aloia, Milano 2021.
- Davids P.H., *The First Epistle of Peter*, Grand Rapids 1990.
- Deléani S., *Christum sequi. Étude d'un thème dans l'œuvre de saint Cyprien*, Paris 1979.
- Della Valle V., *Resilienza*, in: *Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee*, in: <https://www.iliesi.cnr.it/resilienza.php> (accesso: 08.08.2022).
- Demoen K., *Pagan and biblical exempla in Gregory Nazianzen. A study in rhetoric and hermeneutics*, Turnhout 1996.
- Dunn G.D., *Cyprian and the Bishops of Rome. Questions of Papal Primacy in the Early Church*, Sydney 2007.
- Falkenroth U. – Willi H.-P., *Geduld/ὕπομένω*, in: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, ed. L. Coenen – K. Haacker, Ausgabe mit aktualisierten Literaturangaben, Witten 2014, p. 673-675.
- Fracon M., *Restituire la possibilità. Educare alla resilienza con Bernard Lonergan*, Torino 2018.
- Frechette C.G. – Boase E., *Defining 'Trauma' as a Useful Lens for Biblical Interpretation*, in: *The Bible Through the Lens of Trauma*, ed. E. Boase – C.G. Frechette, Atlanta 2016, p. 1-23.
- Gianella E., *"In igne probatur aurum"*. *Il tema della tentazione del giusto nell'opera di Cipriano di Cartagine*, "Annali di scienze religiose" n.s. 1 (2008) p. 221-254.
- Goldhill S. – Greensmith E., *Gregory of Nazianzus in the Palatine Anthology: The Poetics of Christian Death*, "The Cambridge Classical Journal" 66 (2020) p. 29-69.
- Gram R.L., *Christ and Covid-19. Meditations for Peace in Times of Turmoil*, Rhinebeck 2020.
- Harper K., *Pandemics and passages to late antiquity: rethinking the plague of c. 249-270 described by Cyprian*, "Journal of Roman Archaeology" 28 (2015) p. 223-260.
- Harper K., *Another eyewitness to the plague described by Cyprian, with notes on the "Persecution of Decius"*, "Journal of Roman Archaeology" 29 (2016) p. 473-476.
- Harper K., *The Fate of Rome. Climate, Disease, and the End of an Empire*, Princeton 2017.
- Hauser-Meury M.-M., *Prosopographie zu den Schriften Gregors von Nazianz*, Bonn 1960.
- Kannengiesser C., *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*, Leiden – Boston 2006.
- Kuhn-Treichel T., *Between Philosophy and Heroism: Gregory of Nazianzus on his Suffering in the Letters and Poems*, "Greek, Roman, and Byzantine Studies" 61 (2021) p. 287-314.
- Matz B., *Gregory of Nazianzus*, Grand Rapids 2016.
- McGuckin J., *St. Gregory of Nazianzus. An Intellectual Biography*, Crestwood 2001.
- Mitchell J.F., *Consolatory Letters in Basil and Gregory Nazianzen*, "Hermes" 96 (1968) p. 299-318.

- Mohsin A., *Coping with Indonesia's Mudflow Disaster*, in: *The Sociotechnical Constitution of Resilience. A New Perspective on Governing Risk and Disaster*, ed. S. Amir, London 2018, p. 117-145.
- Münch N. et al., *Resilience beyond reductionism: ethical and social dimensions of an emerging concept in the neurosciences*, "Medicine, Health Care and Philosophy" 24 (2021) p. 55-63.
- Mundle W. – Willi H.-P., *Geduld/κατρεπέω*, in: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, ed. L. Coenen – K. Haacker, Ausgabe mit aktualisierten Literaturangaben, Witten 2014, p. 669-671.
- Murphy E., *Imitating the Devil: Cyprian on Jealousy and Envy*, "Scrinium" 14 (2018) p. 75-91.
- Murphy E., *The Bishop and the Apostle. Cyprian's Pastoral Exegesis of Paul*, Berlin – Boston 2018.
- Murphy E., *Death, Decay and Delight in Cyprian of Carthage*, "Scrinium" 15 (2019) p. 79-88.
- Noormann R., *Ad salutem consulere. Die Paränese Cyprians im Kontext antiken und frühchristlichen Denkens*, Göttingen 2009.
- Orbán Á.P., 'Gerecht' und 'Gerechtigkeit' bei Cyprian von Karthago, "Archiv für Begriffsgeschichte" 32 (1989) p. 103-120.
- Pataki E., *Ἐμφιλοσοφεῖν τῷ πάθει: la raison d'être de la souffrance du corps dans l'épistolographie de Saint Grégoire de Nazianze*, "Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae" 56 (2016) p. 245-271, in: <http://real.mtak.hu/65003/1/068.2016.56.2.8.pdf> (accesso: 09.04.2020).
- Polansky R., *Aristotle's De anima*, Cambridge 2007.
- Schreiter R.J., *Reading Biblical Texts through the Lens of Resilience*, in: *The Bible Through the Lens of Trauma*, ed. E. Boase – C.G. Frechette, Atlanta 2016, p. 193-207.
- Scourfield J.H.D., *The De Mortalitate of Cyprian: Consolation and Context*, "Vigiliae Christianae" 50 (1996) p. 12-41.
- Sedmak C., *Innerlichkeit und Kraft. Studie über epistemische Resilienz*, Freiburg/Br. 2013.
- Sedmak C., *The Capacity to be Displaced. Resilience, Mission, and Inner Strength*, Leiden – Boston 2017.
- Sedmak C. – Bogaczyk-Vormayr M., *Einleitung: Altchristliche Resilienzlehre*, in: *Patristik und Resilienz. Frühchristliche Einsichten in die Seelenkraft*, ed. C. Sedmak – M. Bogaczyk-Vormayr, Berlin 2012, p. 1-9.
- Settecase M., *La favola in Gregorio di Nazianzo*, "Erga-Logoi. Rivista di storia, letteratura, diritto e culture dell'antichità" 7 (2019) p. 149-185, in: <https://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/article/view/1610> (accesso: 08.08.2022).
- Smith A.J., *Towards a Narrative of Hope and Resilience: A Contemporary Paradigm for Christian Pastoral Ministry in the Face of Mortality*, University of Chester 2014, in: <https://chesterrep.openrepository.com/handle/10034/600443> (accesso: 08.08.2022).

- Spineto N., *L'escatologia nel mondo classico*, "Annali di Storia dell'Esegesi" 16 (1999) p. 7-20.
- Storin B.K., *Self-Portrait in Three Colors. Gregory of Nazianus's Epistolary Autobiography*, Oakland 2019.
- Stucchi S., *Farsi coraggio. Forme della consolazione nel mondo antico*, Bologna 2020 (edizione digitale).
- Swinton J., *Foreword*, in: *Biblical and Theological Visions of Resilience. Pastoral and Clinical Insights*, ed. N.H. White – C.C.H. Cook, London – New York 2020, p. XII-XIII.
- Szczur P., *Image and Metaphor of the Sea in the Homilies on the Gospel of Saint Matthew*, "Vox Patrum" 38 (2018) p. 527-544.
- Titus C.S., *Resilience and the virtue of fortitude. Aquinas in Dialogue with the Psycho-social Sciences*, Washington 2006.
- Toloni G., *La sfida di Anna (Tb 2, 11-14)*, "Annali, sezione orientale" 77 (2017) p. 33-65.
- Trisoglio F., *Gregorio di Nazianzo il teologo*, Milano 1996.
- Trisoglio F., *Gregorio di Nazianzo. Il messaggio spirituale di un teologo, di un poeta precursore delle ansie moderne*, Roma 1999.
- Urso F., *Lettera agli Ebrei, introduzione, traduzione e commento*, Cinisello Balsamo 2014.
- Van Dam R., *Families and Friends in Late Roman Cappadocia*, Philadelphia 2003.
- Wet C.L. de, *The Book of Tobit in early Christianity: Greek and Latin interpretations from the 2nd to the 5th century*, "HTS Theological Studies" 76 (2020) p. 1-13.
- Wetzel T., *Rec. a Carr, Holy Resilience*, "Biblical Interpretation" 24 (2016) p. 559-561.
- Wilhite D.E., *Ancient African Christianity. An Introduction to a Unique Context and Tradition*, London 2017.
- Wyss B., *Gregor von Nazianz: Ein griechisch-christlicher Dichter des 4. Jahrhunderts*, "Museum Helveticum" 6 (1949) p. 177-210.

Jadwiga Guerrero van der Meijden¹

Późnostarożytne apele o rozpoznanie godności ludzkiej: Bazyli z Cezarei Kapadockiej, Ambroży z Mediolanu, Leon Wielki, Anonim z Werony²

1. Wstęp. Zakres badań i hipoteza badawcza

U kresu starożytności kilku znaczących chrześcijańskich myślicieli, zarówno greckich, jak i łacińskich, sformułowało apel o rozpoznanie godności człowieka. Najpopularniejszym tego typu wezwaniem są słowa Leona Wielkiego: „Agnosce, o Christiane, dignitatem tuam [...]”, wypowiedziane przez niego w zbliżonych formach co najmniej pięciokrotnie, najczęściej z okazji świąt Bożego Narodzenia. Apel ten, choć do dziś powtarzany za Leonem, ma starsze korzenie i w zbliżonej formule pada już w komentarzu do psalmów pióra Bazylego Wielkiego, ojca kapadockiego z IV wieku. Podobne wezwanie zapisał pilny czytelnik Bazylego obficie posiłkujący się jego teoriami we własnych pismach, Ambroży z Milanu, a pod koniec V wieku – również anonimowy Mistrz z Werony. Recepcja żadnego z wymienionych myślicieli nie może się jednak równać z oddziaływaniem Leona Wielkiego, którego słynne zdanie, wygłoszone 25 grudnia 440 roku podczas *missa in die* o 9.00 rano w Bazylice św. Piotra, było cytowane przez licznych myślicieli kolejnych wieków, stając się swoistym antropologicznym *bon mot*. Pierwsze sygnały inspiracji Leonowym zdaniem

¹ Dr Jadwiga Guerrero van der Meijden, adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego; e-mail: jadwiga.zechenter@uj.edu.pl; ORCID: 0000-0002-7421-1455.

² Badanie jest efektem grantu Sonatina 3 pt. *Godność człowieka w pismach ojców i doktorów Kościoła* finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki, a przyznanego na podstawie decyzji nr DEC-2019/32/C/HS1/00290.

znajdujemy już kilkadziesiąt lat po jego śmierci w pismach anonimowego Mistrza z Werony.

Treść późnostarożytnych chrześcijańskich apeli o rozpoznanie ludzkiej godności, ich historia oraz wzajemne zależności, a także związek z Bożym Narodzeniem stanowią temat niniejszego artykułu. Choć wezwania do poznania samego siebie były wielokrotnie badane, szczególny charakter wezwań godnościowych nie doczekał się jeszcze komparatystycznego studium. Rozważę w szczególności hipotezę badawczą uznającą wpływ Bazylego Wielkiego na Leona Wielkiego za pośrednictwem Ambrozego z Milanu. Poddam analizie także wcześniejsze źródła owych aksjologicznych wezwań, ujawniając ich grecko-rzymskie i biblijne inspiracje. Artykuł kończy ocena wpływu apeli, zwłaszcza Leonowego, na historię intelektualną europejskiego myślenia o ludzkiej godności, dokumentująca liczne średniowieczne cytowania słów wypowiedzianych przez papieża w pierwszy dzień świąt Bożego Narodzenia 440 roku.

2. Bazylego Wielkiego wezwanie do rozpoznania godności człowieka

Pierwszym chrześcijańskim autorem, w którego pismach pojawia się wezwanie do rozpoznania wartości człowieka, jest Bazyl z Cezarei Kapa-dockiej (ur. ok 329-331). W jednym z jego mniej znanych pism, komentarzu do Ps 48 podejmuje on tematykę aksjologii człowieka, nie tylko dyskutując genezyjski aksjomat o jego stworzeniu na wzór i podobieństwo Boga (Rdz 1,26), ale także logikę aktu zbawczego³. Wśród teorii omawiających racje uzasadniające ofiarę zbawczą Chrystusa rzadko przytaczane jest podejście Bazylego, choć stanowi ono filozoficznie doniosły argument za racjonalnością chrześcijańskiej soteriologii, i w tym sensie można je określić jako próbę apologetyczną⁴. Co ciekawe, tego typu rozumowanie zostało wykorzystane przez XX-wiecznego apologetę C.S. Lewisa w jego poczytnej *Narnii*⁵. Wnioskowanie to ma istotne implikacje dla aksjologii człowieka i dlatego nie dziwi fakt, że w kontekście analizy ofiary Syna Bożego pada skierowane do słuchaczy wezwanie do rozpoznania wartości, jaką ci posiadają. Zanim je

³ Por. Basilius Caesariensis, *In psalmum XLVIII*, PG 29, 432-460.

⁴ Por. teorie zbawienia w: M. Paluch, *Traktat o zbawieniu*, w: *Dogmatyka*, t. 3, red. J. Szymik – M. Paluch, Warszawa 2006, s. 287-378.

⁵ Por. C.S. Lewis, *The Lion, the Witch and the Wardrobe*, London 1950. Odnoszę się do ujawnionych w rozdz. 15 racji Aslana za oddaniem Czarownicy siebie zamiast Edwarda.

przytoczymy, przedstawmy rozumowanie zawarte w komentarzu do Ps 48 zwięźzione przynagleniem o poznanie ludzkiej czci.

Bazyli posiłkuje się metaforą negocjacji wojennych, opisując sytuację grzesznika jako jeńca uwięzionego przez diabła. Każdy jeńec potrzebuje okupu, dzięki któremu mógłby zostać uwolniony, a wartość owego okupu musi być większa niż wartość samego jeńca, jeśli ma ona stanowić przekonujący argument za oswobodzeniem uwięzionego. Uwaga ta stanowi komentarz do wersetów Ps 48,8-9: „Nikt bowiem siebie samego nie może wykupić ani nie uiszc Bogu ceny swego wykupu, jego życie jest zbyt kosztowne i nie zdarzy się to nigdy”⁶. Bazyli rozwija jednak uwagę biblijną, rozumując, że jeśli wartość okupu musi być wyższa od wartości jeńca, nie tylko sam jeńec, ale także brat uwięzionego nie może go wykupić, gdyż wartość brata jest równa wartości jeńca. Cena uwięzionego lub jego brata stanowi zatem zbyt słabą przesłankę na rzecz uwolnienia pochwyconego, nieprzekonującą dla strony, która nieszczęśnika przetrzymuje. Bazyli dodaje przy tym, że wszyscy ludzie zgrzeszyli i dlatego każdy znalazł się w okowach diabła. Sytuacja wydaje się zatem patowa – wszyscy są więźniami i nie dysponują niczym, co miałyby wartość większą niż oni sami.

Istnieje jednak wartość nieskończona, a stanowi ją sam Bóg – argumentuje Ojciec Kapadocki. Nie ulega wątpliwości, że wartość Pana przewyższa niepomniernie wartość jeńca. Okazuje się zatem, że tylko Bóg może go wykupić, ofiarowując w zamian za niego siebie samego. Istotną konsekwencją takiej wykładni logiki zbawienia jest fakt, że po wykupieniu jeńcy nabierają wartości, która została za nich zapłacona – podobnie jak współcześnie dzieła sztuki mają wartość wyznaczoną kwotą, którą osiągną na aukcjach. Cena zapłacona za człowieka podnosi jego pierwotną wartość (wartość ikony Boga wynikającą z aktu stworzenia) do nieskończonego poziomu okupu, który został za istotę ludzką oddany⁷. Nie dziwi zatem, że wywód ten Ojciec Kapadocki konkluduje wezwaniem:

Jeśli nie pomnisz swego pierwszego źródła, z powodu ceny (τιμή), którą za ciebie zapłacono, uznaj jakąś ideę swej godności (ἀξίωμα), zobacz, co ofiarowano za ciebie i pojmij swą wartość (ἀξία). Zostałeś wykupiony za bezcenną krew Chrystusa, nie bądź niewolnikiem grzechu. Pojmij swoją godność (τιμή) i nie stawaj się podobny głupim osłom⁸.

⁶ Ps 48,8-9. Przytaczam tłumaczenie Biblii Tysiąclecia.

⁷ Por. Basilius Caesariensis, *In psalmum XLVIII* III, PG 29, 437-439.

⁸ Basilius Caesariensis, *In psalmum XLVIII* VIII, PG 29, 452 (tł. własne).

Zacytowane powyżej wezwanie niesie bogate przesłanie dotyczące aksjologii człowieka, ubrane w retoryczną figurę imperatywu. Posiłkuje się ono trzema bliskoznacznymi w niektórych znaczeniach greckimi pojęciami ἄξια, ἀξίωμα, τιμή, przy czym τιμή występuje zarówno w znaczeniu honoru, godności, jak i ceny wymienianej na rynku. Apel zawiera trzy elementy, które pragnę uwypuklić dla potrzeb dalszej analizy porównawczej.

Po pierwsze, dwukrotnie sformułowany zostaje imperatyw poznawczy, nakazujący rozpoznanie wartości tych, do których jest skierowany („Λάβε τοῦ ἀξιώματος ἔννοιαν [...]” oraz „Σύνες σεαυτοῦ τῆς τιμῆς”). Po drugie, nazwana jest cena określona mianem „bezcennej krwi Chrystusa” („πολυτίμητον αἷμα”), za którą wykupiony został człowiek. Po trzecie natomiast, apel konkluduje przynaglenie do powstrzymania się od ponownego oddania się w niewolę grzechu („Μὴ γίνου δοῦλος τῆς ἁμαρτίας”). Jak zobaczymy, elementy te są integralną częścią najsłynniejszego późnosta- rożytnego apelu o rozpoznanie godności człowieka sformułowanego przez Leona Wielkiego.

Fragment Bazylego wskazuje, co więcej, dwa źródła ludzkiej wartości: stworzenie oraz odkupienie. To drugie przewyższa – w myśl logiki wykupu – swą wartością pierwsze źródło ludzkiej godności. Wezwanie, by – jeśli człowiek zapomina o swym pochodzeniu – pamiętać o cenie, za którą nabyto jeńca, uwidacznia, że autor uważa tę drugą za donioślejszy argument na rzecz wartości człowieka.

Dodatkowo rozumowanie dotyczące drogocенności jeńca stanowi ważne źródło obrazujące przemianę kulturową w starożytnym myśleniu o wartości człowieka. Honor, cześć lub godność (τιμή) herosów czy obywateli polis określana była w starożytnej Grecji w kategoriach skończonych i policzalnych, stad też Plutarch z Cheronei wkłada w usta Solona słowa troski o to, by ludowi nie przyznać ani zbyt mało, ani zbyt wiele czci (τιμή)⁹. Wymierność honoru w paradygmacie greckim dobrze obrazuje retrybucja, jaką musiał zwrócić Achillesowi Agamemnon¹⁰, znieważywszy (ἀτιμάζω) wcześniej herosa przez odebranie należnych mu zdobyczy wojennych, w tym branki Bryzejdy¹¹. Ojciec Kapadocki natomiast wprost przeczy idei wymiernej godności człowieka, uzasadniając nieskończoną, a zatem niepoliczalną wartość ludzką określaną przez niego terminami ἄξια, ἀξίωμα, τιμή. Istotne jest, że Bazyli, a także jego brat Grzegorz

⁹ Por. K. Korus, *Godność i wolność. Greckie źródła tożsamości europejskiej*, Kraków 2019, s. 42-44, 60-67.

¹⁰ Por. Homerus, *Ilias* IX 260-300, LCL 170/1, s. 400-402.

¹¹ Por. Homerus, *Ilias* I 130f, 181-187, IX 111 (ἀτιμάζω), LCL 170/1, s. 12-14, 16, 390.

z Nyssy stanowią wyjątkowe postaci starożytności przez wzgląd na ich krytyczną ocenę niewolnictwa, którego nie uznawali za porządek naturalny¹². Komentując praktykę sprzedawania dzieci na agorze przez rodziców pragnących wydzwignąć się z długów, Bazyli zwraca uwagę właśnie na wartość sprzedawanych istot i potępia proceder typowy dla cesarstwa praktykującego niewolnictwo¹³. Jest to uwaga ważna także dlatego, że mowa o godności osób niepełnoletnich, których status aksjologiczny nie był w starożytności tak jednoznaczny, jak osób dorosłych, a które jednak są podmiotami aktu zbawczego Chrystusa mającego uniwersalne zastosowanie do ludzkości. Warto na koniec tej analizy dodać, że autorstwo komentarzy do Ps 12 i 48 – w przeciwieństwie do kilku innych – nie było nigdy kwestionowane¹⁴.

Analizowany powyższej fragment stanowi przykład chrześcijańskiego apelu o rozpoznanie godności człowieka, jednak w pismach Ojca Kapadockiego znajdujemy także nieprzyjmujące formy imperatywu komentarze do maksymy γῶθι σεαυτὸν widniejącej na frontonie świątyni Apollina w Delfach¹⁵. Choć Bazyli interpretuje starożytne zalecenie, w *Hexaemeronie* nie pojawia się wezwanie do rozpoznania ludzkiej czci. Historia starożytnych apeli o poznanie samego siebie, mających pierwotnie potoczne znaczenie porzekadła odradzającego podejmowanie wyzwań ponad własną miarę, została dobrze udokumentowana, w przeciwieństwie do szczególniego typu wezwań o charakterze aksjologicznym, których próbę rekonstrukcji tutaj podejmujemy¹⁶.

¹² Por. C.L. de Wet, *Punishment of Slaves in Early Christianity. The Views of Some Selected Church Fathers*, „Acta Theologica” 23 (2016) s. 263-282.

¹³ Por. Basilius Caesariensis, *Homilia II in psalmum XIV IV*, PG 29, 277.

¹⁴ Por. J. Quasten, *Patrology*, t. 3: *The Golden Age of Greek Patristic Literature. From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon*, Notre Dame 1990, s. 218; A.C. Way, *Introduction*, w: Saint Basil, *Exegetic Homilies*, Washington 1981, s. VII; B. Jackson, *Works. Exegetic*, w: Saint Basil the Great, *The Treatise ‘De Spiritu Sancto’, the Nine Homilies of the Hexaemeron, and the Letters*, Grand Rapids 1894, s. 76-77.

¹⁵ Por. Basilius Caesariensis, *Hexaemeron VI 1; IX 6*, ed. M. Naldini, *Scrittori Greci e Latini*, s. 166, 293-294.

¹⁶ Por. M. Green, *Know Thyself. The Value and Limits of Self-Knowledge*, New York – London 2018, s. 1-17; E. Osek, „Poznaj samego siebie” w interpretacji Bazylego Wielkiego, *VoxP* 52 (2008) s. 761-783.

3. Ambrożego z Mediolanu apele o rozpoznanie wielkości człowieka

Kolejnym późnostarożytnym chrześcijańskim autorem, który sformułował apel o rozpoznanie godności człowieka, jest biskup Mediolanu i jeden z czterech wielkich łacińskich Doktorów Kościoła, Ambroży. Już za swego życia uchodził za wpływową postać, nawet jeśli Hieronim ze Strydonu pokusił się o enigmatyczną i w domyśle negatywną uwagę pod jego adresem¹⁷. Z całą pewnością Ambroży zyskał tym większe uznanie dzięki świadectwu Augustyna z Hippony zawartym w *Wyznaniach*, a dotyczącym wpływu Ambrożego na jego formację chrześcijańską.

Wezwanie do rozpoznania, jak wielką istotą jest człowiek, pojawia się w *Hexaemeronie* Ambrożego, silnie inspirowanym komentarzem do opisu sześciu dni stworzenia Bazylego Wielkiego, pierwszą pracą tego gatunku. Pomimo ocen zarzucających tekstowi biskupa Mediolanu brak oryginalności, zauważyć należy, że różni badacze podważają taki pogląd, komentarz do stworzenia człowieka zaś jest w opisie Ambrożego bogatszy niż ten przedstawiony w ostatniej homilii Bazylego¹⁸.

Styl apelu Ambrożego wpisuje się częściowo w starożytną tradycję założeń poznania samego siebie. Imperatyw biskupa Mediolanu łączy w sobie jednak element starożytnej delfickiej maksymy z kapadockim przynagleniem do rozpoznania wartości cechującej człowieka, uzupełniając dodatkowo oba te elementy koncepcją *imago Dei*, bogato komentowaną w ostatniej homilii *Hexaemeronu*. Właśnie w opisie stworzenia człowieka jako ikony Boga artysty, który wymalował swój obraz wybranymi barwami, Ambroży zaapelował do swych słuchaczy:

Poznaj siebie, piękna duszo, gdyż jesteś obrazem Boga. Poznaj siebie, człowieku, ponieważ jesteś chwałą Boga. [...] Poznaj więc siebie, człowieku – jak wielki jesteś – i strzeż się, abyś nie wpadł kiedyś w sidła diabła polującego na ofiarę, abyś przez przypadek nie trafił w szczęki tego obrzydliwego lwa, który ryczy i krąży, szukając, kogo pożreć. Strzeż siebie, abyś rozważał,

¹⁷ Por. Hieronimus, *De viris illustribus* CXXIV 1393-1395, CSEA 6/1, 378: „Ambrosius, Mediolanensis episcopus, usque in praesentem diem scribit, de quo, quia superest, meum iudicium subtraham, ne in alterutram partem, aut adulatio in me reprehendatur, aut veritas”.

¹⁸ T. Krynicka, *Hexaemeron Ambrożego z Milanu jako źródło do XVII księgi Etymologii Izydora z Sewilli*, VoxP 48 (2005) s. 26. Pogląd tradycyjny w: F.E. Robbin, *The Hexaemeral Literature. A Study of the Greek and Latin Commentaries to Genesis*, Chicago 1912, s. 57.

co w ciebie wchodzi i co z ciebie wychodzi. Nie mówię o jedzeniu, które jest wchłaniane i wydalane, lecz o myśleniu, jak potwierdza mowa [Jezusa]¹⁹.

Apel ten opisuje wartość człowieka omownie (tj. za pomocą peryfrazy), nie stosując pojęcia godności (*dignitas*) ani innego możliwego do wykorzystania łacińskiego przymiotnika nazywającego status aksjologiczny człowieka. Ambroży posiłkuje się określeniami peryfrastycznymi adresowanymi do słuchaczy, takimi jak „quantus sis”, „gloria Dei es” oraz wyrażeniem „decora anima”. W innym fragmencie duszę określa także mianem drogiej („pretiosa”)²⁰. Jak pamiętamy, Bazyl poślubił się trzema pojęciami (ἀξία, ἀξίωμα, τιμή) na nazwanie godności, do której rozpoznania zwywał. W samym *Hexaameronie* zaś nie zastosował formy imperatywu skierowanego do słuchaczy, lecz przedstawił interpretację delfickiej maksymy. Formę imperatywu w komentarzu do sześciu dni stwarzania przywraca Ambroży i wypowiada ją kilkakrotnie w krótkim fragmencie.

Jego wezwanie nosi podobieństwo do cytowanego passusu Bazylego z komentarza do Ps 48, ponieważ zawiera dwa identyczne elementy. U Ambrożego, podobnie jak u Bazylego, wyartykułowany został imperatyw poznawczy, apelujący o rozpoznanie wielkości człowieka („Cognosce te, decora anima. Cognosce te, homo, quia gloria Dei es. [...] Cognosce te, homo, quantus sis [...]”). Co więcej, apel konkluduje przynaglenie do powstrzymania się od ponownego popadnięcia w niewolę szatana, obecny także w apelu Bazylego. Nie pojawia się jednak u Ambrożego idea ceny, za którą wykupiono człowieka z niewoli, zwana „bezcenną krwią Chrystusa” („πολυτίμητον αἷμα”).

Fragment Ambrożego nawiązuje, przez wzgląd na ponawiany apel o strzeżenie siebie samego, także do kazania Bazylego Wielkiego na słowa „Miej się na baczności” występujące w Księdze Powtórzonego Prawa w mowie Mojżesza do Izraelitów (Pwt 4,9)²¹. W pozostałych partiach ostatniej homilii *Hexaameronu* Ambroży kilkakrotnie formułuje podobne zwroty, sam Bazyl zaś całą swą homilię skonstruował jako medytację nad jednym werselem Pisma, którego kolejne sensy ujawniane są w trakcie pogłębionej refleksji²². W tejże homilii przedstawił kilka interpretacji starożytnej maksymy delfickiej.

¹⁹ Ambrosius Mediolanensis, *Hexaameron* VI 8, 50, CSEL 32/1, s. 241 (tł. własne).

²⁰ Por. Ambrosius Mediolanensis, *Hexaameron* VI 8, 52, CSEL 32/1, s. 243.

²¹ Por. Basilius Caesariensis, *Homilia in illud: Attende tibi ipsi*, PG 31, 197-217; *L'homélie de Basile de Césarée sur le mot 'Observe-toi toi-même'. édition critique du texte grec et étude sur la tradition manuscrite*, red. S.Y. Rudberg, Stockholm 1962.

²² Por. Ambrosius Mediolanensis, *Hexaameron* VI 8, 52.

Warto wreszcie zauważyć, że fragment Ambrożego uwzględnia jako integralny element maksymę znaną w zlatynizowanej formie „nosce te ipsum”. Sam autor komentował tę sentencję, uznając, podobnie jak Filon i Klemens Aleksandryjscy, że jej inspiracja wywodzi się ze Starego Testamentu, a dokładnie z komentowanego przez Bazylego fragmentu mowy Mojżesza do Izraelitów²³. Jako doskonale wykształcony rzymski arystokrata Ambroży znał i wykorzystał formę starożytnej sentencji, aplikując ją jednak do wybranego aspektu człowieka – jego aksjologii. Sformułował swój apel, posiłkując się biblijnymi określeniami „imago Dei” i „gloria Dei” oraz – dla uwypuklenia wartości i godności człowieka – określeniami peryfrastycznymi, takimi jak „quantus sis”. Nie znalazł jednak jednego trafnego terminu na nazwanie aksjologicznego statusu istoty ludzkiej. Dokonał tego dopiero Leon Wielki – inspirowany być może komentarzem do psalmów Hieronima ze Strydonu²⁴ – i tym tłumaczy się, między innymi, powodzenie jego wypowiedzi.

4. Leona Wielkiego wezwania do rozpoznania godności człowieka

Leonowe wezwanie do uznania godności ludzkiej jest jednym z najbardziej znanych tego typu apeli w historii. Występuje ono w nieco odmiennych formach w zachowanych pismach Leona pięciokrotnie, w tym co najmniej trzykrotnie wypowiedziane było podczas uroczystości Bożego Narodzenia (data mów zawierających pozostałe użycia nie jest pewna)²⁵. W innych kazaniach pojawiają się ponadto formuły przypominające wezwanie z 440 roku. Zwroty te różnią się szczegółami, ale wszystkie wskazują na podobną potrzebę uznania godności człowieka i zawierają pilne przynaglenie, aby to uczynić, oraz żądanie działań licujących z wielką wartością człowieka.

²³ Por. Ambrosius Mediolanensis, *Expositio psalmi CXVIII* II 13, CSEL 62, s. 27: „Nosce te ipsum, quod Apollini Pythio adsignant gentiles viri, quasi ipse auctor fuerit huius sententiae, cum de nostro usurpatum ad sua transferant et longe anterior Moyses fuerit, qui scripsit librum Deuteronomii, quam philosophi qui ista finxerunt”. Zob. Ambrosius Mediolanensis, *Hexaemeron* VI 6, 39, CSEL 32/1, s. 230.

²⁴ Hieronymus, *Tractatus 59 in psalmos (1-115)* 81, 1 i 6, HO 11/1, s. 230 i 236. Hieronimowym wezwaniom do rozpoznania ludzkiej godności (‘*Vide hominis dignitatem*’; ‘*Videte quanta sit dignitas [...]*’), mającym odmienną formę od omawianych w tym artykule i występujących w odmiennym kontekście, poświęcę odrębny artykuł.

²⁵ O datacji *tractatus 94* i *95*, por. Leo Magnus, *Tractatus septem et nonaginta*, red. A. Chavasse, CCL 138-138A, s. CXCVIII-CCI.

Najsłynniejsze z Leonowych wezwań sformułowane zostało w pierwszej święta Bożego Narodzenia, które celebrował on jako papież, przypuszczalnie podczas *missa secunda in die* sprawowanej u św. Piotra o godz. 9.00 rano. Na początku V wieku Boże Narodzenie obchodzono w Rzymie dwiema Mszami: *in media nocte* (o godz. 12:00 w nocy) i *in die* (w dzień). Trzecią celebrację, *missa in aurora*, wprowadzono w kościele pw. św. Anastazji w latach 458-470, być może jeszcze pod koniec długiego pontyfikatu Leona, po przeniesieniu do Rzymu relikwii świętej straconej 25 grudnia za czasów cesarza Dioklecjana²⁶. Owo słynne wezwanie wypowiedziane 25 grudnia 440 roku brzmi następująco (przytaczamy je tu w całości, dla porównania do formuł Bazylego i Ambrożego):

Poznaj, chrześcijaninie, swoją godność, a ustanowiony uczestnikiem boskiej natury, nie powracaj do swej dawnej niegodziwości poprzez zwyrodniałe działania. Pamiętaj, czyjej głowy i czyjego ciała jesteś członkiem. Wspomnij, że zostałeś wyjęty spod władzy ciemności i przeniesiony do światła i królestwa Boga. Przez sakrament chrztu stałeś się świątynią Ducha Świętego, nie wypędzaj takiego mieszkańca niegodziwym działaniem i nie oddawaj się ponownie w niewolę diabła, gdyż ceną twoją jest krew Chrystusa, ponieważ w prawdzie będzie cię sądził ten, który w miłosierdziu cię zbawił, Chrystus, nasz Pan²⁷.

Powyższy apel zawiera wszystkie elementy wezwania sformułowanego przez Bazylego Wielkiego w IV wieku, lecz ujęte w języku Leona, łacinie: imperatyw „*Agnosce, o Christiane, dignitatem tuam*”, wspomnienie ceny określonej jako „*sanguis Christi*” oraz przynaglenie, aby adresat apelu nie powrócił do niewoli szatana: „*noli tantum habitatorem pravis de te actibus effugare et diaboli te iterum subicere servituti*”. Wykorzystanie metafory władzy nawiązuje do *passusu* Bazylego, podobnie jak ułożenie powyższych elementów w niemal takiej samej sekwencji, jak we fragmencie Ojca Kapadockiego. W tym sensie tekst Leona jest bliższy komentarzowi do Ps 48 niż łacińskiemu fragmentowi Ambrożego.

W swojej bogatej późnostarożytnej i średniowiecznej recepcji wezwanie to zazwyczaj nie było cytowane dokładnie, bo z wołaczem „*Christiane*” zastąpionym przez *vocativus* „*homo*” występujący w dwóch późniejszych

²⁶ Por. S. Heid, *Natale*, NDPAC II 3423-3424; M. Pratesi, *Introduzione*, w: Leone Magno, *I sermoni del ciclo natalizio*, red. E. Montanari – M. Naldini – M. Pratesi, Firenze 1998, s. 9.

²⁷ Leo Magnus, *Tractatus 21 3*, 70-79, CCL 138, s. 88-89 (tł. własne).

wersjach apelu, z 451 oraz najprawdopodobniej z 458 roku. Dokładnego sformułowania „Agnosce, o homo, dignitatem tuam [...]” nie znajdziemy w kazaniach Leona, stanowi ono bowiem wariację powyższego fragmentu i apeli z dwóch innych kazań.

W inny poranek Bożego Narodzenia, w 451 roku, Leon zaapelował: „Expergiscere, o homo, et dignitatem tuae agnosce naturae” (‘Przebudź się, człowiecze, i pojmij godność swojej natury!’)²⁸. Choć być może retorycznie mocniejszy, apel ten cieszył się mniejszą popularnością w późniejszych wiekach, prawdopodobnie dlatego, że *passus* wypowiedziany w 440 roku padł w trakcie inauguracji pontyfikatu, gdy wszystkie oczy zwrócone były na nowego papieża, a także z powodu prostszej formy. W myśl zasady *lectio difficilior potior* recepcja tekstów dąży do uproszenia form wcześniejszych. Dobrze tendencję tę obrazuje fakt, że kolejne pokolenia wybrały z fragmentu z 451 roku prostszy wołacz „homo”, zastępując nim rzeczownik „Christianus” i nadając tym samym nowej frazie powszechne odniesienie do całej ludzkości, a nie tylko chrześcijan.

„Agnoscat homo sui generis dignitatem [...]” (‘Niech człowiek uzna godność swego rodzaju [...]’ lub nawet ‘Człowiek powinien uznać godność swego rodzaju [...]’), stwierdził raz jeszcze papież Leon w kazaniu, które według współczesnej datacji pochodzi prawdopodobnie z 458 roku²⁹. Ta późna wypowiedź, wygłoszona około trzy lata przed śmiercią Leona, została przez niego uzasadniona doktryną ikoniczności: „[...] factum que se ad imaginem et similitudinem sui Creatoris intellegat [...]” (‘niech pojmie, że został uczyniony na obraz i podobieństwo Boga [...]’). Dopełnia ją podobne do pierwszego wezwania z kazania z 440 roku wezwanie do życia zgodnego z wielką godnością człowieka.

W jeszcze innej wersji apelu, w drugie Boże Narodzenie celebrowane przez Leona jako biskupa Rzymu (441 rok), autor sformułował imperatywy poznania własnej godności, uzasadniając ją aktem odkupienia: „Quisque igitur christiano nomine pie et fideliter gloriaris, reconciliationis huius gratiam iusto perpende iudicio” (‘Kto więc z was pobożnie i wiernie chlubi się imieniem chrześcijanina, niech sprawiedliwym osądem bada łaskę tego pojednania’)³⁰. Apel ów ma jednak charakter wewnątrzreligijny i nie wyraża przesłania odnoszącego się do całości ludzkości.

²⁸ Leo Magnus, *Tractatus* 27 6, 1-2, CCL 138, s. 137.

²⁹ Leo Magnus, *Tractatus* 94 2, 39-42, CCL 138A, s. 579.

³⁰ Leo Magnus, *Tractatus* 22 5, 179-180, CCL 138, s. 97-98.

Na zakończenie listy wezwań zacytujmy kazanie o niepewnej dacie. „Agnosce, Christiane, tuae sapientiae dignitatem, et qualium disciplinarum artibus ad quae praemia voceris intellige [...]” (‘Uznaj, chrześcijaninie, godność twojej mądrości i rozum, do jakiej nagrody jesteś powołany przez praktykowanie jakich nauk [...]’) Leon przynaglił po raz ostatni w kazaniu *de beatitudinibus*, którego datacja pozostaje niepewna, ale można ją umiejscowić między 446 a 461 rokiem³¹.

Jak widzimy, apel Leona o rozpoznanie godności ludzkiej przybierał różne formy. Niektóre odnoszą się do ludzi w ogóle, inne zostały skierowane bardziej szczegółowo do chrześcijan słuchających kazań. Choć najbardziej znane nawołują do rozpoznania godności człowieka, chrześcijanina lub natury ludzkiej, niektóre przypisują godność wybranej cesze, np. mądrości. Wszystkie te formy łączy nagły ton i retoryczna siła imperatywu (raz wyrażonego za pomocą *coniunctivu*) wzywającego do działania poznawczego polegającego na rozpoznaniu własnej godności, raz zaś – na uznaniu „łaski pojednania” („*gratia reconciliationis*”). Najstłynniejszym wezwaniem pozostaje najprostsze, wypowiedziane w Rzymie w pierwszy dzień Bożego Narodzenia 440 roku: „Agnosce, o Christiane, dignitatem tuam [...]”, którego wołacz był w późniejszych wiekach zastępowany określeniem „*homo*” zawartym w apelach z lat 451 i 458. Leonowe imperatywy wybrzmiały podczas obchodów Bożego Narodzenia, ponieważ moment wcielenia oznaczał dla papieża wywyższenie natury ludzkiej, przyjętej przez samego Boga. Stąd 25 grudnia Leon celebrował zarazem narodziny Boga, jak i wielkość ludzkiej godności.

5. Anonima z Werony apel o uznanie honoru ochrzczonego

Pierwsze wpływy Leonowego wezwania odnajdujemy już kilka dekad po kazaniu na Boże Narodzenie z 440 roku. Apel przypominający słowa Leona, a najpewniej na nich wzorowany, pojawił się na północy Półwyspu Apenińskiego w traktacie o chrzcie anonimowego autora pracującego w okresie pomiędzy Soborem Chalcedońskim (451 rok) a pontyfikatem Jana I (523-526). Ten ostatni myśliciel pozostawał prawdopodobnie pod wpływem anonimowego autora określanego współcześnie mianem Mistrza

³¹ Leo Magnus, *Tractatus 95* 7, 138-139, CCL 138A, s. 588. Por. C. Cerami, *Le beatitudini in Cromazio d'Aquileia e Leone Magno*, „*Laurentianum*” 59 (2018) s. 399-423.

z Werony, który odróżnia definicję chalcedońską od credo konstantynopolitańskiego, a więc najwyraźniej pisze po Chalcedonie³². Dzieło Mistrza, trzecie z serii małych traktatów o chrzcie, przypisywano przez długi czas Maksymowi z Turynu i dlatego zakładano, że zostało napisane w ostatnich dziesięcioleciach IV wieku. Jeśli byłoby tak właśnie, to Leon czerpałby z traktatów, a nie stanowił dla nich inspirację. Studium z początku XX wieku wykazało jednak przekonująco, że atrybucja prac Maksymowi i datowanie ich na IV wiek były błędne³³. Hipotezy zaproponowane na początku XX wieku sugerowały ponadto, że Jan I miał wpływ na mistrza z Werony, jednak nowsze wydanie krytyczne i badania odwróciły tę kolejność, przedstawiając argumenty przemawiające za tym, że to papież Jan I inspirował się pismami Mistrza z Werony. W związku z tym traktat o chrzcie można datować na lata 460-500, a więc bezpośrednio po zakończeniu pontyfikatu Leona (papież zmarł 10 listopada 461 roku)³⁴.

Znamienne jest to, że apel o poznanie honoru człowieka ochrzczonego został sformułowany na Półwyspie Apenińskim pokolenie lub dwa po kazaniu Leona, w którym padła najsłynniejsza wersja wezwania. Fragment w pewnym stopniu przypominający *passus* Leona brzmi następująco: „Rozważcie więc honor, którego dostąpiliście w tym misterium [chrztu], i mocno baczcie, abyście wy, którzy po grzechach przez chrzest staliście się synami królestwa, broń Boże nie byli gotowi stać się synami piekła poprzez ponowne grzeszenie”³⁵.

Cytat zawiera dwa elementy wezwania Bazylego i Leona: imperatyw poznawczy („considerate ergo honorem!”) oraz przynaglenie, by nie wracać do dawnych dróg przez grzeszenie („cavete ne [...] rursum peccando”). Odwołuje się on także do godności odkupionych, nazywając ich „filii regni” (‘synami królestwa’). Te trzy idee pojawiają się jednak w kontek-

³² G. Sorbrero, *Catechesi mistagogiche, trinitarie e cristologiche. Inviti alla penitenza*, w: Anonimo Veronese, *Omelle mistagogiche e catechetiche. Edizione critica e studio*, tł. i kom. G. Sobrero, Rzym 1992, s. 182-183 i 187-195.

³³ Edytor tomu CSL 23 (Turnhout 1962), Almut Mutzenbecher, nie uznaje pochodzącej od J.P. Migne’a atrybucji traktatów Maksymowi z Turynu, wskazując na anonimowego autora z północy półwyspu Apenińskiego. Sorbrero, wydawca ostatniego krytycznego wydania traktatów (*Catechesi mistagogiche, trinitarie e cristologiche*) natomiast podważa konkluzję Capelle’ego, że Anonim z Werony był pod wpływem Jana I. Por. B. Capelle, *Les ‘Tractatus de Baptismo’ attribués à Saint Maxime de Turin*, RBen 45 (1933) s. 108-118.

³⁴ Por. M. Welsh – J. Kelly, *Leo I*, w: *Oxford Dictionary of Popes*, Oxford 2015, s. 166.

³⁵ Por. Anonimo Veronese, *III tractatus in baptismum I*, w: *Omelle mistagogiche e catechetiche*, tł. i kom. G. Sobrero, Rzym 1992, s. 127.

ście konkretnego sakramentu, o którym Leon jedynie wspomina w kazaniu z 440 roku – chrztu. Fragment ten wydaje się zatem luźną parafrazą inspirowaną mową Leona, ale dostosowaną do innego kontekstu niż oryginalny – obchodów świąt Bożego Narodzenia. Podobieństwo do *passusu* Leona jest widoczne także dlatego, że imperatyw i wezwanie, aby nie wracać do starych dróg, występują w tej samej sekwencji, co w tekście Leona.

6. Modlitwa na Boże Narodzenie

Leon pozostawił po sobie mowy i listy (te drugie sporządzane były w Kurii Rzymskiej, dlatego podlegały także innym niż jego wpływom, m.in. Prospera z Akwitanii)³⁶, jednak przypisuje mu się również modlitwę posiłkującą się pojęciem godności ludzkiej. Trzy najstarsze sakramentarze: *Sacramentarium Veronense*, *Sacramentarium Gelasianum* i *Sacramentarium Gregorianum* wymieniają modlitwę wprowadzającą nie tylko pojęcie, ale i koncepcję godności człowieka bezpośrednio do publicznej celebracji Bożego Narodzenia³⁷. Wcześniejsze źródła nie wspominają o obecności tego tekstu w liturgii³⁸. Co istotne, Mszał z końca XIII wieku wymienia modlitwę jako dodatkowy tekst („*alia oratio*”) przeznaczony do odmawiania podczas *offertorium*³⁹. Obecnie modlitwa o podobnym brzmieniu wypowiedziana jest w pierwszym dniu świąt Bożego Narodzenia, choć do czasu wprowadzenia reform Drugiego Soboru Watykańskiego do *offertorium* (przełom lat 60. i 70. XX wieku) tekst towarzyszył każdemu obrządkowi ofiarowania.

Implikowany w owej modlitwie związek pomiędzy narodzinami Chrystusa a pojęciem godności człowieka wynika z Leonowego rozumienia godności ludzkiej jako dwukrotnie nadanej: po raz pierwszy w trakcie aktu twórczego skutkującego ikoniczną tożsamością człowieka i po raz dru-

³⁶ Por. M. Starowieyski, *Leon I Wielki*, w: *Nowy Słownik Wczesnochrześcijańskiego Piśmiennictwa*, red. J.M. Szymusiak – M. Starowieyski, Poznań 2018, s. 641.

³⁷ Por. *Sacramentarium Veronense* 1239, red. L. Eizenhöfer, Romae 1995, s. 157; *Liber sacramentorum Romanae Aecclesiae Ordinis Anni Circuli. Sacramentarium Gelasianum* 27 (ort. org.), red. L. Eizenhöfer, Roma 1981, s. 10; *Le Sacramentaire Grégorien* 59, red. J. Deshusses, Fribourg 1979, s. 106.

³⁸ Por. *Præx eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, red. L. Lingier – J.A. Jungmann – A. Raes – L. Eizenhöfer – I. Pahl – J. Pinell, Fribourg 1968.

³⁹ Por. C. Folsom, *A Rubricated Sacramentary of Thirteenth-Century Rome* 692, Rome 2018, s. 163.

gi w akcie odkupienia zapoczątkowanym wcieleniem Chrystusa w naturę ludzką. Wspomniana modlitwa wyraża takie właśnie rozumienie godności dwukrotnie nadanej. W najwcześniejszej formie, zawartej w jednej z tradycji rękopiśmiennych Sakramentarza z Werony, przyjmuje ona brzmienie: „Boże, który zarówno cudownie stworzyłeś, jak i jeszcze cudowniej odtworzyłeś godność natury ludzkiej, daj nam, prosimy, uczestniczyć w bóstwie Jezusa Chrystusa Syna Twego, który raczył przyjąć nasze człowieczeństwo, przez [Pana naszego]”⁴⁰.

W tekście nie tylko zawarta jest charakterystyczna dla Leona koncepcja godności dwukrotnie nadanej, ale także prośba o udoskonalenie natury człowieka poprzez zjednoczenie jej z bóstwem Syna Bożego. Ten element zaś koresponduje z apelami Leona formułującymi wezwanie o niewkraczanie więcej na drogę grzechu. Prośba skierowana jest jednak do Stwórcy, a nie do słuchaczy, jak było w przypadku wcześniej przytoczonych przytęg. Fragment liturgii stanowi jednak dobitny przykład wpływu Leona na upowszechnienie pojęcia *dignitas* w jego antropologicznym, a nie typowym dla Rzymian socjologicznym znaczeniu urzędu lub roli społecznej.

7. Zależności pomiędzy starożytnymi wezwaniami

Przytoczywszy późnstarożytne wezwania o rozpoznanie godności ludzkiej, możemy rozważyć występujące pomiędzy nimi zależności, aby sformułować hipotezę dotyczącą transmisji wspomnianych tekstów pomiędzy greckim wschodem a łacińskim zachodem. Przez wzgląd na niezwykłą popularność Leonowej frazy, cytowanej obficie w kolejnych wiekach, ustalenie jej pochodzenia i źródeł jest nie bez znaczenia.

Nie zachowało się łacińskie tłumaczenie komentarza do Ps 48 Bazylego Wielkiego z okresu, a cytowany przez wydawcę J.P. Migne’a tekst odpowiadający greckiemu oryginałowi pochodzi z XVI wieku⁴¹. Przypuszczać możemy zarazem, że papież Leon nie władał greką w stopniu zaawansowanym. Gdy komentował problem teologiczny wyrosły na greckim wschodzie i wyrażony po grecku, uczynił to po łacinie – w swym słynnym

⁴⁰ *Sacramentarium Veronense* 1239 (tł. własne). Odchodzę od wersji rękopiśmiennej preferowanej przez wydawcę („Deus, qui in humanae substantiae dignitate [...]”) i przytaczam wersję tradycji manuskryptowej zgodnej z tekstem modlitwy zawartym w Sakramentarzu Gelazjańskim i Sakramentarzu Gregoriańskim oraz średniowiecznych Mszalach. Jest ona zgodna z późniejszymi źródłami i poprawniejsza gramatycznie.

⁴¹ Por. Basilius Caesariensis, *Opera omnia*, PG 29, CLXXVII-CLXXVIII.

Tomus ad Flavianum. Co więcej, w 430 roku jeszcze przed swym pontyfikatem Leon, pełniący funkcję arcydiakona, wyznaczył Jana Kasjana do mediowania pomiędzy papieżem a wschodnimi biskupami⁴². Znajomość greki samego arcydiakona była zatem, prawdopodobnie, niewystarczająca, pomimo że pochodził z arystokratycznego rzymskiego rodu i musiał odebrać gruntowne wykształcenie uwzględniające elementy greki.

W jego rodzimym języku napisany został jednak komentarz do sześciu dni stworzenia autorstwa Ambrożego, silnie inspirowany *Hexaemeronem* Bazylego z Cezarei Kapadockiej. Pada w nim imperatyw do rozpoznania własnej godności oraz komentarz do delfickiej maksymy, i to niejednokrotnie. Struktura wypowiedzi Leona przypomina jednak znacznie bardziej fragment komentarza Bazylego do Ps 48 niż passus z IX homilii o stworzeniu świata Ambrożego z Mediolanu. Wiadomo, że Ambroży i Bazyli korespondowali ze sobą, gdyż zachował się list adresowany przez Ojca Kapadockiego do biskupa Mediolanu⁴³. Sam Ambroży komentował nie raz maksymy typu „nosce te ipsum”, dyskutując np. ich starotestamentowe pochodzenie. Podejrzewać można, że łaciński autor, który ogromnie cenił pisma wschodniego myśliciela, znał jego komentarze do psalmów i być może za sprawą swego przekładu lub parafrazy fragmentu Bazylego przyczynił się do przeniknięcia do sfery języka łacińskiego formy wyrażonej następnie przez Leona podczas Bożego Narodzenia 440 roku. Nie ulega, co więcej, wątpliwości, że Ambroży doskonale znał *Hexaemeron* Bazylego, a także, że Leon musiał znać pisma biskupa Mediolanu, który już przez Będę Czcigodnego zaliczany będzie do jednego z czterech intelektualnych filarów Kościoła, a kilka wieków później, w 1295 roku, zostanie ogłoszony jednym z pierwszych Doktorów Kościoła wraz z Hieronimem, Augustynem i Grzegorzem Wielkim⁴⁴.

Odnotować należy wreszcie, że wezwania chrześcijańskich autorów z IV i V wieku silnie inspirowane są starożytną tradycją maksym wywodzących się od napisu na frontonie świątyni Apollina w Delfach. Formę umieszczonego na starożytniej budowli tekstu autorzy ci wypełnili jednak treściami wywodzącymi się z Biblii, zwłaszcza z listów św. Piotra Apostoła, od którego pochodzi idea „bezcennej krwi” stanowiącej okup za człowieka (1P 1,19), wezwanie do strzeżenia siebie (1P 5,8), fraza „divinae

⁴² Por. Starowieyski, *Leon I Wielki*, s. 640.

⁴³ Por. Basilius Caesariensis, *Epistula* 197, PG 32, 709-713.

⁴⁴ Por. Bonifacius VIII, *Gloriosus Deus*, 1295; Beda Venerabilis, *Epistola responsoria Venerabilis Bedae ad Accam Episcopum*, PL 76, 303-308; B. Ward, *The Venerable Bede*, Harrisburg 1990, s. 44.

consors naturae” (2P 1,4), a także figura Iwa ryczącego (1P 5,8) pojawiająca się u Ambrozego. Metaforyka przechodzenia z ciemności do światła oraz idea świątyni Ducha Świętego zaś mają swe źródła w pismach Pawłowych (1Kor 1,13; Kol 1,13). Samo pojęcie godności człowieka i imperatyw jej poznania nie występują jednak *explicite* w tekstach biblijnych ani pośród starożytnych maksym i stanowią patrystyczne *novum* osadzone w klasycznym greckim kontekście zalecenia moralnego uzupełnionego biblijną frazeologią.

Jak wykażemy, powodzenie Leonowego wezwania jest nieporównywalne z wpływami Bazylego i Ambrozego. Nawet współcześni uczestnicy celebracji pierwszego dnia świąt Bożego Narodzenia mogą usłyszeć wezwanie Leona, a z całą pewnością – modlitwę jemu przypisywaną. Jak wyjaśnić fenomen takiej popularności Leonowego apelu?

Bazyli posługiwał się w swoim *passusie* trzema poniekąd bliskoznacznymi greckimi określeniami na nazwanie wartości, o której rozpoznanie apelował. Ambroży uciekł się do peryfraz, by opisać fenomen ludzkiej godności. Leon wybrał natomiast jeden łaciński przymiotnik o pozytywnym polu semantycznym i w ten sposób nadał opisywanemu przez siebie zjawisku nazwę *dignitas*. Popularność jego sformułowania tłumaczy się częściowo magią trafnej i precyzyjnej nazwy, ale także faktami historycznymi: pełnioną przez Leona przez dwadzieścia jeden lat funkcją głowy Kościoła Zachodniego, cenionej i poważanej przez wzgląd na sukcesy w negocjacjach z barbarzyńskimi najeźdźcami napadającymi Wieczne Miasto (Atyllą i Genzerykiem), jego regularnym przemówieniom do szerokich rzesz ludu rzymskiego gromadzącego się w kościołach na Lateranie, Watykanie i u św. Klemensa. Wreszcie, wypowiedzenie wezwania do rozpoznanie godności człowieka w trakcie obchodów jednych z najważniejszych uroczystości publicznych, Bożego Narodzenia, a także włączenie modlitwy opisującej godność ludzką do obchodów tego święta – musiały przyczynić się do popularyzacji Leonowej frazy, która nabrała z czasem charakteru skrzydlatych słów.

8. Wpływ Leona Wielkiego na wieki średnie

Odnotowaliśmy już występowanie fragmentu wykazującego znaczące podobieństwo do apelu Leona u anonimowego mistrza z Werony. W okresie renesansu karolińskiego liczne cytaty z mów papieża dotyczących godności człowieka odnajdujemy w pismach Hinkmara z Reims, uczonego pra-

cującego na dworze Karola II Łysego⁴⁵. Co ciekawe jednak, najliczniejsze cytaty i parafrazy Leonowego wezwania o rozpoznanie godności ludzkiej pojawiają się w pismach wybitnych francuskich filozofów i teologów kręgów monastycznych XII wieku, pośród których wymienić należy Bernarda z Clairvaux, Wilhelma z Saint-Thierry, Ryszarda ze Świętego Wiktora, Gotfryda ze Świętego Wiktora, Piotra Kantora i Gerarda Iteriusa⁴⁶. Jak już wskazywałam, wołacz „Christiane” został przez większość tych autorów zastąpiony *vocativem* „homo”, którego Leon użył w wezwaniu z Bożego Narodzenia 451 roku oraz w kazaniu z ok. 458 roku. W XIII wieku tekst był z reguły dokładnie przytaczany przez autorów scholastycznych sum, którzy podając cytaty w oryginalnym brzmieniu, adekwatnie wskazywali autora i jego mowę⁴⁷. Kolejne pokolenia także przywoływały Leonowe wezwanie, a jeszcze liczniejsze powoływały się na jego prace⁴⁸. Pośród tych autorów nigdzie nie odnajdujemy jednak wspomnienia o apelach Ambrożego z Mediolanu lub Bazylego Wielkiego, stanowiących wcześniejsze i być może źródłowe względem Leonowego przykłady chrześcijańskich wezwań do uznania godności człowieka.

9. Konkluzje i wnioski

Przywołane cytaty i analizy pokazują, że późnostarożytni chrześcijańscy autorzy nie tylko identyfikowali fenomen ludzkiej godności, ale wręcz domagali się jego rozpoznania. Czynili to, posługując się retorycznie sil-

⁴⁵ Por. Hincmarus Remensis, *De praedestinatione contra Godeschalcum (opus posterior)* 1-3, 9-10, 12-13, 16, 19, 24-25, 28-29, 32-38.

⁴⁶ Por. Guillelmus de Sancto Theodorico, *Expositio super Cantica Cantorum* XII 62; Bernardus Claraevallensis, *Sermones in nativitate Domini* IV 1 (*Sermo* 2); Richardus de Sancto Victore, *De contemplatione (Beniamin maior)* III 13; Godefridus de Sancto Victore, *Microcosmus* III 237; Petrus Cantor, *Summa quae dicitur Verbum abbreviatum (textus prior)* 11; Scriptores ordinis Grandimontis, *Explanatio super Librum Sententiarum beati Stephani auctore Gerardo Iterii* 1018.

⁴⁷ Por. Thomas de Aquino, *Summae theologiae tertia pars*, q. 1, a. 2, corp.; Anonymus (Pseudo-Thomas de Aquino), *De humanitate Iesu Christi de Nazareth (opus in quibusdam editionibus cum Thomae de Aquino operibus impressum)*, a. 2 (*De quatuor utilitatibus divinae incarnationis*) 2, 40.

⁴⁸ Por. Caterina de Siena, *Il Dialogo della Divina Provvidenza ovvero Libro della Divina Dottrina* XXXV 196; Dionysius Cartusianus, *Commentarii in librum tertium Sententiarum* III 1, 1, 2, 17, p. 36; Cornelius Jansenius, *Augustinus (tomus secundus) de statu naturae lapsae* IV 7, 579B, 30f.

ną formą imperatywu, czerpiąc inspirację swych formuł ze starożytnej tradycji wezwań do poznania samego siebie, lecz doprecyzowując ją do aksjologicznego wymiaru człowieka i okraszając ewangeliczną frazeologią. Uznawali oni ten aspekt natury ludzkiej za najpilniej domagający się rozpoznania i refleksji, a także stosownego działania. Godność ową rozumieli bowiem jako pojęcie normatywne, zobowiązujące jej podmioty do zachowania licującego z wartością istoty ludzkiej. Bazyli i Leon objaśnili wartość tę nie tylko stworzeniem człowieka na obraz Boży, ale także zjednoczeniem natury ludzkiej z Bogiem poprzez cud wcielenia oraz aktem odkupienia człowieka przez Boga za cenę śmierci Syna Bożego. Warto tu zaznaczyć, że przywołane patrystyczne opisy godności uzasadniane są czynnikami mającymi powszechne zastosowanie do wszystkich ludzi: stworzeniem, wcieleniem i odkupieniem. Nie mieli więc racji renesansowi myśliciele, którzy sądzili, że odkryli zapomnianą przez chrześcijańską starożytność i wieki średnie godność ludzką. Ojcowie Kościoła nie tylko rozpoznawali godność człowieka, lecz wręcz domagali się jej uznania, a także głosili stojące w przeciwieństwie do antycznych obyczajów społecznych i klasycznego zastosowania *dignitas* przekonanie o uniwersalnym występowaniu tejże wartości wśród ludzi. Potwierdzili tym samym ewangeliczną zasadę οὐκ ἔστι προσωπολήπτης ὁ θεός – u Boga nie ma względu na osoby.

The Late Ancient Appeals to Recognize Human Dignity: Basil of Caesarea, Ambrose of Milan, Leo the Great, Master of Verona

(summary)

The article analyses late ancient Christian appeals to recognize human dignity, and specifically those formulated by Basil of Caesarea, Ambrose of Milan, Leon the Great and an anonymous Master of Verona. The analyses is divided into parts pertaining to each listed author and concluded with sections investigating firstly, the interrelationships between the presented texts, as well as a hypothesis of Leo's reliance on Basil's and Ambrose's texts, and secondly, the influences of the appeals on the subsequent centuries. The study indicates the biblical, ancient Greek and Roman inspirations for various calls. I argue that Leo's formulation is indirectly inspired by the Delphic *gnothi seauton* formula that was transformed by Christian thinkers: applied to human axiological status and completed with biblical expressions.

Keywords: human dignity; patristic anthropology; Church Fathers; Leo the Great; Basil of Caesarea; Ambrose of Milan; Master of Verona

Późnostarożytne apele o rozpoznanie godności ludzkiej: Bazyli z Cezarei Kapadockiej, Ambroży z Mediolanu, Leon Wielki, Anonim z Werony

(streszczenie)

Artykuł omawia późnostarożytne chrześcijańskie apele o uznanie godności ludzkiej sformułowane przez Bazylego z Cezarei, Ambrożego z Mediolanu, Leona Wielkiego i anonimowego Mistra z Werony. Analiza podzielona jest na części odnoszące się do każdego z wymienionych autorów, a kończy ją sekcja poświęcona, po pierwsze, wzajemnym powiązaniom między przedstawionymi tekstami i hipotezie wzorowania się Leona tekstami Bazylego i Ambrożego, a po drugie, wpływom tychże apeli na myśl późniejszych wieków. Badanie wskazuje biblijne, starogreckie i rzymskie źródła chrześcijańskich wezwań. Twierdzę, że sformułowanie Leona jest pośrednio inspirowane delficką formułą *gnothi seauton*, która została przez chrześcijańskich myślicieli doprecyzowana do statusu aksjologicznego człowieka i uzupełniona wyrażeniami biblijnymi.

Słowa kluczowe: godność człowieka; antropologia patrystyczna; Ojcowie Kościoła; Leon Wielki; Ambroży z Milanu; Bazyli z Cezarei; Mistrz z Werony

Bibliografia

Źródła

- A Rubricated Sacramentary of Thirteenth-Century Rome*, ed. C. Folson, Rome 2018.
- Ambrosius Mediolanensis, *Exaameron*, red. C. Schenkl, CSEL 32/1, Vindobonae 1897, s. 3-261.
- Ambrosius Mediolanensis, *Explanatio psalorum XII*, ed. M. Petschenig, CSEL 64, Vindobonae 1919.
- Anonymus Veronensis, *Omellie mistagogiche e catechetiche. Edizione critica e studio*, tł. i kom. G. Sobrero, Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae”, Roma 1992.
- Anonymus, *De humanitate Iesu Christi de Nazareth (opus in quibusdam editionibus cum Thomae de Aquino operibus impressum)*, red. Parmensis, t. 17, Roma 1864, s. 185-234.
- Basilus Caesariensis, *Epistulae*, PG 32, 219-1112.
- Basilus Caesariensis, *Hexaameron*, ed. M. Naldini, Scrittori Greci e Latini, Milano 1990.
- Basilus Caesariensis, *Homilia in illud: Attende tibi ipsi*, PG 31, 197-217; *L'homélie de Basile de Césarée sur le mot 'Observe-toi toi-même'. Édition critique du texte grec et étude sur la tradition manuscrite*, red. S.Y. Rudberg, Stockholm 1962.
- Basilus Caesariensis, *Homilia II in psalmum XIV*, PG 29, 264-280.
- Basilus Caesariensis, *In psalmum XLVIII*, PG 29, 432-460.
- Bernardus Claraevallensis, *Sermones in nativitate Domini*, w: *Bernardi opera*, t. 1-4, ed. J. Leclercq – H.M. Rochais, Roma 1966, s. 244-270.

- Caterina de Siena, *Il Dialogo della Divina Provvidenza ovvero Libro della Divina Dottrina*, red. G. Cavallini, Siena 1995.
- Cornelius Jansenius, *Augustinus (tomus secundus) de statu naturae lapsae, textus secundus editio princeps*, Lovanii 1640.
- Dionysius Cartusianus, *Commentarii in librum tertium Sententiarum*, Dionysii Cartusiani opera omnia, t. 23, Colonia 1904.
- Godefridus de Sancto Victore, *Microcosmus*, red. F. Gasparri, Sous la règle de saint Augustin 16, Turnhout 2020.
- Guillelmus de Sancto Theodorico, *Expositio super Cantica Canticorum*, red. P. Verdeyen, CCL CM 87, Turnhout 1997.
- Hieronymus Eusebius, *De viris illustribus*, Corpus Scriptorum Ecclesiae Aquileiensis VI/1, Aquileia 2009.
- Hieronymus Eusebius, *Tractatus 59 in psalmos (1-115)*, red. A. Capone, Hieronymi Opera XI/1, Roma 2018.
- Hincmarus Remensis episcopus, *De praedestinatione contra Godeschalcum (opus posterior)*, PL 125, 55-474.
- Homerus, *The Iliad*, red. A.T. Murray, LCL 170/1, London 1928.
- Le Sacramentaire Grégorien*, red. J. Deshusses, Fribourg 1979.
- Leo Magnus, *Tractatus septem et nonaginta*, red. A. Chavasse, CCL 138-138A, Turnhout 1973.
- Liber sacramentorum Romanae Ecclesiae Ordinis Anni Circuli. Sacramentarium Gelasianum*, red. L. Eizenhöfer, Roma 1981.
- Petrus Cantor, *Summa quae dicitur Verbum abbreviatum (textus prior)*, red. M. Boutry, CCL CM 196A, Verdeyen 2012.
- Prex eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, red. L. Lingier – J.A. Jungmann – A. Raes – L. Eizenhöfer – I. Pahl – J. Pinell, Fribourg 1968.
- Richardus de Sancto Victore, *De contemplatione (Beniamin maior)*, red. J. Grosfillier, Sous la règle de saint Augustin 13, Turnhout 2013.
- Sacramentarium Veronense*, red. L. Eizenhöfer, Roma 1995.
- Scriptores ordinis Grandimontis, *Explanatio super Librum Sententiarum beati Stephani auctore Gerardo Iterii*, red. J. Becquet, CCL CM 8, Verdeyen 1968, s. 423-462.
- Thomas de Aquino, *Summae theologiae tertia pars, editio leonina*, t. 11-12, Roma 1903-1905.

Literatura

- Capelle B., *Les 'Tractatus de Baptismo' attribués à Saint Maxime de Turin*, „Revue Bénédictine” 45 (1933) s. 108-118.
- Cerami C., *Le beatitudini in Cromazio d'Aquileia e Leone Magno*, „Laurentianum” 59 (2018) s. 399-423.
- Green M., *Know Thyself. The Value and Limits of Self-Knowledge*, New York – London 2018.

- Heid H., *Natale*, NDPAC II 3423-3424.
- Jackson B., *Works. Exegetic*, w: Saint Basil the Great, *The Treatise 'De Spiritu Sancto', the Nine Homilies of the Hexaemeron, and the Letters*, Grand Rapids 1894, s. 76-86.
- Korus K., *Godność i wolność. Greckie źródła tożsamości europejskiej*, Kraków 2019.
- Krynicka T., *Hexaemeron Ambrożego z Milanu jako źródło do XVII księgi Etymologii Izydora z Sewilli*, „Vox Patrum” 48 (2005) s. 125-138.
- Lewis C.S., *The Lion, the Witch and the Wardrobe*, London 1950.
- Osek E., „Poznaj samego siebie” w interpretacji Bazylego Wielkiego, „Vox Patrum” 52 (2008) s. 761-783.
- Paluch M., *Traktat o zbawieniu*, w: *Dogmatyka*, t. 3, red. J. Szymik – M. Paluch, Warszawa 2006, s. 287-378.
- Pratesi M., *Introduzione*, w: Leone Magno, *I sermoni del ciclo natalizio*, red. E. Montanari – M. Naldini – M. Pratesi, Firenze 1998.
- Quasten J., *Patrology*, t. 3: *The Golden Age of Greek Patristic Literature. From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon*, Notre Dame 1990.
- Robbin F.E., *The Hexaemeral Literature. A Study of the Greek and Latin Commentaries to Genesis*, Chicago 1912.
- Starowieyski M., *Leon I Wielki*, w: *Nowy Słownik Wczesnochrześcijańskiego Piśmiennictwa*, red. J.M. Szymusiak – M. Starowieyski, Poznań 2018, s. 639-642.
- Ward B., *The Venerable Bede*, Harrisburg 1990.
- Way A.C., *Introduction*, w: Saint Basil, *Exegetic Homilies*, Washington 1981, s. VII-XVI.
- Wet Ch.L. de, *Punishment of Slaves in Early Christianity. The Views of Some Selected Church Fathers*, „Acta Theologica” 23 (2016) s. 263-282
- Welsh M. – Kelly J., *Leo I*, w: *Oxford Dictionary of Popes*, Oxford 2015, s. 166-170.

Ks. Mirosław Mejzner¹

Interpretacja Przemienienia Jezusa. Część 2: Złota epoka literatury patrystycznej

Opisy przemienienia Jezusa znajdują się we wszystkich ewangeliach synoptycznych (Mt 17,1-8; Mk 9,2-9; Łk 9,28-36). Ojcowie Kościoła uznawali je za wyjątkowe wydarzenie o wielowątkowym znaczeniu. Swoje interpretacje zawarli w licznych dziełach², i to już w epoce przednicejskiej, o czym traktowała pierwsza część niniejszego studium³.

„Złoty okres” starożytnego Kościoła obfitował w homilie i specjalne komentarze poświęcone w całości przemienieniu Jezusa. Obok tych kluczowych tekstów odniesienia do tego wydarzenia pojawiają się w rozważaniach ojców Kościoła na wiele innych tematów, np. wcielenia, zmartwychwstania Chrystusa oraz duchowej drogi i przebóstwienia chrześcijanina. Pisarze IV-V wieku byli zasadniczo zgodni w uznawaniu przemienienia za manifestację boskości Jezusa i za preludium Jego zmartwychwstania. Wspólny fundament doktrynalny nie oznacza jednak, że ich komentarze do ewangelicznych perykop nie obfitują w wiele specyficznych elementów

¹ Ks. dr hab. Mirosław Mejzner, prof. UKSW, profesor 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 Jezusa, por. G. Habra, *La transfiguration selon les Pères grecs*, Paris 1973; J.A. McGuckin, *The Patristic Exegesis of the Transfiguration*, red. E.A. Livingstone, *Studia Patristica* 18/1, 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 Bellfontaine 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.

³ Zob. M. Mejzner, *Interpretacja Przemienienia Jezusa w epoce przednicejskiej. Część 1: okres przednicejski*, *VoxP* 77 (2021) s. 405-426.

interpretacyjnych. Najczęściej były one pochodną ich założeń ideowych, doktrynalnych i ascetycznych oraz preferencji egzegetycznych.

Celem niniejszego artykułu jest szczegółowa prezentacja i analiza porównawcza interpretacji przemienienia Jezusa w tekstach czterech Ojców Kościoła. Wszyscy działali na przełomie IV i V wieku, przy czym dwaj na Wschodzie, a pozostali dwaj – na Zachodzie. Chodzi mianowicie o następujące teksty źródłowe: Jan Chryzostom, *Homilia 56: do Mt 16,28-17,9⁴*, Proklos z Konstantynopola, *Kazanie 8⁵*, Hieronim, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza: 16,28-17,9⁶*, Augustyn, *Kazanie 78⁷; Kazanie 79⁸; Kazanie 79/A⁹*. Takiego opracowania brakuje w polskiej literaturze patrystycznej¹⁰, a ponadto jedynie dwa z analizowanych tekstów są dostępne w tłumaczeniu na język polski.

Zestawienie egzegezy poszczególnych elementów perykop o przemienieniu Jezusa, ukaże różnorodne zainteresowania każdego z omawianych autorów. Niektóre wyrażenia i detale wyjaśniali oni w sposób gruntowny, inne zaledwie wzmiankowali, a pewne szczegóły wręcz pomijali. Zasadnicza uwaga zostanie zwrócona na przedstawione przez nich treści wyrażające określone założenia doktrynalne autorów i ukazujące główne metody egzegetyczne poszczególnych środowisk. Podkreślony zostanie ponadto wpływ formy wypowiedzi, tj. homilii lub komentarza, na wyrażane poglądy. Warto podkreślić, że obok rozważań o charakterze teologiczno-duchowym autorzy ci wyprowadzali z ewangelicznych perykop szereg konsekwencji praktycznych.

⁴ Ioannes Chrysostomus, *Homilia LVI*, PG 58, 549-558, tł. J. Krystyniacki, *Jan Chryzostom, Homilie na Ewangelię według św. Mateusza (cz. II: Homilie 41-90)*, ŻMT 23, Kraków 2001, s. 171-185.

⁵ Proclus Constantinopolitanus, *Homilia VIII*, PG 65, 764-772, tł. M. Coune, *La joie de la Transfiguration d'après les Pères d'Orient*, Bégrolles-en-Maugès 1985, s. 77-82. Tradycja manuskryptowa tej homilii, por. F.J. Leroy, *L'homilétique de Proclus de Constantinople. Tradition manuscrite, inédits, études connexes*, Vaticano 1967, s. 100-105 i 149.

⁶ Hieronymus, *Commentarium in evangelium Matthaei*, ed. E. Bonnard, Saint Jérôme, *Commentaire sur Saint Matthieu*, t. 2, SCh 259, Paris 1979, s. 26-35, tł. J. Korczak, Hieronim ze Strydonu, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, ŻMT 46, Kraków 2008, s. 115-118.

⁷ Augustinus, *Sermo 78*, w: Sant'Agostino, *Discorsi 2/1*, NBA 30/1, Roma 1982, s. 566-573.

⁸ Augustinus, *Sermo 79*, NBA 30/1, s. 574-575.

⁹ Augustinus, *Sermo 79/A*, NBA 30/1, s. 576-579.

¹⁰ Szersze studium biblijne w języku polskim, por. A. Malina, *Przemienienie Jezusa: studium narracji i teologii tekstów Nowego Testamentu*, Tarnów 2016.

Interpretacja przemienienia Jezusa, rozwinięta w złotym okresie literatury patrystycznej, wpłynęła zasadniczo na egzegezę w kolejnych stuleciach. Na przykład Maksym Wyznawca uważał przemienienie Jezusa za paradygmat eschatologicznej przemiany świata¹¹. Jan Damasceński, z osobą którego łączy się umownie koniec epoki patrystycznej, zawarł w swej egzegezie najbardziej klasyczne wątki tradycji. W pewnych nurtach duchowości chrześcijańskiego Wschodu¹² przemienienie Jezusa, które miało miejsce na „wysokiej górze”, zostało uznane za archetyp drogi duchowej człowieka wezwanego do uczestnictwa w chwale Bożej¹³. Teologia oparta na tym wydarzeniu wywarła też znaczący wpływ na rozwój ikonografii¹⁴, a jej znaczenie zostało jeszcze mocniej podkreślone poprzez ustanowienie specjalnego święta celebrowanego na Wschodzie już w VIII wieku.

1. Przyczyny i kontekst przemienienia Jezusa

Ojcowie Kościoła wskazywali na pewne wypowiedzi Jezusa, w których zapowiadał swoje przemienienie. W ten sposób chcieli oni ukazać ciągłość Ewangelii, a ponadto wyjaśnić zawarte w tekstach niejasności.

Jan Chryzostom podkreślał, że przemienienie nastąpiło wkrótce po tym, gdy Zbawiciel zapowiedział uczniom, że będzie umęczony i zabity (por. Mk 8,31-32). Miało być więc ono dla Apostołów, a zwłaszcza dla Piotra, rodzajem przygotowania i umocnienia przed czekającą ich próbą wiary¹⁵. Jan Chryzostom (*Hom.* 56, 1), Hieronim (*Kom.Mt* 17, 1) i Augustyn (*Kaz.* 78, 1; 79/A,1) zgodnie uznawali przemienienie za realizację

¹¹ Por. P.M. Blowers, *Maximus the Confessor: Jesus Christ and the Transfiguration of the World*, New York – Oxford 2016, p. 79-82; P.M. Blowers, *The transfiguration of Jesus Christ as „saturated phenomenon” and as a key to the dynamics of biblical revelation in saint Maximus the Confessor*, w: *What is the Bible? The patristic doctrine of Scripture*, red. S. Danckaert – M. Baker – M. Mourachian, Minneapolis 2016, s. 83-101.

¹² Szczególną rolę w rozwoju duchowości przemienienia w Bizancjum odegrał Grzegorz Palamas (zm. 1359), który obficie czerpał z pism Jana Chryzostoma, Maksyma Wyznawcy i Jana Damasceńskiego.

¹³ Por. R. Cantalamessa, *Tajemnica Przemienienia*, tł. J. Merecki, Kraków 2002.

¹⁴ Por. A. Andreopoulos, *Metamorphosis. The Transfiguration in Byzantine Theology and Iconography*, New York 2005; Ch. Bordino, *Transfigurace a ikon Krista: od Eusebiova dopisu Konstantině po ikonoklasmus*, „Convivium” 6/2 (2019) s. 60-77; A. Moya Ruiz, *Presencia y transfiguración en la imagen de culto oriental*, „Estudios eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica” 94/369 (2019) s. 339-362.

¹⁵ Por. Ioannes Chrysostomus, *Homilia* LVI 1.

zapowiedzi zawartej w wersecie Mk 9,1, tj. ujrzenie przez niektórych przed śmiercią królestwa Bożego przychodzącego w mocy¹⁶. Hipponita (*Kaz.* 79/A,1) wskazywał ponadto na związek z paruzją, kiedy to już nie tylko wybrani, ale wszyscy ujrzą blask, który Chrystus ma w sobie, a członki Ciała, którego On jest Głową, zostaną przemienione boskim światłem. Proklos z kolei, na wstępie swej homilii, wezwał słuchaczy do skorzystania ze skarbu Ewangelii pod znakomitą przewodnictwem św. Łukasza. Nieco później (*Hom.* 8, 2) wyjaśnił, że przyczyną przemienienia Jezusa była chęć ukazania przyszłej przemiany ludzi podczas Jego paruzji, kiedy to Zbawiciel odziany w światło będzie sądził żywych i umarłych.

2. „Sześć dni”

Jedną z ważnych cech patrystycznej egzegezy była próba wyjaśnienia rozbieżności występujących w paralelnych tekstach biblijnych. W perykopach o przemienieniu przykładem takich rozbieżności są np. kwestie numerologiczne. W Mk 9,2 i Mt 17,1 jest mowa o wejściu na górę „po sześciu dniach”, w Łk 9,28 natomiast jest napisane, że nastąpiło to „w jakieś osiem dni po”. Niektórzy autorzy wyjaśniali tę niezgodność przy pomocy retorycznej figury synekdochy, która polegała na uznaniu części za całość. W ich opinii, dwaj pierwsi ewangelisci policzyli tylko całe dni pomiędzy opisywanymi wydarzeniami, Łukasz natomiast włączył ponadto do numeracji dzień poprzedzający i następujący¹⁷.

3. Wybór trzech Apostołów

Jan Chryzostom i Hieronim wyjaśniali szczególny przywilej Piotra, Jakuba i Jana ich zaawansowaniem duchowym w stosunku do pozostałych¹⁸. „Piotr przejawiał swą wyższość w tym, że Go [Jezusa] bardzo miłował; Jan natomiast dlatego, że był bardzo przez Niego miłowany.

¹⁶ Por. Ioannes Chrysostomus, *Homilia* LVI 1; Hieronymus, *Commentarium in evangelium Matthaei* XVII 1; Augustinus, *Sermo* 78,1; 79/A,1.

¹⁷ Por. Ioannes Chrysostomus, *Homilia* LVI 1; Hieronymus, *Commentarium in evangelium Matthaei* XVII 1.

¹⁸ Por. Ioannes Chrysostomus, *Homilia* LVI 1; Hieronymus, *Commentarium in evangelium Matthaei* XVII 1.

Jakub z kolei z powodu swej wspólnej z bratem odpowiedzi, gdy powiedział: *Możemy pić kielich (Mt 20,22)*¹⁹. Chryzostom stwierdził ponadto, że wybór trzech Apostołów przez Jezusa był zabiegiem pedagogicznym i nie wywołał zazdrości u pozostałych. Co więcej, zapowiedź przemienienia miała w nich zaszczerpić pragnienie ujrzenia kiedyś tej nowej rzeczywistości i skłonić do postawy czuwania oraz cierpliwości.

Proklos przedstawił dosyć skomplikowaną interpretację wyboru przez Jezusa trzech Apostołów. Miała ona za cel apologię sprawiedliwości Zbawiciela. Proklos stwierdził mianowicie, że w gronie Apostołów jedynie Judasz nie był godny wizji przemienienia. Pozostawienie go samego mogłoby jednak w jakimś sensie usprawiedliwić późniejszą zdradę. Wiedząc o tym, Jezus pozostawił z nim u stóp góry większość uczniów, a z sobą zabrał jedynie trzech, wymaganych przez Prawo jako świadków prawdziwości wydarzenia. Pozostali, oprócz Judasza, byli z Nim mistycznie złączeni. Dlatego późniejszej zdrady Iskarioty nie można uważać za skutek gorszego traktowania go przez Zbawiciela, a jedynie owoc wolnej decyzji, której zła nie można w żaden sposób usprawiedliwić²⁰.

4. Wysoka góra

Wysoka góra była najczęściej interpretowana jako symbol wspałałości i wzniosłości. Proklos z wielką emfazą odniósł się zarówno do samego wydarzenia, jak i do pozycji Apostołów wybranych na świadków. Podkreślił, że Mojżesz i Eliasz, reprezentujący Prawo i proroków, spotkali się na tej górze z łaską Ewangelii, a Apostołowie mogli poznać naprawdę, kim jest ten, przed którym zgina się „każde kolano istot niebieskich i ziemskich, i podziemnych” (Flp 2,10)²¹. Dla Hieronima miejsce przemienienia było wyrazem królewskiej mocy Jezusa symbolizującej ponadto przysze królestwo przeznaczone dla wybranych²².

¹⁹ Ioannes Chrysostomus, *Homilia* LVI 1, PG 58, 550: „Petrus quod admodum diligeret Christum, ideo praeminebat; Joannes quod valde diligetur; Jacobus ex sua cum fratre responsione, quando dixit: Possumus bibere calicem (Mt 20,22)”, *ŻMT* 23, s. 172.

²⁰ Por. Proclus Constantinopolitanus, *Homilia* VIII 1.

²¹ Por. Proclus Constantinopolitanus, *Homilia* VIII 1.

²² Por. Hieronymus, *Commentarium in evangelium Matthaei* XVII 1.

5. Świetliste szaty Jezusa

Jan Chryzostom (*Hom.* 56, 4) zaproponował interpretację duchowo-eschatologiczną. Podkreślił, że choć w historii nie było ludzi godniejszych od trzech Apostołów, to jednak kiedy Chrystus powróci na końcu czasów, zbawieni ujrzą jeszcze większy blask tego, który przychodzi w chwale Ojca i w otoczeniu licznych zastępów anielskich, a nie tylko w towarzystwie Mojżesza i Eliasza²³.

Hieronim, polemizując z wypowiedziami Orygenesza, wykorzystał symbol szaty do podkreślenia realności zmartwychwstałego ciała. Wyjaśniał, że blask oblicza i szat Jezusa oznacza przyszłą chwałę, a nie brak substancji cielesnej w świecie zmartwychwstałych. „Niech nikt nie uważa, że zgubił gdzieś swą poprzednią postać i oblicze, albo że utracił prawdziwe ciało, a przyjął ciało duchowe czy eteryczne”²⁴. Użyte przez niego pojęcia odzwierciedlają starożytną polemikę rezurekcyjną, w której Ojcowie Kościoła dowodzili, że zmartwychwstałe ciało, choć jest nazywane duchowym, to jednak substancjalnie będzie materialne na wzór ciała Jezusa, który przemienił się na górze.

Augustyn interpretował symbol światła na różne sposoby. W *Kazaniu* 78 w samej osobie Jezusa widział blask słońca i światłość, „która oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi” (J 1,9). Wyjaśniał, że chodzi tu o wewnętrzne oświecenie serca. Szaty Jezusa natomiast interpretował jako symbol Kościoła. Łączył je np. ze sceną uzdrowienia kobiety cierpiącej na upływ krwi (Mk 5,25-34). Tłumaczył, że dotknięcie tych szat, czyli wejście do Kościoła, przynosi uzdrowienie²⁵. W kolejnym kazaniu Hipponita uznał blask oblicza Jezusa za symbol jasności Ewangelii (*Evangeliæ claritatem*), biel szat natomiast – za oczyszczenie Kościoła (*Ecclesiae mundationem*)²⁶.

²³ Por. Ioannes Chrysostomus, *Homilia* LVI 4.

²⁴ Hieronymus, *Commentarium in evangelium Matthæi* XVII 2, SCh 259, s. 28: „Nemo putet pristinam eum formam et faciem perdidisse uel amisisse corporis ueritatem et adsumpsisse corpus uel spiritale uel aerium” (ŻMT 46, s. 116).

²⁵ Por. Augustinus, *Sermo* 78, 2.

²⁶ Por. Augustinus, *Sermo* 79.

6. Mojżesz i Eliasz

Figury Mojżesza i Eliasza były powszechnie pojmowane jako uosobienie Prawa i proroków, co jest zgodne także z zamysłem samych ewangelistów. Różnice interpretacyjne dotyczą jedynie drobnych szczegółów.

Jan Chryzostom wyszczególnił aż cztery motywy ukazania się Mojżesza i Eliasza. Po pierwsze Jezus, wobec opinii identyfikujących go z Eliaszem czy innymi prorokami, potwierdził w ten sposób słowa Piotra, który wyznał, że jest On Synem Boga żywego, wyższym niż wszyscy inni. Po drugie, chciał wykazać niesłuszność kierowanych wobec niego zarzutów o łamanie Prawa, ukazując się z postaciami będącymi uosobieniem Prawa i nauki Starego Testamentu. Po trzecie, Jezus, ukazując się z Mojżeszem, który umarł, i Eliaszem, który nie umarł, wskazał, że jest Panem wszystkich, zarówno żywych, jak i umarłych. Po czwarte, wobec czekającej Go męki i śmierci antycypował chwałę zmartwychwstania, aby umocnić wiarę uczniów wobec czekającej ich próby i skłonić ich do naśladowania własnego przykładu miłości²⁷. „Doprowadził uczniów do tej chwały nie po to, by na tym się zatrzymali, ale by przekroczyli ideały zrealizowane [przez Mojżesza i Eliasza]”²⁸.

Hieronim połączył dwie postaci starotestamentalne z zapowiedzią męki i śmierci Jezusa oraz z passusem Mk 8,11-12, w którym faryzeusze żądają od Niego znaku. Przywołując werset Iz 7,11, w którym Izajasz zaprasza Achaza, by poprosił Pana o znak zarówno w górze na niebie, jak i głębokościach ziemi, Hieronim stwierdził, że w przemienieniu to proroctwo się wypełniło, gdyż Mojżesz został wezwany z otchłani (krajiny umarłych), a Eliasz – z nieba, do którego został przeniesiony²⁹.

Augustyn twierdził, że łaska Ewangelii jest potwierdzona w słowach Prawa (Mojżesz) i proroków (Eliasz). W swych rozważaniach skoncentrował się na fakcie rozmowy Jezusa z tymi dwiema postaciami. Wnikając w jej sens, podkreślił, że Stary Testament ma wartość o tyle, o ile dialoguje z Jezusem, to znaczy pozwala Nowemu Testamentowi wyjaśnić swe przesłanie³⁰.

²⁷ Por. Ioannes Chrysostomus, *Homilia* LVI 1-2.

²⁸ Ioannes Chrysostomus, *Homilia* LVI 2, PG 58, 551: „Nam in gloriam illam adduxit ipsos; non ut in illis starent, sed ut scamata transilirent” (ŻMT 23, s. 175).

²⁹ Por. Hieronymus, *Commentarium in evangelium Matthaei* XVII 3.

³⁰ Por. Augustinus, *Sermo* 78, 2-3; 79; 79/A, 3.

7. Trzy namioty

Propozycja Piotra o pozostaniu na górze i rozbiciu trzech namiotów była generalnie oceniana negatywnie. Niekiedy pojawiały się jednak interpretacje próbujące wyjaśnić i nieco usprawiedliwić motywy słów Apostoła.

Jan Chryzostom próbował wyjaśnić stan wewnętrzny Piotra. Sugerował, że jego chęć pozostania na górze była owocem przeświadczenia, że po zejściu z niej i wejściu do Jerozolimy Jezus doświadczy w tym mieście bolesnej próby, a tej Apostoł chciał Mu oszczędzić. Chryzostom z jednej strony zganił jedynie ludzki sposób myślenia Piotra, z drugiej pochwalił za gorące uczucie miłości do Pana. Ponadto wykazał niekonsekwencję Apostoła, który w Cezarei Filipowej wyznał wyższość Chrystusa nad postaciami znanymi ze Starego Testamentu, a poprzez propozycję rozbicia trzech namiotów w pewien sposób zrównywał ich w godności³¹.

Tę ostatnią myśl podjął i szeroko rozwinął Proklos, który pomysł Apostoła uznał za przyziemny i niestosowny, czego potwierdzeniem był dla niego fakt, że ewangelista Łukasz musiał usprawiedliwiać Piotra słowami „nie wiedział, co mówi” (Łk 9,33). Biskup Konstantynopola, chcąc ukazać wyjątkową godność Jezusa jako Pana, w retorycznej inwokacji skierowanej do Piotra przytoczył wiele cudownych faktów z życia Zbawiciela, np. poczęcie przez Ducha Świętego w łonie Dziewicy Maryi, rozpoznanie Zbawcy jeszcze w łonie Matki przez Jana Chrzciciela, pokłon trzech mędrców, których do grotty przywiodła gwiazda, moc wyrzucania legionu złych duchów, chodzenie po wodzie i udzielenie takiej zdolności Piotrowi, rozmnożenie chleba dla tysięcy ludzi, wyprowadzenie zmarłych z otchłani. Podkreślając, że podobne cuda nie miały miejsca w życiu ani Mojżesza, ani Eliasza, chciał unaocznić wyjątkowość Jezusa. Proklos krytycznie odniósł się ponadto do słów Piotra „dobrze nam tu być”. Stwierdził mianowicie, że aktualny stan kondycji ziemskiej, naznaczonej konsekwencjami grzechu Adama, nie jest „dobry”, ale wymaga odkupienia. Dlatego właśnie Chrystus uniżył się i przyjął stan ludzki, aby człowieka wprowadzić do królestwa niebieskiego. „Jeśli jest dobrze dla nas być tutaj, to na próżno [Piotrze] zostałeś nazwany klucznikiem nieba”³².

³¹ Por. Ioannes Chrysostomus, *Homilia* LVI 2-3.

³² Proclus Constantinopolitanus, *Homilia* VIII 2, PG 65, 767B: „Si quidem bonum est ut in terra simus, frustra sane coelorum appellatus es claviger” (tł. własne).

Hieronim twierdził, że Piotr nie chciał schodzić na dół, ale pozostać już na stałe w rzeczywistościach wzniosłych³³. Jednocześnie, kontynuując intuicję Orygenesusa, podkreślał, że istnieje jedyny namiot Ewangelii, w którym zamieszkuje zarówno Prawo, jak i prorocy. W ten sposób wyrażał wyższość Jezusa, który jest Panem, i podkreślał, że nie należy przyrównywać go do innych ludzi nazwanych sługami. W końcu swoją myśl ukierunkował na potwierdzenie dogmatu trynitarnego, tj. istnienia jedynej boskości Ojca, Syna i Ducha Świętego. „Ale zrób trzy namioty, a raczej jeden dla Ojca i Syna i Ducha Świętego, aby w twym sercu był jeden namiot dla Tych, których jest jedno Bóstwo”³⁴.

Augustyn uważał, że Piotrem kierowały jedynie ludzkie odczucia. Nawet jeśli były motywowane miłością do Jezusa i chęcią przedłużenia wspaniałych chwil doświadczanych na górze, to jednak nie odpowiadały zbawczej woli Boga. Hipponita podkreślił ponadto jedność objawienia, upominając w sposób retoryczny Piotra, by nie oddzielał Chrystusa, który jest Słowem Bożym, od Prawa i proroków³⁵.

8. Obłok i głos Ojca

Jakościowa dysproporcja pomiędzy propozycją Piotra a odpowiedzią Boga została w różnoraki sposób uwypuklona przez wszystkich komentatorów.

Jan Chryzostom podkreślił, że Bóg często objawiał się w obłoku. Jednocześnie wskazał na zasadniczą różnicę pomiędzy doświadczeniem Izraelitów pod Synajem a tym uczniów Jezusa na górze przemienienia. Podczas gdy tamten pierwszy obłok był zaciemnieniem i napełniał lękiem, to ten drugi był świetlany, ponieważ Bóg objawił swego Syna. Na ludzką propozycję rozbicia trzech namiotów sam Bóg odpowiedział ukazaniem jednego namiotu/obłoku niewykonanego ludzką ręką³⁶.

Proklos, kontynuując swą krytykę pomysłu Piotra o rozbiciu trzech namiotów, mocno uwypuklił wspomniany kontrast i wykorzystał go dla wy-

³³ Por. Hieronimus, *Commentarium in evangelium Matthaei* XVII 4, SCh 259, s. 30: „non vult ad terrena descendere, sed semper in sublimibus perseuerare”.

³⁴ Hieronimus, *Commentarium in evangelium Matthaei* XVII 4, SCh 259, s. 30: „Sed fac tria tabernacula, immo unum Patri et Filio et Spiritui sancto, ut quorum est una diunitas unum sit et in pectore tuo tabernaculum” (ŻMT 46, s. 117).

³⁵ Por. Augustinus, *Sermo* 78, 3; 79; 79/A, 2.

³⁶ Por. Ioannes Chrysostomus, *Homilia* LVI 3.

kazania wyższości i szczególnej godności Chrystusa, który wraz z Ojcem „stwarzał wszystko przed wiekami”³⁷, a który jest „Adamem bez ojca”³⁸ i „Bogiem bez matki”³⁹, i który „rozbił namiot w dziewiczym łonie”⁴⁰. Proklos wyraźnie uwypuklił ponadto aspekt zbawczy dzieła Chrystusa, który po to zstąpił z nieba, przyjął ciało i przelał krew, aby człowieka wynieść na wyżyny nieba.

Hieronim stwierdził, że niestosowne słowa Piotra nie wymagały odpowiedzi Boga. Głos z obłoku rozbrzmiał jednak, aby spełniła się przepowiednia Jezusa, że to sam Ojciec daje świadectwo Synowi (J 5,37; 8,18)⁴¹.

Augustyn, wzmacniając ideę kontrastu pomiędzy jednością a wielością, chciał podkreślić jedyność Chrystusa, który przemawia zarówno w słowach Nowego, jak i Starego Testamentu. „[Piotrze,] szukasz trzech namiotów: zrozum, że jest jeden”⁴². Według niego obłok na górze to jeden namiot, którym Bóg obejmuje wszystkich. Z tego obłoku wypływa jeden głos Chrystusa, którego należy słuchać. Augustyn wyraźnie ukazał różnicę pomiędzy jednorodnym Synem, a synami przez adopcję, jak np. Mojżesz i Eliasz⁴³. Ci ostatni „mówili i pisali, ale to od Niego pochodziło to, co ogłaszali”⁴⁴.

9. „To jest mój Syn umiłowany”

Interpretacje określenia „Syn umiłowany” odzwierciedlają teologiczne przekonania i zapotrzebowania epoki. Wszyscy komentatorzy wykorzystali je do polemiki z poglądami ariańskimi i do podkreślenia bóstwa Jezusa, choć ich stanowiska różnią się w sposobie ujęcia i rozłożeniu znaczeniowych akcentów.

³⁷ Proclus Constantinopolitanus, *Homilia VIII* 3, PG 65, 770A: „omnia ante saecula condidit”.

³⁸ Proclus Constantinopolitanus, *Homilia VIII* 3, PG 65, 770A: „homo est sine patre”.

³⁹ Proclus Constantinopolitanus, *Homilia VIII* 3, PG 65, 770A: „qui est Deus sine matre”.

⁴⁰ Proclus Constantinopolitanus, *Homilia VIII* 3, PG 65, 770B: „qui quod elegit tabernaculum, virginalem nimirum uterum accepit”.

⁴¹ Por. Hieronymus, *Commentarium in evangelium Matthaei XVII* 5.

⁴² Augustinus, *Sermo* 78, 3: „Tria quaeris: intellege et unum” (tł. własne).

⁴³ Augustinus, *Sermo* 78, 4: „Aliud est enim Unicus, aliud adoptati”.

⁴⁴ Augustinus, *Sermo* 78, 4: „dicebant et scribebant; sed de illo implebantur quando fundebant” (tł. własne). Podobna myśl w: *Sermo* 79/A,3: „Et loquuntur cum Domino Moyses et Elias, sed ministri a lateribus, in medio regnator”.

Jan Chryzostom twierdził, że słowa z obłoku wyrażają nie tylko miłość, ale również wewnętrzną więź Ojca i jednorodzonego Syna, podobnego do Niego we wszystkim. „Miłuje Go bowiem nie tylko dlatego, że Go zrodził, ale również dlatego, że jest Mu we wszystkim równy i jednomyślny z Nim. Podwójna jest więc przyczyna miłości, a nawet potrójna: ponieważ jest Synem; ponieważ jest umiłowany; ponieważ w Nim ma upodobanie”⁴⁵.

Proklos zestawiał określenie „Syn umiłowany” ze słowami „z nieba” ze sceny chrztu Jezusa w Jordanie, uwypuklając zbawczy wymiar obu wydarzeń. W tym kontekście dokonał ciekawego zestawienia z wersem Ps 88,13 („Tabor i Hermon wykrzykują radośnie na cześć Twego imienia”), uznając wyraźnie Tabor za górę przemienienia, a Hermon – za wzniesienie w pobliżu Jordanu, nieopodal miejsca, gdzie Jezus przyjął chrzest od Jana⁴⁶.

Według Hieronima słowa z obłoku w sposób jednoznaczny dowodzą szczególnej godności Syna. Wszyscy ludzie, w tym Apostołowie, a także Mojżesz i Eliasz są tylko Jego sługami. Ze znaczenia chrystologicznego wyprowadził Strydonita sens duchowy, wzywając mianowicie wszystkich do rozbicia w swym sercu namiotu dla Chrystusa⁴⁷.

Augustyn maksymalnie ukierunkował swą interpretację na ukazanie boskości Jezusa i Jego panowania w całej historii zbawienia. Podkreślił spełnienie się w Chrystusie przepisów Prawa i zapowiedzi proroków. Postaci ze Starego Testamentu porównał do naczyń, Chrystusa natomiast uznał za źródło prawdy. Konkludując swoje rozważania, Augustyn stwierdził, że tylko Jezus jest jednorodzonym Synem, podczas gdy wszyscy inni są synami jedynie przez adopcję⁴⁸.

10. Strach Apostołów i widzenie przez nich jedynie Jezusa

Finalna scena perykop o przemienieniu, w której załęcznieni uczniowie padają na ziemię, a kiedy podnoszą oczy, widzą już tylko samego Jezusa, była odmiennie interpretowana przez zwolenników egzegezy dosłownej

⁴⁵ Ioannes Chrysostomus, *Homilia* LVI 3, PG 58, 553-554: „Non enim solum diligit eum, quia genuit, sed quia et aequalis est illi omnino, et ejusdem voluntatis. Duplex igitur, immo triplex est dilectionis argumentum: quia Filius, quia dilectus, quia in ipso sibi complacuit” (ŻMT 23, s. 178).

⁴⁶ Por. Proclus Constantinopolitanus, *Homilia* VIII 4.

⁴⁷ Por. Proclus Constantinopolitanus, *Homilia* VIII 4.

⁴⁸ Por. Augustinus, *Sermo* 78, 4.

i alegorystów. Ci pierwsi zastanawiali się nad przyczynami i okolicznościami, które mogły spowodować tak gwałtowną reakcję Apostołów.

Jan Chryzostom podjął próbę wyjaśnienia strachu Apostołów szczególną scenerią (odosobnienie, wysoka góra, obłok). To ona, a nie znaczenie słów czy dźwięk głosu z nieba, których doświadczyli już przecież podczas chrztu Jezusa w Jordanie, były przyczyną tak gwałtownej reakcji. Chryzostom przypominał, że ten strach nie trwał jednak długo, gdyż Apostołowie zostali uspokojeni przez samego Jezusa⁴⁹. Hieronim wskazał trzy powody ich lęku: rozpoznanie własnego błędu, ogarniający ich świetlisty obłok, głos Boga. „Ludzka kruchość nie może się ostać wobec tak wielkiej chwały”⁵⁰. Przytoczył ponadto pewną prawidłowość duchową, a mianowicie stwierdził, że im wznioślejsze aspiracje, tym boleśniejsze upadki. Na koniec uwypuklił fakt, że to Jezus uzdrowił i podniósł Apostołów, stając się dla nich jedynym punktem odniesienia, co oznacza, że w Ewangelii zawarte są wskazania Prawa i proroków⁵¹.

Interpretacje alegoryczne tego passusu były o wiele bardziej rozbudowane. Augustyn odczytał końcową scenę w świetle wersetu Rdz 3,19, nadając jej znaczenie eschatologiczne. Upadek uczniów na ziemię był dla niego symbolem śmierci, a ich powstanie i podniesienie oczu – zmartwychwstaniem. Dlatego właśnie znikają Mojżesz i Elias, czyli tracą swe znaczenie Prawo i prorocy, a pozostaje jedynie Chrystus, Słowo Boże i Zbawiciel, aby „Bóg był wszystkim we wszystkich” (1Kor 15,28)⁵². Augustyn stwierdził, że po zmartwychwstaniu „nie będziemy poszukiwać świadectw, gdyż ujrzemy [Pana] osobiście”⁵³.

11. Zakończenie

W złotej epoce patrystycznej opisy przemienienia Jezusa były szeroko interpretowane zarówno w przestrzeni liturgicznej (homilie), jak i ściśle egzegetycznej (komentarze). Autorzy kościelni wydobywali z nich elementy służące zasadniczo potwierdzeniu kluczowych prawd teologicznych

⁴⁹ Por. Ioannes Chrysostomus, *Homilia* LVI 4.

⁵⁰ Hieronymus, *Commentarium in evangelium Matthaei* XVII 6, SCh 259, s. 32: „Humana fragilitas conspectum maioris gloriae ferre non sustinet” (ŻMT 46, s. 118).

⁵¹ Por. Hieronymus, *Commentarium in evangelium* XVII 6-8.

⁵² Por. Augustinus, *Sermo* 78, 5.

⁵³ Augustinus, *Sermo* 79/A,3: „Testimonia non quaerimus quia ipsum videbimus” (tł. własne).

i wzmocnieniu idei ascetyczno-duchowych. Starali się również wyjaśnić szczegóły zawarte w ewangelicznych opisach, posługując się zarówno metodą dosłowną, jak i alegoryczną.

W warstwie treściowej na pierwszy plan wysuwa się idea prawdziwego bóstwa Jezusa. W okresie konsolidacji dogmatu trynitarnego i trwających sporów chrystologicznych wydarzenie przemienienia na górze interpretowano przede wszystkim jako manifestację boskiej natury Syna współistotnego Ojcu. Z tej prawdy chrystologicznej wyprowadzano konsekwencje natury soteriologicznej i eschatologicznej. Podobnie jak w okresie przednicejskim podkreślano, że przemienienie Jezusa jest antycypacją Jego zmartwychwstania będącego modelem powszechnego powstania z martwych, obejmującego zarówno żywych (Eliasz), jak i umarłych (Mojżesz). W tym kontekście pojawiały się wyjaśnienia dotyczące natury ciała zmartwychwstałego, które – choć przeniknięte światłem nowego świata – pozostanie materialnym, a nie przemieni się w jakieś eteryczne. Kolejnym motywem egegetycznym, wypracowanym już w poprzedniej epoce, było podkreślanie jedności ekonomii zbawienia znajdującej swoje wypełnienie w Jezusie. Tę prawdę odczytywano z faktu pojawienia się Mojżesza i Eliasza reprezentujących Prawo i proroków. Sporą część rozważań Ojców Kościoła zajmują także wskazania ascetyczno-duchowe o konieczności wznoszenia się ku górze i przyjmowania Boga w swoim sercu. Te praktyczne wskazówki zostaną mocno rozwinięte w kolejnych wiekach, zwłaszcza w tradycji chrześcijańskiego Wschodu, gdzie ideał doskonałości chrześcijańskiej ujmowano w kategoriach przebóstwienia człowieka.

Interpretation of the Transfiguration of Jesus. Part 2: The Golden Age of Patristic Literature

(summary)

The aim of the article is to compare the interpretation of the transfiguration of Jesus in the texts of four Church Fathers from the turn of the fourth and fifth centuries (John Chrysostom, Proclus of Constantinople, Augustine and Jerome). Crucial attention is paid to detailed content elements, contained in the Gospel accounts. The analysis of the interpretation made by selected authors reveals the close connection between the theological problems of the age (e.g. Trinitarian, Christological, Eschatological issues) and exegetical methods and approaches.

Keywords: Transfiguration of Jesus; unity of the Holy Scriptures; the resurrection of the flesh; Christ's Divinity; Holy Trinity; John Chrysostom; Proclus of Constantinople; Augustine; Jerome

Interpretacja Przemienienia Jezusa. Część 2: Złota epoka literatury patrystycznej

(streszczenie)

Celem artykułu jest porównanie interpretacji przemienienia Jezusa w tekstach czterech Ojców Kościoła z przełomu IV i V wieku (Jana Chryzostoma, Proklosa z Konstantynopola, Augustyna i Hieronima). Zasadnicza uwaga jest zwrócona na poszczególne elementy treściowe zawarte w opisach ewangelicznych. Analiza interpretacji dokonanej przez poszczególnych autorów ukazuje ścisłą zależność pomiędzy problemami teologicznymi epoki (np. zagadnienia trynitarne, chrystologiczne, eschatologiczne) a sposobami i metodami egzegetycznymi.

Słowa kluczowe: przemienienie Jezusa; jedność Pisma Świętego; zmartwychwstanie ciała; bóstwo Chrystusa; Trójca Święta; Jan Chryzostom; Proklos z Konstantynopola; Augustyn; Hieronim

Bibliografia

Źródła

- Augustinus, *Sermo 78*, w: Sant'Agostino, *Discorsi II/1*, NBA 30/1, Roma 1982, s. 566-573.
Augustinus, *Sermo 79*, w: Sant'Agostino, *Discorsi II/1*, NBA 30/1, Roma 1982, s. 574-575.
Augustinus, *Sermo 79/A*, w: Sant'Agostino, *Discorsi II/1*, NBA 30/1, Roma 1982, s. 576-579.
Hieronimus, *Commentarium in evangelium Matthaei*, ed. E. Bonnard, Saint Jérôme, *Commentaire sur Saint Matthieu*, t. 2, Sch 259, Paris 1979, s. 26-35, tł. J. Korczak, Hieronim ze Strydonu, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, ŻMT 46, Kraków 2008, s. 115-118.
Ioannes Chrysostomus, *Homilia LVI*, PG 58, 549-558, tł. J. Krystyniacki, Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza (cz. II: Homilie 41-90)*, ŻMT 23, Kraków 2001, s. 171-185.
Proclus Constantinopolitanus, *Oratio VIII*, PG 65, 763-772, tł. M. Coune, *La joie de la Transfiguration d'après les Pères d'Orient*, Bégrolles-en-Maugès 1985, s. 77-82.

Literatura

- Andreopoulos A., *Metamorphosis. The Transfiguration in Byzantine Theology and Iconography*, New York 2005.
Blowers P.M., *Maximus the Confessor: Jesus Christ and the Transfiguration of the World*, New York – Oxford 2016.
Blowers P.M., *The transfiguration of Jesus Christ as „saturated phenomenon” and as a key to the dynamics of biblical revelation in saint Maximus the Confessor*, w: *What*

- is the Bible? The patristic doctrine of Scripture*, red. S. Danckaert – M. Baker – M. Mourachian, Minneapolis 2016, s. 83-101.
- Bordino Ch., *Transfigurace a eikon Krista: od Eusebiova dopisu Konstantině po ikonoklasmus*, „Convivium” 6/2 (2019) s. 60-77.
- Cantalamessa R., *Tajemnica Przemienienia*, Kraków 2002.
- Cerami C., *La Trasfigurazione del Signore nei Padri della Chiesa*, Roma 2010.
- Coune M., *Joie de la transfiguration d'après les Pères d'Orient*, Abbaye de Bellafontaine 1985.
- Habra G., *La transfiguration selon les Pères grecs*, Paris 1973.
- Leroy F.J., *L'homilétique de Proclus de Constantinople. Tradition manuscrite, inédits, études connexes*, Vaticano 1967.
- McGuckin J.A., *The Patristic Exegesis of the Transfiguration*, red. E.A. Livingstone, *Studia Patristica* 18/1, Michigan 1985, s. 335-341.
- McGuckin J.A., *The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition*, New York 1987.
- Mejzner M., *Interpretacja Przemienienia Jezusa w epoce przednicejskiej. Część 1: okres przednicejski*, „Vox Patrum” 77 (2021) s. 405-426
- Moya Ruiz A., *Presencia y transfiguración en la imagen de culto oriental*, „Estudios eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica” 94/369 (2019) s. 339-362.
- Simonetti M., *Alcune antiche interpretazioni della trasfigurazione (Mc 9,2-9)*, „Studi e materiali di Storia delle religioni” 62 (1996) s. 599-608.

Joanna Sowa¹

Bazyli Wielki jako spadkobierca i kontynuator greckiej tradycji filozoficznej w homilii *O zawiści*

1. Uwagi wstępne – zawiść w greckiej filozofii moralnej

Homilia XI Bazylego z Cezarei, poświęcona tematowi zawiści (*Homilia de invidia*, Περὶ φθόνου), zaliczana do grupy homilii moralnych² nie cieszy się zbyt dużym zainteresowaniem badaczy, pozostając w cieniu bardziej znanych utworów Kapadocczyka³. Porusza jednak problem obecny od początku zarówno w greckiej literaturze, jak i filozoficznej refleksji moralnej, wpisując się przez to w ciąg narracji odnoszących się do emocji związanych z wszechobecną w starożytnych społecznościach greckich rywalizacją oraz pogonią za uznaniem i sławą⁴. Narrację tę u samego zarania europejskiej literatury rozpoczyna opis dramatycznych

¹ Dr hab. Joanna Sowa, prof. UŁ, kierownik Katedry Filologii Klasycznej UŁ, dyrektor Szkoły Doktorskiej Nauk Humanistycznych UŁ, Katedra Filologii Klasycznej, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Łódzki; e-mail: joanna.sowa@uni.lodz.pl; ORCID: 0000-0002-6130-293X.

² Zob. *Nicene and Post-Nicene Fathers*, t. 2/8: *Basil: Letters and Selected Works*, ed. P. Schaff, Grand Rapids 2010, s. 53, 96.

³ V. Limberis (*The Eyes Infected by Evil: Basil's of Cesarea Homily „On Envy”*, HTR 84/2 (1991) s. 163) wyjaśnia to następująco: „the treatise is didactically straightforward, theologically and philosophically unsophisticated, and in no ways combats Arian opponents”.

⁴ Więcej na ten temat, zob. P. Walcot, *Envy and the Greeks. A Study of Human Behaviour*, Warminster 1978; D. Konstan, *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto 2006, s. 111-128 (rozdz. 5: Envy and Indignation); Limberis, *The Eyes Infected by Evil*, s. 169-173.

skutków konfliktu o honor pomiędzy Achillesem i Agamemnonem, który jest treścią całej *Iliady*, a następnie, całkowicie odmienna w charakterze, pochwała współzawodnictwa i rywalizacji w *Pracach i dniach* Hezjoda⁵. Ta ambiwalencja w stosunku Greków do rywalizacji i wiążących się z nią emocji, obecna również w kulturze kolejnych epok, nie mogła ująć uwagi filozofów, zwłaszcza od chwili, kiedy zogniskowali swoją uwagę na badaniu ludzkiej natury. Christopher Gill⁶ zauważa, że w greckiej myśli filozoficznej można dostrzec dwa różne podejścia do zjawiska rywalizacji oraz towarzyszących jej uczuć i wiąże tę różnicę z dwiema odmiennymi koncepcjami dobra występującymi w poglądach filozofów. Pierwsza z nich, której prekursorem jest Platon, uznaje za prawdziwe dobro jedynie dobro duchowe, niewyczerpalne i dostępne dla wszystkich, którzy szczerze go pragną i dążą w miarę swoich sił do jego osiągnięcia. Takie podejście czyni rywalizację oraz związane z nią ambicję, zazdrość i zawiść pozabawionymi podstaw, dzięki czemu namiętności te mogą zostać ocenione jako jednoznacznie negatywne. Koncepcja druga, reprezentowana przez Arystotelesa i perypatetyków, pojmuje ludzkie dobro w sposób bardziej złożony, a choć dobro duchowe zachowuje w niej uprzywilejowane, najwyższe miejsce, to za dobra uznawane są również rzeczy, które za takie powszechnie uchodzą, a więc zdrowie, siła, sława i zaszczyty, przyjaciele i rodzina, majątek i tym podobne. Ponieważ ta grupa dóbr ze swej natury nie jest nieograniczona i osiągalna dla każdego w tej samej mierze, pociąga to za sobą bardziej zróżnicowany pogląd na emocje związane z rywalizacją. Rozróżnienie takie po raz pierwszy w sposób systematyczny przeprowadza Arystoteles, jednoznacznie potępiając zawiść ($\phi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma$), którą w *Retoryce* definiuje jako „budzącą niepokój przykrość z powodu cudzego szczęścia ($\lambda\acute{\upsilon}\pi\eta$ [...] $\tau\alpha\rho\alpha\chi\acute{\omega}\delta\eta\varsigma$ [...] \acute{o} $\phi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ [...] $\acute{\epsilon}\pi\iota$ $\epsilon\upsilon\pi\rho\alpha\gamma\acute{\iota}\alpha$); nie dotyczy ona jednak szczęścia osoby, która na to nie zasługuje, lecz osoby nam równej i do nas podobnej”⁷. W kolejnym

⁵ Hezjod, *Prace i dni*, tł. J. Łanowski, w: Hezjod, *Narodziny bogów (Theogonia). Prace i dni. Tarcza*, Warszawa 2004, w. 23-26: „Tak sąsiad prześcignąć zapragnie niebawem / Swego sąsiada. Ta Walka jest dobrym wśród ludzi objawem. / Cieśla zazdrości więc cieśli, a garncarz pilnuje garncarza, / Żebrak śledzi zazdrośnie żebraka, a pieśniarz pieśniarza”.

⁶ Zob. Ch. Gill, *Is Rivalry a Virtue or a Vice?* w: *Envy, Spite and Jealousy*, red. D. Konstan – N.K. Rutter, Edinburgh 2003, s. 29-52.

⁷ Arystoteles, *De arte rhetorica* II 9, 1386b 18-20, tł. H. Podbielski, Arystoteles, *Retoryka*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001, s. 383. Wszystkie cytaty z *Retoryki* podaję według tego wydania. Por. Arystoteles, *De arte rhetorica* II 10, 1387b 23-25, tł. H. Podbielski: „[...] zawiść jest to przykrość odczuwana w związku ze szczę-

rozdziale tego samego utworu przeciwstawia jej jednak podobną emocję określaną mianem ζήλος (po polsku oddawanym zwykle jako ‘ambicja’, ‘zazdrość’ lub ‘pragnienie współzawodnictwa’)⁸, w której źródłem przykrości nie jest sam fakt posiadania dóbr przez innych ludzi, lecz to, że my ich nie posiadamy: „Z tej racji jest to uczucie szlachetne i odczuwane przez ludzi szlachetnych (ἐπιεικῆς ἐστὶν ὁ ζήλος καὶ ἐπιεικῶν), tak jak zawiść jest uczuciem niskim i odczuwanym przez ludzi nieszlachetnych (φάυλον καὶ φάυλων); dzięki ambicji sami bowiem dążymy do uzyskania tych dóbr, odczuwający zawiść pragnie natomiast, aby inni ich nie posiadali”⁹. To zróżnicowane podejście do natury emocji związanych z rywalizacją możemy również zaobserwować w twórczości jednego z najbardziej popularnych starożytnych autorów, Plutarcha z Cheroni, „platonika z perypatetyckimi sympatiami”¹⁰, którego utwory o tematyce etycznej, przybliżające wykształconym czytelnikom filozoficzną problematykę moralną i łączące ją z praktyką życia codziennego¹¹, były znane również pisarzom chrześcijańskim¹².

Homilia *O zawiści* świadczy o tym, że doskonale wykształcony biskup Cezarei znał dobrze również w tym obszarze myśl etyczną swoich pogańskich poprzedników i umiejętnie wykorzystywał obecne w niej toposy, wzbogacając je o przykłady biblijne i elementy teologii chrześcijańskiej, a także przekształcając i dostosowując do własnych potrzeb. Wskazanie,

ściami równych nam ludzi, objawiającym się za pośrednictwem [...] dóbr, nie dlatego, byśmy sami mieli coś zyskać, lecz tylko dlatego, że inni je posiadają” (s. 385-386).

⁸ Por. H.G. Liddel – R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996, s.v. φθόνος (s. 1930), ζήλος (s. 755).

⁹ Aristoteles, *De arte rhetorica*, II, 11, 1388a 32-38, tł. H. Podbielski, s. 387.

¹⁰ J. Dillon, *Plutarch and Platonism*, w: *A Companion to Plutarch*, red. M. Beck, Chichester 2014, s. 62.

¹¹ Zob. L. van Hoof, *Plutarch's Practical Ethics: The Social Dynamis of Philosophy*, Oxford 2010; L. van Hoof, *Practical Ethics*, w: *A Companion to Plutarch*, red. M. Beck, Chichester 2014, s. 135-148.

¹² Zob. A. Avdokhin, *Plutarch and Early Christian Theologians*, w: *Brill's Companion to the Reception of Plutarch*, red. S. Xenophontos – K. Oikonomopoulou, Leiden 2019, s. 103-118; *Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature*, red. H.D. Betz, *Studia ad corpus hellenisticum Novi Testamenti* 3, Leiden 1975. Dyskusje o wpływie Plutarcha na twórczość Bazylego prowadzone są najczęściej przy okazji analizy poglądów obu autorów na rolę literatury w wychowaniu młodzieży, ze względu na wyraźną zbieżność tematu i argumentacji w poświęconych temu tematowi przez obu pisarzy utworach, lecz zwykle wykraczają poza to zagadnienie. Zob. J. Beneker, *Plutarch and Saint Basil as Readers of Greek Literature*, „Syllecta Classica” 22 (2011) s. 95-96.

w miarę możliwości, tych toposów i ich źródeł, jak również zwrócenie uwagi na ich zmiany i przekształcenia, jest celem tego artykułu.

2. Zawiść jako „najbardziej zgubna” namiętność ludzkiej duszy

Główną tezę i celem homilii jest przedstawienie zawiści jako najbardziej zgubnej wśród ludzkich namiętności – „żadne bowiem uczucie (πάθος) bardziej zgubne od zawiści (φόνου [...] ὀλεθριώτερον) nie jest wrodzone (ἐμφύεταί)¹³ ludzkim duszom”¹⁴. To jednoznaczne potępienie zawiści sięga korzeniami Platona, dla którego zawiść jest szkodliwa zarówno dla pojedynczego człowieka i jego duszy, jak i dla całego państwa, obca światu bogów i prawdziwym filozofom¹⁵, a także Arystotelesa, który, oprócz przytoczonej wyżej krytyki sformułowanej w *Retoryce*, w drugiej księdze *Etyki nikomachejskiej* wymienia zawiść wśród namiętności, które nie dopuszczają średniej miary, ponieważ to „one same są niegodziwe, nie zaś ich nadmiar lub niedostatek”¹⁶. Obu filozofom wtóruje Plutarch, który porównuje zawiść do „zielska nikczemnego i trudnego do poskromienia”, wymagającego wyrwania z ludzkiej duszy z korzeniami lub nawet wypalenia ogniem¹⁷. W przeciwieństwie do trzech wymienionych autorów Bazyli nie traktuje zawiści jedynie jako ułomności wrodzonej ludzkiej naturze, lecz osadza ją w kontekście teologicznej antytezy dobra i zła, Boga i diabła, od której rozpoczyna swoją homilię, dodając: „a jak za dobrym postępuje brak zawiści (ἡ ἀφθονία), tak diabłu towarzyszy zawiść

¹³ Użyty tu czasownik wyraźnie wskazuje na to, że zawiść jest dla Bazylego „złem z natury”, a więc grzechem grożącym potępieniem. Zob. E. Osek, *Grzech jako choroba duszy w homilii Św. Bazylego Wielkiego „O tym, że Bóg nie jest sprawcą zła”*, VoxP 49 (2006) s. 497.

¹⁴ Basilus Caesariensis, *Homilia de invidia* 1, PG 31, 372C. Wszystkie polskie cytaty z homilii *O zawiści* podaję w przekładzie własnym.

¹⁵ Zob. L. Brisson, *The notion of phthonos in Plato*, w: *Emotions in Plato*, red. L. Candioto – O. Renault, Leiden 2020, s. 201-219; A. Fussi, *Schadenfreude, envy and jealousy in Plato's Philebus and Phaedrus*, „Philosophical Inquiries” 5 (2017) s. 73-89.

¹⁶ Aristoteles, *Ethica Nicomachea* II 6, 1107a 12-14, tł. D. Gromska, Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, s. 113. Wszystkie cytaty z *Etyki nikomachejskiej* podaję według tego wydania.

¹⁷ Plutarchus Chaeronensis, *De vitioso pudore* 2, 529b-c, tł. Z. Abramowiczówna, Plutarch, *O fałszywym wstydzie*, w: Plutarch, *Moralia (Wybór)*, Warszawa 1977, s. 132. O ile nie zostanie zaznaczone inaczej, wszystkie cytaty z dzieł Plutarcha podaję według tego wydania.

(ἡ βασκανία)¹⁸. O ile połączenie dobra z brakiem zawiści (co można też oddać przez „szczodrość”)¹⁹ i przypisanie obu tych cech Bogu²⁰ ma prowadzić do czysto platońskiej²¹, o tyle wprowadzenie do rozważań diabła i kierującej jego działaniami zawiści jest zaczerpnięte ze Starego Testamentu. To właśnie zawiść, jak stwierdza stanowczo Cezarejczyk, pchnęła złego ducha do wojny przeciw ludziom i to przez nią stał się on otwarcie przeciwnikiem Boga – rozgniewany bowiem na Boga za jego hojne dary dla ludzi zaczął mścić się na człowieku, ponieważ nie mógł zemścić się na Stwórcy²². Dlatego też za pomocą tej właśnie jednej broni (zawiści) diabeł uderza i rani ludzi od początku świata aż do jego końca: „ten, który cieszy się z naszej zguby i który sam upadł z powodu zawiści, pociąga nas ze sobą do upadku przez taką samą namiętność”²³. Pierwszym przykładem i ofiarą działania tej diabelskiej broni był Kain, „pierwszy uczeń diabła”, który nauczył się od niego „zawiści i zbrodni” (φθόνον καὶ φόνον). Bazyl opisuje sytuację Kaina jako analogiczną do położenia szatana: ujrzał on „honor” (τιμὴν) otrzymany od Boga przez Abla, „rozpalił się zazdrością (ζήλον) i zabił tego, który go otrzymał, aby osiągnąć tego, który go przyznał” – nie będąc zdolny do walki z Bogiem (θεομαχίαν), posunął się do bratobójstwa (ἀδελφοκτονίαν)²⁴. W przytoczonych przykładach warto zwrócić uwagę na trzy elementy odróżniające przedstawione sytuacje od tradycyjnego ujęcia zawiści w myśli greckiej. Po pierwsze, w obu przypadkach zawiść nie występuje jako uczucie samodzielne, lecz łączy się z gniewem i chęcią zemsty²⁵. Po drugie, źródłem tych negatywnych emocji są wydarzenia odbierane przez podmioty tych uczuć jako wyrządzone im niesprawiedliwość. Po trzecie, emocje te są „zapośredniczone” przez udział trzeciej strony – Boga, przeciw któremu w pierwszym rzędzie

¹⁸ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 1, PG 31, 372B.

¹⁹ T. Sinko w swoim przekładzie tej homilii (*Homilia o zazdrości*, s. 120-129, w: Św. Bazyl Wielki, *Wybór homilij i kazań*, tł. T. Sinko, Kraków 1947) decyduje się na określenie „życzliwość”, które nie do końca oddaje znaczenie słowa *aphthonia*. Ponadto przekład taki stosowany jest zwykle dla greckiego słowa *eunoia*, co dla czytelnika niemającego przed oczami tekstu oryginalnego może być mylące.

²⁰ Por. niżej, Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 4, PG 31, 380C.

²¹ Plato, *Timaeus* 29d-e. Szerzej o wpływach Platona na twórczość Bazylego, zob. Th.L. Shear, *The Influence of Plato on Saint Basil*, Baltimore 1906.

²² Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 3, PG 31, 376A.

²³ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 4, PG 31, 377D.

²⁴ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 3, PG 31, 376B.

²⁵ O powiązaniach zawiści z gniewem w twórczości Bazylego, zob. M.C. Paczkowski, *Anatomia gniewu według Bazylego Wielkiego*, VV 34 (2018) s. 296.

kieruje się gniew odczuwających je podmiotów (odpowiednio diabła i Kaina), a jako bezskuteczny przybiera „zastępczą” formę zawiści i mściwości skierowanych bezpośrednio na wyróżnionych przez Boga ludzi²⁶. Ta złożona emocjonalnie sytuacja nie ma prostego przełożenia na będącą częścią przedmiotem zainteresowania greckich myślicieli bezpośrednią relację pomiędzy podmiotem zawiści a jej przedmiotem, czyli drugim człowiekiem posiadającym pożądane przez nas dobro²⁷. Odwołanie się do złej mocy o charakterze nadprzyrodzonym i jej wpływu na historię ludzkości pozwala jednak Bazylemu w bardziej dramatycznych barwach ukazać zło zawiści i wiążące się z nią niebezpieczeństwo potępienia. W szeregu obrazowych metafor, poświadczających jego talent retoryczny i mających niewątpliwie na celu wzbudzenie przerażenia w duszach słuchaczy, określa zawiść jako „naukę węża (ὄφεως δίδαγμα), wynalazek demonów (δαιμόνων εὔρημα), zasiew wroga (ἐχθροῦ ἐπισπορά), gwarancję kary (ἀρραβὼν κολάσεως), przeszkodę w pobożności (ἐμπόδιον εὐσεβείας), drogę do piekła (ὁδὸς ἐπὶ γέενναν), utratę królestwa (στέρησις βασιλείας)”²⁸.

W świetle tak drastycznego obrazu tej złowrogiej namiętności dziwne może wydawać się stwierdzenie, że w najmniejszym stopniu (ἐλάχιστα) krzywdzi ona innych ludzi, będąc przede wszystkim złem kierującym się ku jego podmiotowi²⁹: „jak strzały wystrzelone z dużą siłą zwracają się przeciw łucznikowi, jeżeli uderzą w twardą i nieustępliwą powierzchnię, tak poruszenia zawiści uderzają w zazdrośnika (τοῦ βασκάνου), w niczym nie szkodząc przedmiotowi jego zazdrości (τὸν βασκαίνόμενον)”³⁰. Podobną myśl znajdujemy jednak w rozprawce Plutarcha *O zawiści i nienawiści*, w której Cheronejczyk, porównując intencjonalność (προαίρεσις) obu negatywnych emocji, stwierdza, że celem osoby nienawidzącej jest

²⁶ Por. P.M. Blowers, *Envy's Narrative Scripts: Cyprian, Basil and the Monastic Sages on the Anatomy and Cure of the Invidious Emotions*, „Modern Theology” 25 (2009) s. 28-30.

²⁷ Stosunkowo najbliższe jej są przestrogi Plutarcha przed rywalizacją pomiędzy braćmi za życia rodziców zawarte w piśmie *O miłości braterskiej* 9-10.

²⁸ Basilus Caesariensis, *Homilia de invidia* 5, PG 31, 380D. Por. też wyżej, Basilus Caesariensis, *Homilia de invidia* 3. PG 31, 376AB: „Jest ruiną życia, zniewagą dla natury, wrogością wobec darów Boga, sprzeciwiem się Bogu, [...] matką zaborstwa, gwałtem na naturze, uchybieniem pokrewieństwu i nieszczęściem najbardziej niezgodnym z rozumem”.

²⁹ Basilus Caesariensis, *Homilia de invidia* 1, PG 31, 372C-373A.

³⁰ Basilus Caesariensis, *Homilia de invidia* 4, PG 31, 380B. Bazyli uznaje to za jedyną wartą pochwały cechę zawiści (Basilus Caesariensis, *Homilia de invidia* 4, PG 31, 380AB).

wyrządzenie zła, zawiści zaś działanie takie jest obce³¹. Również w piśmie *Jaki pożytek mogą nam przynieść wrogowie* Plutarch określa zawiść jako „jałową i gnuśną”, pogrążającą odczuwającego ją człowieka w zniechęceniu i apatii³². Przekonanie o stosunkowej „nieszkodliwości” zawiści dla jej obiektów, będące wynikiem racjonalnej analizy dokonanej przez wykształcone umysły, nie było jednak w greckim społeczeństwie powszechne. Dlatego też biskup Cezarei odnosi się w swojej homilii do znacznie bardziej popularnego poglądu, zgodnie z którym osoby zawistne są uważane za „bardziej niebezpieczne od jadowitych zwierząt”, ponieważ „niektórzy sądzą, że mogą one zaszkodzić przez samo spojrzenie” – „jakby z zawistnych oczu (ἐκ τῶν φθονερῶν ὀφθαλμῶν) wypływał jakiś szkodliwy strumień”³³. Bazyl wprawdzie odrzuca to przekonanie jako „pospolite gadanie starych kobiet”, ale zaraz w następnym zdaniu przyznaje, że skoro „nienawidzące dobra demony” (μισόκαλοι δαίμονες) wykorzystują do swoich celów akty woli (προαιρέσεις) zbieżne z ich własnymi życzeniami, mogą posłużyć się również oczami zawistników³⁴. Dzięki temu zabiegowi Cezarejczyk jednocześnie odrzuca i potwierdza zakorzeniony od wieków przesąd o rzucaniu uroku przez „złe oko”³⁵, odmawiając co prawda destrukcyjnych sił samej ludzkiej zawiści, ale jednocześnie dopuszczając możliwość, że stanie się ona narzędziem działania złowrogich mocy nadprzyrodzonych. Można mieć wprawdzie poważne wątpliwości, czy takie wyjaśnienie zmieniło nastawienie wiernych do potencjalnie „niebezpiecznych” bliźnich. Prawdopodobnie jednak jego celem było przede wszystkim wzbudzenie przerażenia w samych zawistnikach, którzy powinni „drżeć na myśl o tym, że sami czynią się sługami szkodliwego demona”, a także wrogami ludzi, którzy nie wyrządzili im żadnej krzywdy, co więcej zaś –

³¹ Plutarchus Chaeronensis, *De invidia et odio* 8, 538e.

³² Plutarchus Chaeronensis, *De capienda ex inimicis utilitate* 10, 92c. Polskie cytaty z tego pisma podaję według przekładu opublikowanego w „Meandrze” 30 (1997) s. 247-257) dokonanej przez członków seminarium greckiego przy Katedrze Filologii Klasycznej UW w roku akademickim 1973/1974, pod redakcją M. Borowskiej.

³³ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 4, PG 31, 380BC.

³⁴ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 4, PG 31, 380C.

³⁵ Przesady dotyczące „złego oka” wraz z ich „naukowym” objaśnieniem przedstawia Plutarch w: *Zagadnieniach biesiadnych* V 7, 3-5. Liczne odniesienia do tego tematu u innych greckich autorów cytuje: Walcot, *Envy and the Greeks*, s. 107-115. Na temat symbolicznych odpowiedników związanych z tym przesądem w świecie współczesnym, zob. G.M. Foster, *The Anatomy of Envy: A Study of Symbolic Behavior*, „Current Anthropology” 13 (1972) s. 165-202.

wrogami Boga, „dobrego i nieznanego zawiści (Θεοῦ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ ἀφθόνου)”³⁶.

3. Zawiść jako choroba duszy i ciała

W przeważającej części homilii Bazyli nie odwołuje się jednak do sił nadnaturalnych, kładąc największy nacisk na opis różnego rodzaju szkód, jakie zawiść wyrządza duszy i umysłowi ogarniętego nią człowieka, aby na koniec przejść do elementów „terapeutycznych” i wskazać sposoby jej przezwyciężenia. Taka struktura jest pochodną wzorców diatryby cynicko-stoickiej, rozwiniętej i udoskonalonej przez Plutarcha w pismach z zakresu „etyki praktycznej”³⁷. Z dziedzictwa greckiej tradycji filozoficznej zaczerpnięty jest też podstawowy i wielokrotnie powtarzany topos utożsamienia szkodliwej namiętności (πάθος) z chorobą (νόσος) duszy, wykorzystywany przez pisarzy chrześcijańskich do opisu grzechu³⁸. Metafora zawiści jako choroby stanowi podstawowy wątek homilii (określenie to pada 11 razy) rozbudowywany w różnych kierunkach przy użyciu obrazowych porównań.

Wychodząc od tradycyjnej, przytoczonej wyżej Arystotelesowskiej definicji zawiści jako „smutku wywołanego powodzeniem bliźniego” (λύπη [...] τῆς τοῦ πλησίον εὐπραγίας ὁ φθόνος)³⁹, Cezarejczyk rozciąga plastyczną wizję wywołanych przez zawiść cierpień. Ponieważ wszelkie przejawy powodzenia bliźniego stanowią pożywkę dla choroby (τροφή τῆς νόσου) i przyczyniają się do zwiększenia bólu, zawistnika nigdy nie opuszcza udręka i smutek – przypomina on nagiego człowieka wystawionego na padające ze wszystkich stron ciosy⁴⁰. Następujące dalej wyliczenie tych ciosów zawiera jednocześnie syntetyczny opis dóbr stanowiących przedmiot zawiści. Należy do nich zarówno pomyślność materialna sąsiada i jego widoczne zadowolenie, jak i zalety ciała, umysłu oraz charakteru, które ściśle wiążą się z tym, co dla Greków od zarania dziejów było do-

³⁶ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 4, PG 31, 380. C. Limberis uznaje ten ustęp za kluczowy dla swojej interpretacji homilii *O zawiści* w kontekście antropologiczno-społecznym.

³⁷ Por. wyżej, przyp. 11. Zob. też: A. Burns, *Diatribes and Plutarch's practical ethics*, Iowa City 2015, w: <http://ir.uiowa.edu/etd/1832> (dostęp: 31.05.2022).

³⁸ Zob. Osek, *Grzech jako choroba duszy*, s. 500-505.

³⁹ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 1, PG 31, 373A.

⁴⁰ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 1, PG 31, 373A.

brem najważniejszym: sławą, uznaniem i podziwem. Na uwagę zasługuje tu przedstawienie swego rodzaju „piętrowej” konstrukcji zawiści – zawiść wywołuje człowiek, któremu inni zazdroszczą (ζηλοῦται) mądrości i daru wymowy, a także człowiek bogaty, który szuka chwały (φιλοτιμῆι) w dzieleniu się majątkiem z potrzebującymi i zyskuje pochwały obdarowanych⁴¹. Wszystkie te przejawy powodzenia innych są „ciosami i ranami” (πληγαὶ καὶ τραύματα) uderzającymi człowieka zawiśtnego prosto w serce⁴². Nic więc dziwnego, że człowiek taki, dręczony przez chorobę, która pożera jego duszę „jak rdza żelazo” lub jak żmija przegryzająca łono, które ją poczęło⁴³, samym wyglądem zdradza swoje cierpienie – przygarbiony, ze spuszczoną głową, męczy się i narzeka⁴⁴, oczy zawiśtnika są „suche i bez blasku, policzki zapadnięte, czoło zmarszczone”⁴⁵.

Czynnikiem powiększającym cierpienie wywołane zawiścią jest niemożność ujawnienia przed innymi ludźmi jego źródeł. Zapytany o przyczynę swojego stanu człowiek taki musiałby bowiem odpowiedzieć: „Jestem zawiśtnikiem i złośnikiem, dręcą mnie piękne czyny przyjaciela, opłakuję radość brata, nie mogę znieść widoku cudzych dóbr, a pomyślność bliźnich czynię swoim nieszczęściem”⁴⁶. Tę trafną obserwację psychologiczną do refleksji nad zawiścią jako pierwszy wprowadził Plutarch, uznając ją za jedyną wadę, do której nie można się przyznać (dosłownie „niewypowiadalną” – ἀπόρητον)⁴⁷. Zjawisko to wynika ze ścisłego związku zawiści ze społeczną rywalizacją – przyznanie się do odczuwania zawiści byłoby równoznaczne z przyznaniem się do własnej niższości, co każdy Grek odczułby jako ujmę na swoim honorze⁴⁸. Cheronejczyk nieco inaczej jednak

⁴¹ Traktowanie otaczającego człowieka podziwu i zazdrości jako oznaki sukcesu i sławy zostało opisane przez Plutarcha w piśmie *O zawiści i nienawiści*, 6, 537e-f: „Temi-stokles będąc jeszcze młodzieniaszkiem twierdził, że niczym się nie odznaczył, bo jeszcze nikt mu nie zazdrości. Albowiem tak jak żuki napastują przede wszystkim dojrzewające zboże i rozkwitłe w pełni róże, tak zawiść czepia się najbardziej osób i charakterów szlachetnych, wzrastających w enocie i dobrej sławie” (tł. Z. Abramowiczówna, s. 155-156).

⁴² Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 1, PG 31, 373AB.

⁴³ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 1, PG 31, 373A.

⁴⁴ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 1, PG 31, 373B.

⁴⁵ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 4, PG 31, 380D. Por. Plutarchus Chaeronensis, *De invidia et odio* 2, 537a: „zawiść nie jest czymś ograniczonym, tylko, tak jak przy zapaleniu oczu, razi ją wszystko, co lśni” (tł. Z. Abramowiczówna, s. 153).

⁴⁶ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 1, PG 31, 373B.

⁴⁷ Plutarchus Chaeronensis, *De invidia et odio* 5, 537e.

⁴⁸ Zob. D. Spatharas, *Plutarch's De invidia et odio and Aristotle's Rhetoric*, w: *Plutarch's Writings: Transmission, Translation, Reception, Commentary, Proceedings of the*

opisuje zachowanie takiego człowieka. Podczas gdy biskup Cezarei kładzie nacisk na milczenie i ukrywanie w głębi duszy „złobnej choroby, która pożera wnętrzości”⁴⁹, podkreślając jej szkodliwe skutki i widoczne nawet dla otoczenia objawy, Plutarch zwraca przede wszystkim uwagę na zwyczaj maskowania zawiści nazwami innych negatywnych emocji (na przykład strachu, gniewu bądź nienawiści), których wyznanie nie sprawia tak dużych problemów⁵⁰. Nie oznacza to, że Bazyli nie znał tendencji zawistników do oszukiwania siebie i innych, pod koniec homilii mówi bowiem o hipokryzji (ὕποκρισις) jako złu będącym „owocem zawiści” (καρπός [...] τοῦ φόβου), ponieważ ludzie zawistni zachowują pozory życzliwości, chociaż w głębi serca kryją nienawiść (μῖσος) „jak skały pod powierzchnią morza, które, przykryte płytką wodą, są nieprzewidzianą katastrofą dla nieostrożnych”⁵¹. W opisanej tu przez Kapadoczczyka sytuacji mamy jednak do czynienia nie tylko z hipokryzją, ale z niebezpiecznym również dla innych ludzi połączeniem zawiści z nienawiścią.

Najgorszym skutkiem owej „niewypowiadalności” uczucia zawiści i ukrywania go przed sobą oraz innymi jest zdaniem autora homilii to, że cierpiący z jego powodu człowiek „nie wzywa lekarza na tę chorobę i nie jest w stanie znaleźć lekarstwa broniącego przed tym cierpieniem, chociaż Pisma są pełne takich leków”⁵². Mimo tego zapewnienia Cezarejczyk nie sięga w tym miejscu po źródła biblijne, lecz poprzestaje na opisie jedynej ulgi (ῥᾶστώνη), na jaką z utęsknieniem czeka sam zawistnik i która przynosi kres nienawiści (ὄρος τοῦ μίσους) – widoku upadku człowieka będącego przedmiotem jego zawiści, ujrzenia, jak z obiektu zazdrości staje się przedmiotem litości (ἐλεεινὸν γενέσθαι τὸν ζηλωτόν)⁵³. Ten sam mechanizm został opisany przez Plutarcha, który powtarza za nieprzywołanym z imienia sofistą, że „zawistni litują się z największą przyjemno-

IX International Conference of the International Plutarch Society Ravello – Auditorium Oscar Niemeyer, September 29 – October 1, 2011, red. G. Pace – P.V. Cacciatore, Napoli 2013, s. 416. Por. Też: Foster, *The Anatomy of Envy*, s. 165.

⁴⁹ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 1, PG 31, 373C.

⁵⁰ Plutarchus Chaeronensis, *De invidia et odio* 5, 537e. Por. Plutarchus Chaeronensis, *De cohibenda ira* 14, 462f: „Niedobrze robimy dając mu piękną nazwę «nienawiści do zła», tak jak [...] nazywając inne choroby i cierpienia duszy jedne przezornością, inne hojnością, jeszcze inne bogobojnością, w ten sposób żadnej z nich nie możemy się pozbyć” (Plutarch, *O powściągnięciu gniewu*, w: Plutarch z Cheronei, *Moralia. Wybór pism filozoficznych i moralnych*, tł. Z. Abramowiczówna, Wrocław 2005, s. 299).

⁵¹ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 6, PG 31, 385B.

⁵² Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 2, PG 31, 373C.

⁵³ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 2, PG 31, 373C.

ścią” (ἡδίστα οἱ φθονοῦντες ἐλεοῦσιν)⁵⁴. Przyjemność ta może kwestionować szczerą ich współczucia, któremu bliżej raczej do *Schadenfreude*, radości odczuwanej z czyjegoś nieszczęścia, znanej Grekom pod nazwą ἐπιχαίρεκακία i wymienianej często jako uczucie pokrewne zawiści⁵⁵. O tym, że Bazyl do perfekcji znał to zjawisko, świadczy jego wyjątkowo barwny i trafny opis:

Ubolewa [zawistnik] nad zmianą jego losu i upadkiem nie z powodu ludzkiej życzliwości (ὕπὸ φιλανθρωπίας) i współczucia (συμπαθῆς εἶναι), wynosząc w słowach wcześniejszą pomyślność, ale żeby nieszczęście uczynić dla niego cięższym. Chwali [jego] syna po śmierci i wynosi go w tysiącach pochwał – jaki był piękny, jaki pojętny, jaki wszechstronnie uzdolniony – chociaż za życia nie obdarzył go nawet jednym dobrym słowem. Kiedy jednak zobaczy, że wielu innych spieszy dołączyć się do tych pochwał, znów zmienia swoje nastawienie i kieruje zawiść przeciw zmarłemu. Podziwia bogactwo, kiedy przepadło. Urodę, siłę i sprawność ciała wynosi w pochwałach, kiedy nadeszły choroby. Jednym słowem, jest wrogiem obecnego [powodzenia], a przyjacielem utraconego⁵⁶.

Nie można mieć wątpliwości, że w odczuciu Cezarejczyka nie mamy tu w istocie rzeczy do czynienia z litością (zdefiniowaną już przez Arystotelesa jako przykrość z powodu czyjegoś niezawinionego nieszczęścia)⁵⁷, lecz jedynie z radością z powodu upadku człowieka postrzeganego wcześniej jako szczęśliwy rywal⁵⁸. Słowa ubolewania, zmierzające z premedytacją do powiększenia jego cierpienia, mogą nasuwać podejrzenia co do rzeczywistego wygaśnięcia negatywnych uczuć wobec dawnego obiektu zawiści. Wzmianka o gotowości skierowania jej nawet przeciw jego zmarłemu synowi, jeśli zbyt wiele osób będzie go chwalić, każe ra-

⁵⁴ Plutarchus Chaeronensis, *De invidia et odio* 6, 538c.

⁵⁵ Zob. A. Ben-Ze'ev, *Aristotle on Emotions toward the Fortune of Others*, w: *Envy, Spite and Jealousy*, red. D. Konstan – N.K. Rutter, Edinburgh 2003, s. 115-118. Por. Plutarchus Chaeronensis, *De curiositate* 6: „Zawiść bowiem jest to zmartwienie z powodu cudzej pomyślności, odwrotnością zaś jest zadowolenie z powodu cudzej biedy, a oba uczucia powstają na gruncie natury przewrotnej, złej i skłonnej do okrucieństwa” (Plutarch, *O wścibstwie*, w: Plutarch, *Moralia (Wybór)*, tł. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1977, s. 201). Jako „przyjemność spowodowaną nieszczęściami przyjaciół” zdefiniował zawiść już Platon (*Fileb* 50a).

⁵⁶ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 2, PG 31, 373B-376A.

⁵⁷ Aristoteles, *De arte rhetorica* 8, 1385b, 13-16.

⁵⁸ Zob. Blowers, *Envy's Narrative Scripts*, s. 30-31.

czej przypuszczać, że zostały one jedynie przytłumione i w każdej chwili mogą rozpalic się na nowo. Jednym z tego powodów może być ponownie łączenie przez Bazylego zawiści z nienawiścią, która – jak dowodzi Plutarch w piśmie *O zawiści i nienawiści* – w przeciwieństwie do zawiści ma charakter czynny i nie ginie pod wpływem nieszczęść spadających na jej przedmiot⁵⁹.

O tym, że połączenie to jest celowym i świadomym zabiegiem Ceza-rejczyka, świadczy uznanie przez niego zawiści *explicite* za najgorszą (dosłownie „najtrudniejszą do kierowania” – δυσμεταχειριστότατον) formę wrogości (ἔχθρα εἶδος). Dowodzi tego fakt, że jeśli ludziom odczuwającym do kogoś niechęć z innych powodów niż zawiść osoba ta wyświadczy przysługę, zmieniają oni swoje nastawienie do niej i stają się łagodniejsi. Dla człowieka zawistnego natomiast otrzymanie dobrodziejstwa jest jedynie czynnikiem dodatkowo pobudzającym jego zawiść i niechęć, i to tym bardziej, im większa jest przysługa. Dzieje się tak dlatego, że „odczuwa on większą przykrość z powodu możliwości dobroczyńcy [wyświadczenia przysługi] (τῆ δυνάμει τοῦ εὐεργέτου) niż wdzięczność za to, co od niego otrzymał”⁶⁰. Obserwacja ta jest niemal dokładnym powtórzeniem słów Plutarcha opisujących to samo zjawisko⁶¹, z tą jednak różnicą, że Chero-nejczyk na jej podstawie przeprowadza rozróżnienie pomiędzy zawiścią a nienawiścią, która zmniejsza się lub znika na skutek otrzymanych dobrodziejstw. Dla Bazylego natomiast prawidłowość ta oznacza jedynie, że zawiść jest najgorszym rodzajem nienawiści i wrogości cechującym się zarówno wyjątkową uporczywością, jak i przewrotnością, które sprawiają, że zawistny człowiek srogością swojego usposobienia przewyższa dzikie zwierzę – dobrze traktowane zwierzęta stają się bowiem łagodne i oswojone⁶², a zawistnicy pod wpływem dobrodziejstw – bardziej rozjątrzeni⁶³. Również tutaj można dopatrzeć się nawiązania do Plutarcha, który dwa rozdziały swojej rozprawki *O zawiści i nienawiści* poświęcił wykazaniu, że

⁵⁹ Plutarchus Chaeronensis, *De invidia et odio* 6, 538b-c.

⁶⁰ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 3, PG 31, 376D-377A.

⁶¹ Plutarchus Chaeronensis, *De invidia et odio* 7, 538d: „A jeżeli doznają jakiegoś dobrodziejstwa od szczęśliwych, dręczą się zazdroszcząc im zarówno zamiaru, jak i możliwości (καὶ τῆς πρᾶξεως καὶ τῆς δυνάμεως)! To pierwsze bowiem wypływa z cnoty, drugie zaś z pomyślności, a obydwa są dobrem”.

⁶² Bazylowi wspomina tu między innymi o „leczonych lwach”, co stanowi bezpośrednie nawiązanie do znanej legendy o Androklesie i lwie (Aulus Gellius, *Noctes Atticae* V 14).

⁶³ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 3, PG 31, 377A.

zawiść jest cechą wyłącznie ludzką i może istnieć tylko między człowiekiem i człowiekiem⁶⁴.

4. Zawiść jako namiętność sprzeczna z rozumem

Podstawową cechą zawiści, którą Kapadocczyk ilustruje różnymi przykładami, jest jednak przede wszystkim jej nierozumność – jest ona nie tylko „chorobą uczącą walki z Bogiem, matką zabójstwa, gwałtem na naturze, uchybieniem pokrewieństwu”, ale również „nieszczęściem najbardziej niezgodnym z rozumem” (συμφορὰν ἀλογωτάτην)⁶⁵. W swojej homilii Bazyli dowodzi tej niezgodności w kilku aspektach. Po pierwsze, jest to uczucie całkowicie pozbawione racjonalnych podstaw, ponieważ nie jest wynikiem poniesienia przez jego podmiot żadnej szkody ani doznania krzywdy („Dlaczego smucisz się, człowieku, skoro nie doznałeś niczego strasznego? Dlaczego jesteś wrogo nastawiony wobec posiadającego dobra, które w niczym nie umniejszyły twoich własnych?”)⁶⁶. Co więcej, jeśli zawistnik jest wzburzony nawet wtedy (a właściwie zwłaszcza wtedy), kiedy doznaje dobrodziejstw, oznacza to, że kieruje swoją niechęć przeciwko własnemu pożytkowi⁶⁷. Stwierdzenie to autor ilustruje przykładami biblijnymi, przytaczając najpierw historię Saula, dla którego powodem wojny przeciw Dawidowi stały się otrzymane od niego dobrodziejstwa⁶⁸. Warto przy okazji zauważyć, że relacjonując tę opowieść, biskup Cezarei nie wspomina o działaniu Boga jako sprawcy szaleństwa Saula i jego agresji wobec Dawida⁶⁹, ograniczając się do tradycyjnych motywów zazdrości o odbieraną cześć i rywalizacji. Kolejną ilustracją „głupoty” (ἄλογία) zawiści jest historia braci Józefa, którzy pragnąc nie dopuścić do spełnienia się jego snu, sami przez swoje działanie doprowadzili do jego urzeczywistnienia⁷⁰.

⁶⁴ Plutarchus Chaeronensis, *De invidia et odio* 3-4. Beocki pisarz uzasadnia to przede wszystkim społecznym i agonistycznym charakterem zawiści: zwierzęta „nie zdają sobie [...] sprawy z powodzenia lub niepowodzenia innych, nie dotyczy ich też sława lub niesława” (4, 537b, tł. Z. Abramowiczówna, s. 153-154).

⁶⁵ Basilus Caesariensis, *Homilia de invidia* 3, PG 31, 376B. Do grzechów, które „zaciemniają oko duszy”, zalicza Bazyli zawiść również w homilii o Ps 33 (PG 33, 357).

⁶⁶ Basilus Caesariensis, *Homilia de invidia* 3, PG 31, 376B.

⁶⁷ Basilus Caesariensis, *Homilia de invidia* 3, PG 31, 376B.

⁶⁸ Basilus Caesariensis, *Homilia de invidia* 3, PG 31, 376B-D.

⁶⁹ 1Sam 18,10-11. Zwraca na to uwagę: Limberis, *The Eyes Infected by Evil*, s. 166.

⁷⁰ Basilus Caesariensis, *Homilia de invidia* 4, PG 31, 377AB.

Przykładem największej zawiści jest jednak dla Bazylego „szaleństwo” (μανία) Żydów, którzy wydali na śmierć Jezusa, ponieważ zazdrościli jego cudów, mimo że były one ocaleniem dla potrzebujących – „głodni byli karmieni [...], zmarli budzili się [...], demony były wypędzane [...], trędowaci oczyszczani, chromi chodzili, głusi słyszeli, a ślepi odzyskiwali wzrok”⁷¹. Zawiść, której nie towarzyszy nienawiść prowadząca do opisanych zbrodni, jest z kolei, jak już zostało wspomniane powyżej, całkowicie nieskuteczna – zawistnik dręczy siebie samego, bo nikt przez swoje zmartwienie nie umniejszył nigdy dóbr bliźniego⁷². Ostatnim i najważniejszym aspektem „nierozumności” zawiści jest wypaczenie przez nią działania rozumu – dusza dręczona przez tę namiętność traci bowiem zdolność do zgodnego z prawdą osądu rzeczywistości. Przekonanie o szkodliwym wpływie emocji na rozum jest dziedzictwem niemalże całej wcześniejszej tradycji filozoficznej i wiąże się ściśle ze wspomnianym wyżej uznaniem namiętności, a przynajmniej niektórych z nich, za choroby duszy. Dla ludzi zawistnych żadna z rzeczy zasługujących na zazdrość i podziw (do których to rzeczy Bazyle zalicza piękne czyny i dar wymowy) nie jest godna pochwały⁷³. Cezarejczyk porównuje ich do żmij, które kierują się do cuchnących miejsc, omijając pachnące łąki, i do much, które nie zbliżają się do zdrowego ciała, lecz zlatują się gromadnie do rany – zawistnicy tak samo odwracają wzrok od rzeczy wspaniałych i wielkich, skupiając swoją uwagę na tym, co zepsute⁷⁴. Jeśli obiektowi ich zawiści przytrafi się jakieś niepowodzenie, rozpowszechniają wieść o nim jak najszerzej, dokładając starań, aby z tą właśnie porażką było kojarzone imię tego człowieka – jak kiepscy malarze, którzy nie potrafią oddać podobieństwa swoich postaci inaczej niż przez przedstawienie jakiejś fizycznej deformacji⁷⁵. Co więcej, mają oni zdolność przewrotnego przedstawiania rzeczywistości, nadając cnotcie imię przeciwstawnej jej wady (ἀντικειμένης κακίας):

Ludzie zawistni są sprawni w obracaniu w bezwartościowe tego, co godne pochwały, i oczernianiu cnoty za pomocą sąsiadującego z nią błędu (ἐκ τῆς γείτονος κακίας): człowieka mężnego nazywają zuchwałym, umiarkowanego nieczułym, sprawiedliwego srogim, roztropnego przebiegłym, człowie-

⁷¹ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 4, PG 31, 377C.

⁷² Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 4, PG 31, 380B.

⁷³ Por. Plutarchus Chaeronensis, *De recta audiendi ratione* 5.

⁷⁴ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 5, PG 31, 381A.

⁷⁵ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 5, PG 31, 381AB.

ka z wielkim gestem oczerniają jako wulgarnego, hojnego jako rozrzutnego, a znów oszczędnego jako skąpego⁷⁶.

W tych plastycznych opisach zmienianego przez zawiść obrazu świata wyraźnie jest wykorzystanie przez autora arystotelesowskiej koncepcji cnoty jako środka pomiędzy nadmiarem a brakiem stanowiącymi dwie przeciwstawne jej – ale także, z innego punktu widzenia, sąsiadujące z nią – wady⁷⁷. Ponieważ zarówno poszczególne cnoty, jak i przeciwne im wady znajdują się w różnych miejscach tego samego kontinuum, a jednocześnie rzadko zdarza się w ludzkim życiu praktykowanie cnoty tak doskonałe, aby nie miało ono niekiedy tendencji do skłaniania się w stronę jednej z wad⁷⁸, stosunkowo łatwo jest zawistnym oszczercom dodatkowo zakłócać właściwe proporcje i zmieniać perspektywę słuchaczy, którzy nie znają dobrze człowieka będącego przedmiotem obmowy⁷⁹. Opisane tu przez Bazylego postępowanie jest również dobrze znane Plutarchowi, który, nie łącząc wprawdzie zawiści z pragnieniem wyrządzenia zła na większą skalę, nie odmawia jej jednak zdolności do działań mających na celu „uszczerpienie świetności i dobrej sławy” nawet ludzi bliskich, jeśli ich sukcesy zaćmiewają osiągnięcia zawistnika⁸⁰. Jako działanie aktywnie zmierzające do wyrządzenia szkody innym ludziom Cheronejczyk przypisuje je jednak przede wszystkim nienawiści, zauważając, że „z nienawiścią łączy się wścibstwo i obmowa”⁸¹.

5. Zawiść jako „choroba przyjaźni”

Konsekwencją ostatecznego uznania przez Bazylego zawiści za chorobę szkodliwą nie tylko dla zawistnika, ale również jego otoczenia jest zalecenie powstrzymywania się, w miarę możliwości, od bliskich kontaktów z ludźmi zawistnymi, tak jak staramy się trzymać łatwopalny materiał

⁷⁶ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 5, PG 31, 381B.

⁷⁷ Aristoteles, *Ethica Nicomachea* II 6.

⁷⁸ Aristoteles, *Ethica Nicomachea* II 8-9.

⁷⁹ Por. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* II 8, 1108b 23-26: „Dlatego też ludzie stojący na krańcach odsuwają tego, kto stoi w środku, zawsze na kraniec przeciwny i nazywają [np.] człowieka mężnego: tchórz zuchwalcem, zuchwalec natomiast tchórzem, a podobnie i w innych przypadkach” (tł. D. Gromska, s. 119).

⁸⁰ Plutarchus Chaeronensis, *De invidia et odio* 8, 538e.

⁸¹ Plutarchus Chaeronensis, *De capienda ex inimicis utilitate* 7, 90a-b.

jak najdalej od ognia⁸². Tylko w ten sposób znajdziemy się poza polem rażenia „pocisków zawiści”, w której zasięg dostajemy poprzez bliskość (δι'οικειότητος)⁸³. Twierdzenie to ilustruje słowami Salomona: „Zazdrość [przychodzi] do człowieka od jego towarzysza (Τῷ ἀνδρὶ ὁ ζῆλος παρὰ τοῦ ἐταίρου αὐτοῦ)”⁸⁴. Cezarejczyk uznaje słuszność tej myśli i rozwija ją w dalszych przykładach. Scyta nie zazdrości Egipcjaninowi, lecz każdy kieruje swą zawiść na własnego rodaka (ὁμοεθνεῖ), Z kolei wśród członków tego samego narodu przedmiotem zawiści nie są obcy, ale bliscy znajomi (συνηθεστάτοις), sąsiedzi (τοῖς γείτοσι) i ludzie trudniący się tym samym zajęciem (ὁμοτέχνοισι) albo bliscy pod innymi względami, a szczególnie rówieśnicy, krewni i bracia (ἡλικιώταις καὶ συγγενέσι καὶ ἀδελφοῖς). Jednym słowem, podsumowuje Bazyl, „jak rdza jest własną (ἴδιον) chorobą zboża, tak zawiść plagą przyjaźni (φιλίας [...] ἀρρώστημα)⁸⁵. Teza o związku zawiści z bliskością, a także równością i podobieństwem, potwierdzana również we współczesnych badaniach nad tym zjawiskiem⁸⁶, została po raz pierwszy wyraźnie sformułowana przez Arystotelesa⁸⁷ i rozwinięta przez Plutarcha, który opisowi metod zapobiegania i zwalczania zawiści poświęcił wiele miejsca w traktacie *O miłości braterskiej*⁸⁸, a także zwrócił uwagę na jej wspomniane wyżej działanie wśród osób bliskich w rozprawce *O zawiści i nienawiści*. Rozwijając myśl Arystotelesa o równości jako warunku powstania zawiści, uznał tam rów-

⁸² Porównanie zawiści do ognia, który należy gasić brakiem paliwa, stosuje też Plutarch w traktacie *O miłości braterskiej* 13, 485b. Porównanie to zostaje jednak użyte przez Plutarcha w innym kontekście – nie zaleca on braciom zerwania stosunków, lecz apeluje do brata bardziej obdarowanego przez los o docenianie i częste podkreślanie zalet oraz zasług pozostałych, co zniweczy powód do zawiści.

⁸³ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 4, PG 31, 377D-380A.

⁸⁴ Koh 4,4.

⁸⁵ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 4, PG 31, 380A. Por. Plato, *Respublica* 609a.

⁸⁶ Zjawisko to jest opisywane jako „neighborhood envy”. Zob. A. Ben-Ze'ev, *Envy and Inequality*, „The Journal of Philosophy” 89 (1992) s. 556. Na temat związków zawiści z przyjaźnią i miłością, zob. też: S. Protasi, *The Philosophy of Envy*, Cambridge 2021, s. 96-107.

⁸⁷ Aristoteles, *De arte rhetorica* II 10: „Ludzie odczuwają zawiść wobec tych, którzy są lub wydają się im równi. Przez równych sobie rozumiem ludzi do siebie podobnych ze względu na urodzenie, pokrewieństwo, wiek, cechy charakteru, uznanie, majątek (1387b, 25-28) [...]. Odczuwamy ją więc wobec osób nam bliskich pod względem miejsca i czasu, w którym żyją, pod względem wieku, reputacji i urodzenia (1388a, 5-7)” (tł. H. Podbielski, s. 386).

⁸⁸ Plutarchus Chaeronensis, *De fraterno amore*, 9-17.

niez nie tylko niepowodzenia obiektu zawiści, ale również jego „świetne sukcesy ponad zwykłą miarę” za czynnik wygaszający zawiść⁸⁹. W porównaniu ze szczegółowością analizy tego aspektu zawiści we wcześniejszej tradycji kilkanaście linijek, jakie poświęca mu Cezarejczyk, wydaje się jedynie krótkim ukłonem w stronę tejże tradycji, dodatkowo wzmocnionym przez przekaz biblijny. Nie jest do końca jasne, czy przedstawiając zawiść jako „chorobę przyjaźni”, autor chce zwrócić uwagę na nagminność jej występowania wśród ludzi bliskich czy też raczej przestrzec przed jej działaniem niszczącym więzy przyjaźni. Nie otrzymujemy też żadnej wskazówki, w jaki sposób można pogodzić zalecenie ograniczenia kontaktów z zawistnikami z następującym bezpośrednio po nim stwierdzeniem, że zawiść występuje przede wszystkim wśród ludzi z najbliższego otoczenia.

6. Terapia zawiści

Po zajmującym blisko trzy czwarte homilii opisie zawiści i jej zgubnego działania, w ostatniej części utworu Kapadocczyk uznaje, że poprzestanie na samym oskarżeniu byłoby równoznaczne z zatrzymaniem się „w połowie leczenia”, którego ważną wprawdzie, ale tylko pierwszą częścią jest ukazanie choremu powagi jego stanu⁹⁰. Nie powinno się jednak porzucać go w tym miejscu na łasce choroby, lecz pokierować ku zdrowiu, czyli odpowiedzieć na pytanie: „Jak moglibyśmy uniknąć tej choroby albo wyzdrowieć, jeśli na nią zapadliśmy?”⁹¹. W tym „terapeutycznym” zakończeniu homilii można wyodrębnić dwie zasadnicze części. W pierwszej z nich⁹² Bazyl rozwinął tezę, że prawdziwym dobrem, czyli dobrem „z natury” (φύσει καλόν), jest tylko dobro duszy (τὸ τῆς ψυχῆς ἀγαθόν)⁹³, a co za tym idzie, żadnej

⁸⁹ Plutarchus Chaeronensis, *De invidia et odio* 6, 538b. Por. Aristoteles, *De arte rhetorica* II 10, 1388a 11-13: „Nie rywalizujemy też z tymi, którzy [...] znacznie nas przewyższają lub których my przewyższamy, ale z tymi, którzy pod jakimś względem nam dorównują”.

⁹⁰ Por. wyżej, Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 2, PG 31, 373C. Widać tu wyraźne echo delfickiego wymogu „poznania samego siebie” jako warunku samodoskonalenia sięgającego początków myśli greckiej. W sposób najbardziej znany został on rozwinięty przez Sokratesa w jego elenktycznej metodzie usuwania z duszy rozmówców fałszywych przekonań, aby oczyścić drogę dla poszukiwania prawdy (por. Plato, *Sophista* 230d; Plato, *Gorgias* 458a).

⁹¹ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 5, PG 31, 381BC.

⁹² Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 5, PG 31, 381C-384D.

⁹³ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 5, PG 31, 384B.

z rzeczy ludzkich nie należy uważać za nic wielkiego ani niezwykłego – ani powodzenia, ani sławy, ani zdrowia, ponieważ „zostaliśmy wezwani do udziału w dobrach prawdziwych i wiecznych” (ἐπί αἰώνιων ἀγαθῶν καὶ ἀληθινῶν)⁹⁴. Dlatego też żaden człowiek dysponujący bogactwem, władzą czy też siłą wymowy nie powinien być przedmiotem zazdrości (ζηλωτός) ze względu na samo posiadanie tych dóbr, ponieważ same w sobie nie mają one żadnej wartości. Dla tych natomiast, którzy korzystają z nich dobrze, są one „narzędziami cnoty” (ὄργανα τῆς ἀρετῆς)⁹⁵, a człowiek, który rozporządza swoim mieniem zgodnie z rozumem (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον) i który działa jak zarządca (οἰκονόμος) dóbr otrzymanych od Boga, a nie gromadzi ich na własny użytek, zasługuje na pochwały (ἐπαινεῖσθαι) i miłość (ἀγαπᾶσθαι) ze względu na swoją dobroczytność, podobnie jak czczony jest ten, kto wyróżnia się mądrością i wymową, objaśniając słowa Boga⁹⁶. Widać wyraźnie, że ta ostatnia kwestia porusza ważną dla Bazylego, być może osobistą strunę, ponieważ zatrzymuje się przy niej nieco dłużej, tłumacząc, że „słowo natchnione przez Ducha” jest dobrem dla wszystkich, które powinno być przyjmowane z wdzięcznością⁹⁷. Dlatego ludziom uzdolnionym do jego głoszenia nie powinno się zazdrościć ani pragnąć, aby zaprzestali swojej działalności, podobnie jak nikt nie stawia tamy na tryskającym źródle ani nie zasłania widoku świecącego słońca⁹⁸. Z kolei człowiek, który posiadając wymienione dobra, robi z nich zły użytek, powinien być uważany raczej za nieszczęsnego (ἄθλιος) i godnego litości (ἐλεεινός) niż wzbudzającego zawiść (ἐπί φθονος), ponieważ ma on dzięki nim więcej okazji do złego⁹⁹. Przypomina on według Bazylego człowieka dobrowolnie raniącego się mieczem, który

⁹⁴ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 5, PG 31, 381C.

⁹⁵ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 5, PG 31, 381CD.

⁹⁶ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 5, PG 31, 384A. Por. też niżej, Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 5, PG 31, 384BC. Przed niebezpieczeństwem rywalizacji wśród samych kaznodziejów przestrzega Bazyli w *Moraliach* LXX 27.

⁹⁷ Blowers (*Envy's Narrative Scripts*, s. 31) zauważa, że Bazyli w swojej homilii odnosi się do zawiści przejawiającej się na dwóch płaszczyznach: rywalizacji pomiędzy parafianami oraz zazdrości laikatu względem swoich pasterzy. Więcej o tle społecznym homilii *O zawiści*, zob. Limberis, *The Eyes Infected by Evil*, s. 173-175.

⁹⁸ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 5, PG 31, 384AB. Bazyli dodaje dalej, że tylko zawistnika „gryzie” (gr. δόκνει) aplauz słuchaczy i wołały nawet, aby nikt nie odnosił z tych słów żadnej korzyści, byleby tylko nikt ich nie chwalił (Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 5, PG 31, 384B). Por. Plutarchus Chaeronensis, *De recta ratione audiendi*, 5, 39e-f.

⁹⁹ Por. Plato, *Leges* 661b.

otrzymał dla obrony przed nieprzyjaciółmi¹⁰⁰: „Jeśli więc bogactwo jest środkiem do niesprawiedliwości, bogaty jest godny litości, jeśli jest pomocą dla cnoty, nie ma miejsca na zawiść, ponieważ wszyscy czerpią z niego korzyść, chyba że ktoś, z powodu nadmiaru złości, patrzyłby krzywym okiem na własne dobra”¹⁰¹. Tak więc – podsumowuje autor swój tok myślenia – człowiek, który za pomocą rozumowania (τῷ λογισμῷ) wzniesie się ponad sprawy ludzkie, nie będzie uważał rzeczy ziemskich za przedmiot podziwu oraz zazdrości i dzięki temu nigdy nie zrodzi się w nim zawiść¹⁰².

Proponując jako podstawowe lekarstwo na zawiść przyjęcie odpowiedniej hierarchii wartości, na której szczycie znajduje się dobro duszy powołanej do udziału w „dobrach prawdziwych i wiecznych”, dostępnych dla człowieka na drodze wysiłku rozumu, Kapadocczyk nawiązuje wprost do tradycji sokratejsko-platońskiej, w której jedynymi dobrami są dobra duchowe, z samej swej natury niewyczerpalne i nieskończone (dobrze to obrazuje przykład źródła i słońca) i jako takie wzbudzające podziw oraz miłość, a wykluczające jakiegokolwiek racjonalne uzasadnienie dla zawiści, która w tym kontekście jawić się może wyłącznie jako choroba i szaleństwo. Drugą część proponowanej przez siebie „terapii” Bazyl kieruje jednak do ludzi, u których pożądanie sławy i tendencja do rywalizacji są zakorzenione na tyle mocno, że nie da się ich łatwo usunąć i zastąpić skupieniem rozumu na dobrach wiecznych¹⁰³. W takich wypadkach rada biskupa Cezarei jest następująca:

Jeśli jednak ponad wszystko pożądasz sławy i chcesz jaśnieć ponad tłumem, i z tego powodu nie możesz znieść zajmowania drugiego miejsca (co też jest powodem do zawiści), skieruj swoją ambicję – jakbyś zmieniał bieg strumienia – ku zdobyciu cnoty. [...] Cnota jest bowiem w naszej mocy (ή μὲν γὰρ ἀρετὴ ἐφ’ ἡμῖν) i jest możliwa do zdobycia dla człowieka wytrwałego¹⁰⁴.

Bazyli uzupełnia tę radę o uzasadnienie, tłumacząc, że zdobycie innych dóbr – bogactwa, urody, zaszczytów czy sławy płynącej „ze spraw świata”

¹⁰⁰ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 5, PG 31, 381D-384C.

¹⁰¹ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 5, PG 31, 384C.

¹⁰² Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 5, PG 31, 384CD.

¹⁰³ Limberis (*The Eyes Infected by Evil*, s. 181-183) interpretuje ten ustęp odmiennie, traktując obie rady Bazylego jako całość i uznając zdobycie cnoty za cel życia kontemplacyjnego. Interpretacja taka, zwłaszcza w świetle greckiej tradycji filozoficznej, z której tak obficie korzysta Bazyl, nie wydaje się jednak słuszna.

¹⁰⁴ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 5, PG 31, 384D-385A.

(ἐκ τῶν τοῦ κόσμου πραγμάτων) – nie jest w naszej mocy, ponadto zaś „cnota jest dobrem większym i bardziej trwałym i wszyscy zgodnie uznają jej pierwszeństwo”¹⁰⁵. Dlatego też człowiek, który ją osiągnie, nie tylko zapewni sobie zbawienie, ale również będzie się cieszył większą sławą z powodu posiadania większych dóbr¹⁰⁶. Jednocześnie Cezarejczyk przestrzega, że cnota nie może zrodzić się w duszy nieoczyszczonej z namiętności, w szczególności zaś z tych wszystkich, które wynikają z zawiści¹⁰⁷.

Ten liczący niespełna dwadzieścia wierszy passus zawiera w sobie nawiązania do całej niemalże greckiej tradycji myśli etycznej. Wezwanie do pozbawionej zawiści rywalizacji w zdobyciu cnoty znajdujemy już u Platona¹⁰⁸. O piękno moralne rywalizują ze sobą „doskonali” przyjaciele Arystotelesa¹⁰⁹ i do takiego też współzawodnictwa zachęca w swoich pismach Plutarch¹¹⁰, który ponadto chętnie posługuje się użytą tu przez Bazylego metaforą „przekierowania” nurtu potencjalnie szkodliwych emocji na inne tory¹¹¹. Uznanie cnoty za najwyższe dobro i optymistyczne przekonanie o możliwości jej zdobycia, jak również łączenie jej z oczyszczeniem duszy z namiętności, ma też oczywistą proveniencję stoicką¹¹². Patrząc na całość „terapeutycznej” części homilii można też zauważyć, że proponowane w niej dwie drogi pozbycia się zawiści i osiągnięcia prawdziwego dobra są analogiczne do dwóch rodzajów dobrego ludzkiego życia opisanych w *Etykach* Arystotelesa – teoretycznego, poświęconego rozumowej kontemplacji, i praktycznego, którego treścią jest praktykowanie w działaniu cnót etycznych, a nagrodą najwyższe z „dóbr zewnętrznych” – sława¹¹³. Dzięki temu elementowi, mimo próby odsunięcia również drugiej metody „leczenia” poza zasięg „spraw świata”, Bazyl pozostaje tu w kręgu wartości najsilniej zakorzenionych w kulturze i tradycji greckiej.

¹⁰⁵ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 5, PG 31, 385A.

¹⁰⁶ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 5, PG 31, 385A.

¹⁰⁷ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 5, PG 31, 385AB.

¹⁰⁸ Plato, *Leges* 731a.

¹⁰⁹ Aristoteles, *Ethica Nicomachea* VIII 13, 1162b7-12. Zob. J. Sowa, *Między erosem i arete. Przyjaźń w etyce Platona i Arystotelesa*, Łódź 2009, s. 352-356.

¹¹⁰ Plutarchus Chaeronensis, *De fraterno amore* 16, 487b; Plutarchus Chaeronensis, *De profectibus in virtute* 14, 84b-e; Plutarchus Chaeronensis, *De capienda ex inimicis utilitate* 10, 92b-c.

¹¹¹ Plutarchus Chaeronensis, *De curiositate* 1, 515d; Plutarchus Chaeronensis, *De fraterno amore* 14, 485e; Plutarchus Chaeronensis, *De capienda ex inimicis utilitate* 10, 91f.

¹¹² Por. Epictetus, *Dissertationes* II 4-5; Epictetus, *Enchiridion* 19.

¹¹³ Aristoteles, *Ethica Nicomachea* X 7, 1177b 31-1178a, 8; 8, 1178a, 20-21. Zob. też: Sowa, *Między erosem i arete*, s. 274-285.

7. Podsumowanie

W homilii *O zawiści* Bazyle z Cezarei sięga do szerokich pokładów greckiej filozofii moralnej, czerpiąc przede wszystkim z myśli Platona, Arystotelesa i stoików. Ten filozoficzny synkretyzm, typowy dla epoki późnego cesarstwa, znalazł już wcześniej w literaturze greckiej wybitnego przedstawiciela w osobie Plutarcha z Cheronei, którego pisma poruszające temat zawiści (przede wszystkim rozprawka *O zawiści i nienawiści*) wywarły, jak można sądzić również na podstawie powyższej analizy, niewątpliwy wpływ na utwór Kapadoccyzka. W homilii zostają wykorzystane prawie wszystkie toposy obecne w greckim dyskursie poświęconym zawiści, które znajdujemy również u Plutarcha: (1) zawiść jest namiętnością najbardziej szkodliwą, chorobliwą i zgubną, wymagającą usunięcia z ludzkiej duszy, (2) zakłóca działanie rozumu, (3) jest pozbawiona uzasadnienia racjonalnego i moralnego, (4) szkodzi przede wszystkim odczuwającemu ją człowiekowi, a nie ludziom, wobec których jest skierowana, (5) przedmiotem zawiści są posiadane przez innych dobra, z których najważniejsza jest sława, (6) powstaje wśród ludzi sobie bliskich, podobnych i równych, (7) jest namiętnością „niewypowiadalną”, do której nikt nie chce się przyznać, (8) jest emocją specyficznie ludzką, (9) wygasa na skutek nieszczęść ludzi będących jej obiektem, zmieniając się w litość połączoną z radością z ich niepowodzenia, (10) zaognia się pod wpływem przysług wyświadczonych przez ludzi będących jej przedmiotem. W wykorzystaniu tych toposów przez Cezarejczyka widać jednak pewne różnice w stosunku do ujęć tradycyjnych. Przede wszystkim Bazyle nie jest zainteresowany opisanymi już przez Arystotelesa różnicami pomiędzy rodzajami emocji związanymi z szeroko pojętą rywalizacją i w swoim utworze wymiennie posługuje się słowami φθόνος, ζήλος i βασκανία oraz ich pochodnymi¹¹⁴. Podobnie nie wdaje się w subtelne rozróżnienia pomiędzy zawiścią a nienawiścią przedstawione przez Plutarcha, często świadomie łącząc zawiść z nienawiścią (μῖσος) i wrogością (ἔχθρα). Zabieg ten pozwala mu wprowadzić na przedstawienie zawiści w jeszcze gorszym świetle skupiającym złe cechy obu negatywnych emocji, ale prowadzi też do niekonsekwencji, do jakich należy przede wszystkim przedstawienie kwestii nieszkodliwości bądź szkodliwości zawiści dla ludzi będących jej przedmiotem. Podobnie stosunkowo niewiele uwagi poświęca Cezarejczyk szeroko omawianemu

¹¹⁴ Przykłady użycia tych słów u innych Ojców Kościoła, zob. G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, s.v. βασκανία (s. 293), ζήλος (591), φθόνος (1474).

przez jego poprzedników czynnikowi równości w zawiści i być może dlatego, w przeciwieństwie do Plutarcha¹¹⁵, nie daje ludziom górującym nad bliźnimi żadnych wskazówek, w jaki sposób swoim postępowaniem mogliby przyczynić się do tego, żeby nie stać się obiektami zawiści i zapobiec jej powstaniu w duszach swoich bliźnich. Znacznie mocniej i bardziej obrazowo podkreśla natomiast motyw zawiści jako choroby o dramatycznych skutkach dla duszy, a nawet ciała dotkniętego nią człowieka. Różnice te wynikają niewątpliwie zarówno z odmiennych warunków społecznych, jak i charakteru utworu skierowanego do szerokiego grona wiernych i mającego na celu nie tylko przekonanie słuchaczy, że zawiść jest uczuciem szkodliwym i nieracjonalnym, ale także, a raczej przede wszystkim, wzbudzenie w nich przerażenia i odrazy do „najbardziej zgubnej” broni diabła¹¹⁶. Ten czynnik awersji i lęku, połączony z częściowym przynajmniej przeniesieniem odpowiedzialności za działanie zawiści na „tego, który upadł” z jej powodu, jest niewątpliwie nowym, przyniesionym przez chrześcijaństwo elementem w tradycyjnej greckiej narracji. Również liczne odwołania biblijne mają niewątpliwie na celu, poprzez odwołanie się do autorytetu Pisma, jeszcze bardziej dobitne uświadomienie słuchaczom zagrożenia dla ich dusz ze strony zawiści/zazdrości (ostatecznie uznanej przez Grzegorza Wielkiego za jeden z siedmiu grzechów głównych). W swoich „terapeutycznych” radach dla wiernych Bazyli nie wychodzi natomiast poza dwa najbardziej podstawowe zalecenia greckiej filozofii moralnej – można dać upust swojej ambicji, dążąc do zwycięstwa i sławy za pomocą praktykowania cnoty lub też, o ile jest się do tego zdolnym, uwolnić się całkowicie od negatywnych emocji związanych z rywalizacją, wznosząc się za pomocą rozumu ponad sprawy ludzkie ku prawdom wiecznym.

St. Basil The Great as Successor and Continuator of Greek Philosophical Tradition in Homily *On Envy*

(summary)

The aim of this article is to present the role played by the Greek moral philosophy in Basil of Caesarea's homily *On envy*. The homily, which has been classified as one of the moral treatises, deals with the problem of the nature and the cure of envy, recognized by Greco-

¹¹⁵ Plutarchus Chaeronensis, *De laude ipsius* 11-13; Plutarchus Chaeronensis, *De fraterno amore* 12.

¹¹⁶ Na temat praktycznego celu homilii *O zawiści*, zob. Limberis, *The Eyes Infected by Evil*, s. 183-184.

Roman and early Christian thinkers alike as a particularly dangerous and destructive emotion both for the soul of the individual human being and the society as a whole. Episcopal writers appropriated much of the traditional language and conceptualization of invidious emotions but also adjusted them to their own purposes and added their own insights to longstanding interpretive traditions. Although Basil himself never named in the homily other sources than the Bible, a careful analysis of the text shows the strong influence of the Greek philosophical writers of the past, especially Plato, Aristotle, Stoics, and Plutarch of Chaeronea.

Keywords: Basil of Cesarea; Envy; Greek moral philosophy; ancient predication; moral teaching

Bazyli Wielki jako spadkobierca i kontynuator greckiej tradycji filozoficznej w homilii *O zawiści*

(streszczenie)

Celem artykułu jest przedstawienie roli, jaką w homilii Bazylego z Cezarei *O zawiści* odgrywa grecka tradycja filozofii moralnej. Homilia ta, zaliczana do rozpraw moralnych, analizuje naturę i przedstawia metody leczenia zawiści uważanej zarówno przez pisarzy grecko-rzymskich, jak i wczesnych autorów chrześcijańskich za emocję szczególnie niebezpieczną i szkodliwą zarówno dla duszy pojedynczego człowieka, jak i dla całego społeczeństwa. Pisarze kościelni przejęli wiele elementów z tradycyjnych koncepcji odnoszących się do zawiści i pokrewnych jej emocji, dostosowali je do swoich celów oraz dodali do długiej tradycji interpretacyjnej własne spostrzeżenia. Chociaż sam Bazyli nie wymienia w homilii źródeł innych niż Biblia, dokładna analiza tekstu ukazuje silny wpływ dawnych greckich pisarzy zajmujących się filozofią moralną, przede wszystkim Platona, Arystotelesa, stoików, a także Plutarcha z Cheronei.

Słowa kluczowe: Bazyli z Cezarei; zawiść; grecka filozofia moralna; homiletyka starożytna; nauczanie moralne

Bibliografia

Źródła

- Aristoteles, *De arte rhetorica*, w: *Aristotelis Opera*, t. 2, ed. O. Gigon, Berlin 1960, s. 1354-1419, tł. H. Podbielski, Arystoteles, *Retoryka*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001, s. 302-478.
- Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, w: *Aristotelis Opera*, t. 2, ed. O. Gigon, Berlin 1960, s. 1094-1180, tł. D. Gromska, Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, s. 77-300.

- Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, w: Gellius, *Attic Nights*, t. 1, tł. J.C. Rolfe, Loeb Classical Library 195, Cambridge 1927.
- Basilus Caesariensis, *Homilia de invidia*, PG 31, 372-385, tł. T. Sinko, Św. Bazyli Wielki, *Homilia o zazdrości*, w: Św. Bazyli Wielki, *Wybór homilij i kazań*, Kraków 1947, s. 120-129.
- Epictetus, *Enchiridion*, w: Epictetus, *Encheiridion*, ed. G.J. Boter, Berlin 1927.
- Epictetus, *Dissertationes*, w: *Epicteti dissertationes ab Arriano digestae*, ed. H. Schenkl, Leipzig 1916.
- Plato, *Gorgias*, w: Plato, t. 3: *Lysis. Symposium. Gorgias*, tł. W.R.M. Lamb, Loeb Classical Library 166, Cambridge 1927, s. 258-533.
- Plato, *Leges*, w: Plato, t. 10-11: *Laws*, tł. R.G. Bury, Loeb Classical Library 187, 192, Cambridge 1926.
- Plato, *Philebus*, w: Plato, t. 8: *Statesman. Philebus. Ion*, tł. H.N. Fowler – W.R.M. Lamb, Loeb Classical Library 164, Cambridge 1925, s. 197-399.
- Plato, *Respublica*, w: Plato, t. 5-6: *Republic*, tł. Ch. Emlyn-Jones, Loeb Classical Library 237, 276, Cambridge 2013.
- Plato, *Sophista*, w: Plato, t. 7: *Theaetetus. Sophist*, tł. H.N. Fowler, Loeb Classical Library 123, Cambridge 1921, s. 259-459.
- Plato, *Timaeus*, w: Plato, t. 9: *Timaeus. Critias. Cleitophon. Menexenus. Epistles*, tł. R.G. Bury, Loeb Classical Library 234, Cambridge 1929, s. 1-253.
- Plutarchus Chaeronensis, *De capienda ex inimicis utilitate*, w: Plutarch, *Moralia*, t. 2, tł. F.C. Babbitt, Loeb Classical Library 222, Cambridge 1928, s. 4-40, tł. Plutarch, *Jaki pożytek mogą nam przynieść wrogowie*, „Meander” 30 (1997) s. 247-257.
- Plutarchus Chaeronensis, *De cohibenda ira*, w: *Plutarchi Moralia*, t. 3, ed. M. Pohlenz, Leipzig 1929, s. 157-186, tł. Z. Abramowiczówna, Plutarch, *O powściągnięciu gniewu*, w: Plutarch z Cheronei, *Moralia. Wybór pism filozoficznych i moralnych*, Wrocław 2005, s. 270-303.
- Plutarchus Chaeronensis, *De curiositate*, w: *Plutarchi Moralia*, t. 3, ed. M. Pohlenz, Leipzig 1929, s. 311-332, tł. Z. Abramowiczówna, Plutarch, *O wścibstwie*, w: Plutarch, *Moralia (Wybór)*, Warszawa 1977, s. 191-212.
- Plutarchus Chaeronensis, *De fraterno amore*, w: *Plutarchi Moralia*, t. 3, ed. M. Pohlenz, Leipzig 1929, s. 221-254, tł. Z. Abramowiczówna, Plutarch, *O miłości braterskiej*, w: Plutarch, *Moralia (Wybór)*, Warszawa 1977, s. 249-287.
- Plutarchus Chaeronensis, *De invidia et odio*, w: *Plutarchi Moralia*, t. 3, ed. M. Pohlenz, Leipzig 1929, s. 365-371, tł. Z. Abramowiczówna, Plutarch, *O zawiści i nienawiści*, w: Plutarch, *Moralia (Wybór)*, Warszawa 1977, s. 151-158.
- Plutarchus Chaeronensis, *De laude ipsius*, w: *Plutarchi Moralia*, t. 3, ed. M. Pohlenz, Leipzig 1929, s. 371-393, tł. Z. Abramowiczówna, Plutarch, *Jak można chwalić siebie samego nie budząc niechęci*, w: Plutarch, *Moralia (Wybór)*, Warszawa 1977, s. 68-91.

- Plutarchus Chaeronensis, *De recta ratione audiendi*, w: Plutarch, *Moralia*, t. 1, tł. F.C. Babbitt, Loeb Classical Library 197, Cambridge 1927, s. 204-258.
- Plutarchus Chaeronensis, *De vitioso pudore*, w: *Plutarchi Moralia*, t. 3, ed. M. Pohlenz, Leipzig 1929, s. 346-365, tł. Z. Abramowiczówna, Plutarch, *O fałszywym wstydzie*, w: Plutarch, *Moralia (Wybór)*, Warszawa 1977, s. 129-150.
- Plutarchus Chaeronensis, *Quaestiones convivales*, w: *Plutarchi Moralia*, t. 4, ed. C. Hubert, Leipzig 1938.
- Plutarchus Chaeronensis, *Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus*, w: Plutarch, *Moralia*, t. 1, tł. F.C. Babbitt, Loeb Classical Library 197, Cambridge 1927, s. 400-456, tł. Z. Abramowiczówna, Plutarch, *Jak można stwierdzić własny postęp w nocy*, w: Plutarch, *Moralia (Wybór)*, Warszawa 1977, s. 41-67.

Opracowania

- Avdokhin A., *Plutarch and Early Christian Theologians*, w: *Brill's Companion to the Reception of Plutarch*, red. S. Xenophonos – K. Oikonomopoulou, Leiden 2019, s. 103-118.
- Ben-Ze'ev A., *Aristotle on Emotions toward the Fortune of Others*, w: *Envy, Spite and Jealousy*, red. D. Konstan – N.K. Rutter, Edinburgh 2003, s. 99-121.
- Ben-Ze'ev A., *Envy and Inequality*, „The Journal of Philosophy” 89 (1992) s. 551-581.
- Beneker J., *Plutarch and Saint Basil as Readers of Greek Literature*, „Syllecta Classica” 22 (2011) s. 95-111.
- Blowers P.M., *Envy's Narrative Scripts: Cyprian, Basil and the Monastic Sages on the Anatomy and Cure of the Invidious Emotions*, „Modern Theology” 25 (2009) s. 21-43.
- Brisson L., *The notion of phthonos in Plato*, w: *Emotions in Plato*, red. L. Candiotta – O. Renaut, Leiden 2020, s. 201-219.
- Burns A., *Diatribes and Plutarch's practical ethics*, Iowa City 2015, w: <http://ir.uiowa.edu/etd/1832> (dostęp: 31.05.2022).
- Dillon J., *Plutarch and Platonism*, w: *A Companion to Plutarch*, red. M. Beck, Chichester 2014, s. 61-72.
- Foster G.M., *The Anatomy of Envy: A Study of Symbolic Behavior*, „Current Anthropology” 13 (1972) s. 165-202.
- Fussi A., *Schadenfreude, envy and jealousy in Plato's Philebus and Phaedrus*, „Philosophical Inquiries” 5 (2017) s. 73-89.
- Gill Ch., *Is Rivalry a Virtue or a Vice?*, w: *Envy, Spite and Jealousy*, red. D. Konstan – N.K. Rutter, Edinburgh 2003, s. 29-52.
- Hoof L. van, *Plutarch's Practical Ethics: The Social Dynamis of Philosophy*, Oxford 2010.
- Hoof L. van, *Practical Ethics*, w: *A Companion to Plutarch*, red. M. Beck, Chichester 2014, s. 135-148.
- Konstan D., *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto 2006.

- Limberis V., *The Eyes Infected by Evil: Basil's of Cesarea Homily „On Envy”*, „The Harvard Theological Review” 84 (1991) s. 163-184.
- Osek E., *Grzech jako choroba duszy w homilii Św. Bazylego Wielkiego „O tym, że Bóg nie jest sprawcą zła”*, „Vox Patrum” 49 (2006) s. 495-510.
- Paczkowski M.C., *Anatomia gniewu według Bazylego Wielkiego*, „Verbum Vitae” 34 (2018) s. 291-313.
- Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature*, red. H.D. Betz, Studia ad corpus hellenisticum Novi Testamenti 3, Leiden 1975.
- Protasi S., *The Philosophy of Envy*, Cambridge 2021.
- Nicene and Post-Nicene Fathers*, t. 2/8: *Basil: Letters and Selected Works*, ed. P. Schaff, Grand Rapids 2010.
- Shear Th.L., *The Influence of Plato on Saint Basil*, Baltimore 1906.
- Sowa J., *Między erosem i arete. Przyjaźń w etyce Platona i Arystotelesa*, Łódź 2009.
- Spatharas D., *Plutarch's De invidia et odio and Aristotle's Rhetoric*, w: *Plutarch's Writings: Transmission, Translation, Reception, Commentary, Proceedings of the IX International Conference of the International Plutarch Society Ravello – Auditorium Oscar Niemeyer, September 29 – October 1, 2011*, red. G. Pace – P.V. Cacciatore, Napoli 2013, s. 411-422.
- Walcot P., *Envy and the Greeks. A Study of Human Behaviour*, Warminster 1978.

Ks. Marek Gilski, ks. Marcin Wysocki¹

Ortodoksja jako droga twórczego rozwoju dziecka w *Panarionie* Epifaniusza z Salaminy

W ostatnich dwóch dekadach wyraźnie wzrosło zainteresowanie problematyką dziecka. Sporo publikacji dotyczyło okresu starożytności. Chodzi o literaturę poświęconą zarówno kulturze pogańskiej (egipskiej, greckiej, rzymskiej)², jak i chrześcijańskiej³. Publikacje poświęcone chrześcijańskiej starożytności koncentrowały się nie tylko na ukazaniu perspektywy wczesnochrześcijańskiej, lecz obejmowały także okres późnoantyczny⁴.

¹ Ks. dr hab. Marek Gilski, adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Polska; e-mail: marek.gilski@upjp2.edu.pl; ORCID: 0000-0003-4588-2038. Ks. dr hab. Marcin Wysocki, prof. KUL, profesor uczelni w Katedrze Patrologii Greckiej i Łacińskiej w Sekcji Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Polska; e-mail: marcin.wysocki@kul.lublin.pl; ORCID: 0000-0001-5448-5566.

² Najbardziej aktualne badania w tej kwestii: *Children in Antiquity. Perspectives and Experiences of Childhood in the Ancient Mediterranean*, red. L.A. Beaumont – M. Dillon – N. Harrington, London – New York 2021.

³ Kluczowa pozycja na ten temat: C.B. Horn – J.W. Martens, 'Let the Little Children Come to Me'. *Childhood and Children in Early Christianity*, Washington 2009.

⁴ Najszerzej tę problematykę traktują: *Byzantine; Children and Childhood in Byzantium Becoming*, red. A. Papaconstantinou – A.-M. Talbot, Washington 2009; *Children in the Late Ancient Christianity*, red. C.B. Horn – R.B. Phenix, Tübingen 2009; *The Dark Side of Childhood in Late Antiquity and the Middle Ages*, red. K. Mustakallio – Ch. Laes, Oxford 2011; *Children and Everyday Life in the Roman and Late Antique World*, red. Ch. Laes – V. Vuolanto, London – New York 2019; C.T. Schroeder, *Children and Family in Late Antique Egyptian Monasticism*, Cambridge 2020, ale także prace poświęcone poszczególnym autorom starożytnym np. M. Wysocki, *To be a father is it only "looking after possessions and sons"* (cfr. *Epist.* 39,2)? *Paulinus of Nola's view on the figure and the role of the father*, w: *La figura e il ruolo del padre nell'antichità classica e cristiana*, red. C. Cheung – P. Mbote Mbote, Flumina ex Fontibus 22, Roma 2021, s. 293-304;

Nie znajdziemy w tych pozycjach żadnego odwołania do katalogów herezji. To wydaje się być jedną z luk w badaniach naukowych. Nie udało się bowiem znaleźć publikacji, która podjęłaby zagadnienie dziecka w katalogach herezji. A problem wydaje się interesujący. Chodzi o odpowiedź na następujące pytania: czy kwestie dziecka zajmowały jakieś miejsce w tych katalogach? czy w doktrynie jakichś herezji pojawia się tematyka związana z dzieckiem? czy założyciele herezji pozostawali w jakichś relacjach z dziećmi? czy sami w dzieciństwie mieli jakieś wyjątkowe przeżycia, które wpłynęły na ich życie? Na te pytania będzie starał się odpowiedzieć niniejszy artykuł. Ponieważ jednak takie zagadnienie przekraczałoby ramy jednej publikacji, dlatego też dojdzie do pewnego zawężenia tematu. Zbadamy tylko jeden katalog herezji. Jednak nie jeden z wielu, lecz najdłuższy starożytny katalog herezji, a mianowicie *Panarion* Epifaniusza z Salaminy. Chodzi o dzieło napisane w języku greckim w latach 374-377 przez biskupa Salaminy.

W opracowaniach poświęconych Epifaniuszowi z Salaminy nie udało się znaleźć publikacji, który by to zagadnienie podejmowała. Najbardziej znani badacze myśli cypryjskiego biskupa bardzo rzadko nawiązują do kwestii związanych z dzieckiem i dzieciństwem. Można wskazać jedynie prace przyczynkarskie⁵, w których w nielicznych miejscach, przy okazji omawiania innej problematyki, pojawiają się te kwestie. Zagadnienie wydaje się interesujące i w ogóle nieprzebadane. A przecież w *Panarionie* znajduje się wiele odniesień do dzieci, na co wskazuje zróżnicowana terminologia. Epifaniusz posługuje się bowiem następującymi greckimi pojęciami: *brefos*, *gone*, *theladzon*, *meirakion*, *nepios*, *nepiotes*, *paidarion*, *pais*, *paidion*, *teknon*, *teknogonia*, *teknopoiia*, *thygater*, *hyios*, *hypotitthios*. Już to dowodzi, że tematyka dziecka zajmuje w dziele Epifaniusza sporo miejsca. Źródłem dla naszych analiz będzie krytyczne wydanie dzieła *Panarion* autorstwa Karla Holla⁶.

M. Wysocki, *Can Children be Mature in the Faith? A Study of the Works of St. Ambrose*, w: *Il bambino nelle fonti cristiane*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 154, red. M. Ghilardi, Roma – Lugano 2019, s. 295-303.

⁵ Por. np. S. Benko, *The Libertine Gnostic Sect of the Phibionites According to Epiphanius*, *VigCh* 21 (1967) s. 103-119; M. Gilski, *Epifaniusza z Salaminy krytyka antyprokreacyjnej postawy borborytów*, „Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne” 15 (2014) s. 97-104; A.S. Jacobs, *Epiphanius of Cyprus. A Cultural Biography of Late Antiquity*, California 2016, s. 15, 123; T. Scott Manor, *Epiphanius' Alogi and the Johannine Controversy. Reassessment of Early Ecclesial Opposition to the Johannine Corpus*, Leiden – Boston 2016, s. 150, 174, 214.

⁶ K. Holl, *Epiphanius, Ancoratus und Panarion haer. 1-33*, z. 1, GCS 25, Leipzig 1915; K. Holl, *Epiphanius, Ancoratus und Panarion haer. 34-64*, z. 2, GCS 31, Leipzig

Na wstępie warto uczynić trzy uwagi o charakterze ogólnym. Jedna dotyczy trudności związanych z precyzyjnym określeniem pojęcia „dziecko”. W starożytności autonomia greckich miast sprawiała, że określały one różny wiek osób uprawnionych do małżeństwa. Tak więc współczesny niepełnoletni mógł być na tyle dorosły, żeby zawrzeć małżeństwo. Dotyczy to zwłaszcza kobiet, które w wielu regionach wychodziły za mąż w bardzo młodym wieku⁷. Tak więc najprawdopodobniej za dziecko należałoby uznać osobę poniżej dwunastego albo czternastego roku życia⁸.

Druga kwestia wiąże się z terminologią. Nie zawsze greckie czy łacińskie terminy pozwalają precyzyjnie określić, czy rzeczywiście mamy do czynienia z dzieckiem. Bardzo rzadko bowiem w starożytnych źródłach znajdują się informacje na temat wieku dziecka⁹.

Trzecia uwaga dotyczy historycznej wiarygodności informacji zawartych w *Panarionie*. Biorąc pod uwagę założenia, które przyświecały Epifaniuszowi przy pisaniu tego dzieła (chodzi o ochronę czytelników przed wejściem w orbitę działania sekt oraz o pomoc tym, którzy wpadli w ich sidła), trzeba liczyć się z faktem, że niektóre informacje, niepotwierdzone w innych źródłach, mogą mieć charakter retorycznego zabiegu mającego na celu zdyskredytowanie jakiejś sekty¹⁰. Niemniej jednak – i to może być z kolei ważny argument za wiarygodnością szczegółów obecnych na kartach *Panarionu* – biskup Salaminy rzadko wspomina o dzieciństwie here-

1922; K. Holl, Epiphanius, *Ancoratus und Panarion haer. 65-80. De fide*, z. 3, GCS 37, Leipzig 1933.

⁷ Por. M. Gilski – M. Cholewa, *Problematyka ochrony dziecka w literaturze wczesnochrześcijańskiej*, w: *Wykorzystanie seksualne osób małoletnich. Ujęcie interdyscyplinarne*, cz. 2, red. M. Cholewa – P. Studnicki, Kraków 2021, s. 37-38.

⁸ Por. G. Prinzing, *Observation on the Legal Status of Children and the Stages of Childhood in Byzantium*, w: *Becoming Byzantine; Children and Childhood in Byzantium*, red. A. Papaconstantinou – A.-M. Talbot, Washington 2009, s. 15-34; Ch. Laes, *Children in the Roman Empire. Outsiders Within*, Cambridge 2011, s. 262-268; L.A. Beaumont, *Defining Childhood and Youth. A Regional Approach to Archaic and Classical Greece: the case of Athens and Sparta*, w: *Children in Antiquity. Perspectives and Experiences of Childhood in the Ancient Mediterranean*, red. L.A. Beaumont – M. Dillon – N. Harrington, London – New York 2021, s. 60-77; Ch. Laes – J. Strubbe, *Youth in the Roman Empire. The Young and Restless Years?*, Cambridge 2017, s. 23-30.

⁹ Por. Laes, *Children in the Roman Empire. Outsiders Within*, s. 263.

¹⁰ Bardzo krytycznie o wiarygodności Epifaniusza pisze: Scott Manor, *Epiphanius' Alogi and the Johannine Controversy. Reassessment of Early Ecclesial Opposition to the Johannine Corpus*, s. 123-128. Por. Y.R. Kim, *Reading the „Panarion” as collective biography. The heresiarch as unholy man*, VigCh 64 (2010) s. 382-413.

zjarchów. Niejednokrotnie, jak to się dzieje np. w przypadku Walentyna, zastrzega się, że nie ma informacji na ten temat¹¹. Tak więc, chociaż nie wszystkie informacje podane przez Epifaniasza można zweryfikować, to jednak z jego katalogu wyłania się obraz ortodoksji jako drogi twórczego rozwoju dziecka.

Artykuł składa się z trzech części. Pierwsza koncentruje się na ukazaniu znaczenia dzieciństwa jako ważnego etapu rozwoju. Druga przedstawia antyprokreacyjne, antynatalistyczne i antydziecięce postawy zwolenników niektórych sekt. Trzecia zaś podejmuje zagadnienie dzieciństwa Zbawiciela.

1. Znaczenie dzieciństwa

Biskup Salaminy w swojej prezentacji herezjarchów koncentruje się bardziej na ich korzeniach ideowych aniżeli na precyzyjnym opisie szczegółów z dzieciństwa¹². Może nawet budzić pewne zaskoczenie fakt, że podane przez autora *Panarionu* informacje o rodzinie, z której wywodzi się późniejszy herezjarcha, są najczęściej pozytywne. Ojciec Marcjona jest pobożnym biskupem¹³, brak jest natomiast informacji o matce. Także sami twórcy sekt w młodości wykazywali się często postawą wierności nauczaniu Kościoła, próbując nawet podejmować bardzo ambitne duchowe postanowienia (diakon Mikołaj, Marcjon)¹⁴. To dopiero duchowe porażki, niezdolność do realizowania idealnego modelu życia prowadziły do załamania i odwrócenia od Kościoła. Przemiana w złym kierunku dokonywała się – zgodnie z informacjami biskupa Salaminy – zazwyczaj w młodym wieku, ale nie w dzieciństwie. Czy zatem dzieciństwo jest ważnym etapem rozwoju człowieka? Na wstępie warto odnotować, że autor *Panarionu* posługuje się terminem „dziecko” w różnych sensach. Wspomina o dziecinn-

¹¹ Por. Epiphanius, *Panarion* 31, 2, 2.

¹² Jednym z nielicznych wyjątków są informacje na temat Epifanesa, który był synem Karpokratesa. Zmarł w wieku siedemnastu lat, co autor *Panarionu* interpretuje jako przejaw usuwania przez Boga nikczemników. Wcześniej jednak – Epifaniasz nie podaje daty tego wydarzenia – odszedł z sekty swojego ojca i przyłączył się do Sekundusa. Por. Epiphanius, *Panarion* 32, 3, 1-4. Trudno zinterpretować informację na temat ebionitów, którzy zmuszają ludzi młodych (*neous*) do zawierania małżeństwa wbrew wiekowi, a zatem prawdopodobnie przed okresem dojrzewania. Por. Epiphanius, *Panarion* 30, 18, 2.

¹³ Por. Epiphanius, *Panarion* 42, 1, 5.

¹⁴ Por. Epiphanius, *Panarion* 25, 1, 1-4; 42, 1, 4.

stwie zarówno jako etapie rozwoju każdego człowieka, jak i całej ludzkości. Dziecko to także synonim ucznia, niezależnie od wieku.

Epifaniusz z Salaminy postrzega historię zbawienia w kontekście pedagogicznym. Nie tylko teksty Starego Testamentu, ale i zawarte w Nowym Testamencie słowa Jezusa czy św. Pawła należy w jego przekonaniu czytać w tym kluczu. W ten sposób autor *Panarionu* wyjaśnia zarówno starotestamentalną zasadę „oko za oko” (Wj 21,25), jak i zapowiedzi Jezusa, podkreślającego, że pewne Jego słowa zostaną zrozumiane dopiero w przyszłości (J 13,7; 2,22). Chrystus niejednokrotnie rozmawiał z uczniami tak jak z małymi dziećmi. W oparciu o listy Pawłowe (np. 1Kor 3,2), biskup Salaminy stwierdza z kolei, że pewne zasady są formułowane inaczej dla młodych – chociaż pozostają te same, to jednak zmieniają formę – a inaczej dla dorosłych¹⁵.

Kanwą dla refleksji autora *Panarionu* jest herezja ptolemaitów głosząca niedoskonałość Prawa Starego Testamentu i na tej podstawie podważająca jego pochodzenie od doskonałego Boga¹⁶. Broniąc jedności Starego i Nowego Testamentu i podkreślając pedagogiczny charakter Objawienia Bożego, Epifaniusz pisze:

Ojciec, który chce wychować dzieci (*tekna*), stosuje w wychowaniu metody odpowiednie do każdego wieku. I nie w ten sam sposób wychowuje małe dziecko (*mikron brefos*) co chłopca, ani chłopca (*meirakion*) nie tak samo jak młodzieniaszka (*neanisko*), ani młodzieńca (*neanian*) nie tak samo jak dorosłego mężczyznę. Lecz niemowlę (*hypotithios*) wychowuje za pomocą palca, większe dziecko (*paidio de meidzoni*) uderzeniem ręki, chłopca (*mairakio*) batem, młodzieniaszka (*neanisko*) kijem. Za poważniejsze zaś przewinienia Prawo karze mężczyznę mieczem. Tak samo i Pan konsekwentnie ustanawiał prawa dostosowane do każdego pokolenia. Tych uczył rozumu strachem, rozmawiając z nimi jak z małymi dziećmi (*paidiois mikrois*) i jak z tymi, którzy nie znają mocy Ducha Świętego, podczas gdy ludzi dorosłych uznał za godnych pełnych misterii¹⁷.

Biskup Salaminy widzi zatem rozwój Objawienia, a jego etapy porównuje do etapów rozwoju człowieka. Zasada pedagogii polega zatem na dostosowaniu (*ta armodzonta*) treści i sposobu przekazu do poziomu odbiorcy. Dlatego autor *Panarionu* podkreśla, że znaczenie słów Boga

¹⁵ Por. Epiphanius, *Panarion* 33, 11, 4-6.

¹⁶ Por. Epiphanius, *Panarion* 33, 3, 3-4.

¹⁷ Epiphanius, *Panarion* 33, 11, 1-3 (tł. MG).

odsłania się stopniowo wraz z upływem czasu, a Bóg postępuje z ludźmi jak z małymi dziećmi (*hosper paidiois mikrois*), mając na uwadze ich słabość¹⁸. Epifaniusz rozumie wychowanie głównie w perspektywie kary i na tej kanwie prezentuje pedagogię strachu jako właściwą metodę działania Boga względem ludzi nieznających mocy Ducha Świętego i zachowujących się na poziomie małych dzieci.

Tak jak kiedyś Prawo było pedagogiem dla dzieci, tak dziś – zauważa biskup Salaminy przy referowaniu poglądów manichejczyków – ludzie dojrzały są formowani przez nauczyciela, którym jest Chrystus. Choć ktoś ma nauczyciela, to jednak nie traktuje pedagoga jako swojego wroga. Pedagog odegrał bowiem znaczącą rolę na etapie dzieciństwa (*nepiotes*)¹⁹.

Dziecko jest niejednokrotnie na kartach *Panarionu* rozumiane jako synonim niedojrzałości. Dlatego zwolenników katafrygów Epifaniusz określa mianem dzieci (*nepioi*) oszukanych przez węża. Perspektywa czasu – od zaistnienia sekty aż do czasu pisania katalogu herezji – pozwala mu sformułować wniosek, że należący do sekty marnie skończyli, ponieważ porzucili prawdę²⁰.

Przytoczona przez Epifaniusza, przy okazji referowania poglądów ebionitów, historia nawrócenia i potajemnego chrztu patriarchy Ellele zawiera wzmiankę na temat jego syna, który w bardzo młodym wieku (*komide neon*) został oddany pod opiekę ortodoksyjnym chrześcijanom (jeden z nich był biskupem). Był wtedy jeszcze dzieckiem i zachowywał się dziecinnie (*paida onta nepiadzein*). Jako młodzieniec wpadł jednak w złe towarzystwo, co zaowocowało wejściem w praktyki magiczne i rozpustą. Wpływ rówieśników był tak silny, że napomnienia chrześcijańskich opiekunów nie przynosiły żadnego efektu. Dopiero spotkanie z mocno wierzącą chrześcijanką, której nie udało mu się uwieść i wobec której praktyki magiczne okazały się bezskuteczne, późniejsza przyjaźń z biskupem i lektura Ewangelii doprowadziły go do wiary²¹.

W *Panarionie* znajdują się także nawiązania do tematyki dziecka oparte o teksty św. Metodego z Olimpu. Są to ogólne refleksje – cytowane przez Epifaniusza przy okazji krytyki orygenistów – poświęcone ludzkiej tożsamości. Choć ludzkie ciało podlega pewnym zmianom, to jednak pozostaje tym samym ciałem, a bliźny z dzieciństwa (*ek paidon*) utrzy-

¹⁸ Ta kwestia jest podejmowana przy okazji omawiania manicheizmu. Por. Epiphanius, *Panarion* 66, 71, 5-6.

¹⁹ Por. Epiphanius, *Panarion* 66, 75, 7.

²⁰ Por. Epiphanius, *Panarion* 48, 2, 7-9.

²¹ Por. Epiphanius, *Panarion* 30, 4, 1-30, 11, 7.

mują się do końca życia²². W tym kontekście pojawiają się w *Panarionie* również refleksje nad pozytywnym charakterem śmierci. Chodzi o śmierć cielesną, a nie duchową, będącą skutkiem grzechu. Śmierć pełni taką samą funkcję jak kary cielesne wymierzane dzieciom przez nauczycieli. W tym sensie jest ona dobra, ponieważ służy dobremu celowi. I tak jak nauczyciel nie jest przyczyną tego, że karcone przez niego dzieci odczuwają ból, tak samo Bóg nie jest przyczyną śmierci²³.

Nie tylko Epifaniusz z Salaminy, ale i niektórzy przedstawiciele herezji postrzegają historię świata i losy poszczególnych ludzi w perspektywie boskiej pedagogii. W tym kontekście można mówić o dzieciństwie zarówno całej ludzkości, jak i poszczególnych ludzi. Jest ono etapem na drodze ku dojrzałości. Jest to etap, którego nie da się pominąć i od którego nie można się odciąć, tak jak nie można odciąć chrześcijaństwa od jego starotestamentalnych korzeni. Podejmowane przez niektórych herezjarchów próby deprecjonowania Prawa Starego Przymierza oznaczałyby odcięcie się od okresu dzieciństwa i w gruncie rzeczy uderzałyby w tożsamość chrześcijaństwa.

Zarówno herezjarchowie, jak i sam Epifaniusz posługują się terminem „dziecko” w znaczeniu ucznia. Autor *Panarionu* określa chrześcijan mianem „dzieci Chrystusa” (*Christou paides*)²⁴, „dzieci prawdy” (*hyioi tes aletheias*)²⁵ i „dzieci Kościoła” (*hyioi tes ekklesias, tes ekklesias tekna*)²⁶. Wspomina również o adopcji (*hyiothesia*), której podstawą jest wiara²⁷, a nauczycielem dzieci prawdy jest według niego Duch Święty²⁸.

Cytując wypowiedzi Jezusa, który nazywał faryzeuszów dziećmi (*hyioi*) diabła (J 8,44), biskup Salaminy wyjaśnia, że termin „dziecko” należy rozumieć w sensie naśladowania, a nie pochodzenia. Ludzie nie zostali stworzeni ani zrodzeni przez złego ducha, ale przez Boga. Jednak sposób zachowania ukazuje, czyimi dziećmi tak naprawdę są. Dlatego prezentując herezję archontyków, Epifaniusz wyjaśnia, że Kain został „nazwany synem diabła nie dlatego, że Ewa poczęła, a następnie urodziła Kaina i Abła

²² Por. Epiphanius, *Panarion* 64, 14, 4. Na temat refleksji Orygenes nad przecho-
dzeniem ciała dziecka w ciało dorosłego człowieka: Epiphanius, *Panarion* 64, 40, 4.

²³ Por. Epiphanius, *Panarion* 64, 30, 1-3.

²⁴ Epiphanius, *Panarion* 38, 8, 7.

²⁵ Epiphanius, *Panarion* 57, 4, 6; 64, 10, 1; 69, 33, 4; 76, 54, 12.

²⁶ Epiphanius, *Panarion* 57, 4, 6; 59, 13, 1; 77, 34, 5; 80, 6, 5.

²⁷ Por. Epiphanius, *Panarion* 74, 10, 5.

²⁸ Por. Epiphanius, *Panarion* 76, 22, 6. O synach prawdy wspomina jeszcze w: Epi-
phanus, *Panarion* 76, 28, 4; 76, 51, 4.

z nasienia diabła, jak twierdzą tamci, na drodze współżycia małżeńskiego i połączenia ciał, ale dlatego, że postępował podobnie jak diabeł i naśladował jego przewrotność”²⁹.

Dlatego niejednokrotnie na kartach *Panarionu* znajdziemy zwroty herezjarchów do swoich zwolenników określające ich mianem „dzieci” (*tekna*). Tak zwraca się do swoich uczniów Elkasaj³⁰. Epifaniusz krytykuje anomejczyków za to, że zboczyli z drogi prawdy i stali się niepodobni do dzieci Kościoła Bożego³¹. W swej krytyce odwołuje się do nazwy herezji, która nawiązuje do braku podobieństwa. Zejście z drogi prawdy oznacza więc utratę podobieństwa do tych, którzy na tej drodze pozostali.

Tak więc kategoria naśladowania (*mimesis*) jest dla Epifaniasza podstawą pozwalającą mówić o dziecięctwie. Tak rozumiane dziecięctwo można utracić przez niewłaściwe zachowania niebędące naśladowaniem rodzica. Biskup Salaminy nie tylko dostrzega znaczenie okresu dzieciństwa w życiu poszczególnych ludzi i całej ludzkości, ale zwraca uwagę na fakt, że tak naprawdę dzieckiem w pewnym sensie pozostaje się na zawsze. Jest się dzieckiem tego, kogo się naśladowuje, do kogo się jest podobnym.

2. Herezja jako synonim postawy przeciwko dziecku

Chociaż trudno w *Panarionie* znaleźć wzmianki na temat dzieciństwa herezjarchów, to jednak postawy wobec dzieci pojawiają się przy prezentowaniu wielu sekt. Chodzi zarówno o zachowania antyprokreacyjne, aborcyjne, jak i zadawanie cierpienia małym dzieciom. Źródła tych zachowań Epifaniusz dostrzega zarówno w tekstach Ewangelii poświęconych demonom, jak i w mitologii greckiej. Perykopa o wyrzuceniu legionu złych duchów z opętanego, a zwłaszcza ich prośba do Jezusa, aby nie musiały iść do otchłani (Łk 8,31), stała się dla biskupa Salaminy podstawą do określenia złych duchów mianem „dzieci ciemności i otchłani” (*abyssou kai skotous tekna*)³². Epifaniusz nie wyjaśnia bliżej sensu tego określenia.

²⁹ Epiphanius, *Panarion* 40, 6, 9 (tł. MG). Epifaniusz kpi z owoców działania „dzieci gnozy” (*tekna tes gnoseos*). Por. Epiphanius, *Panarion* 34, 3, 10.

³⁰ Epiphanius, *Panarion* 19, 3, 7.

³¹ Por. Epiphanius, *Panarion* 76, 10, 2.

³² Por. Epiphanius, *Panarion* 74, 9, 2.

Mit o Zeusie jedzącym swoje dziecko (*gone*)³³, przywołany przy okazji prezentowania sekty borborytów³⁴, posłużył biskupowi Salaminy do wyjaśnienia zachowań przedstawicieli tej sekty. Naśladują bowiem greckiego boga, tak jak on zjadając dzieci. W sekcie, którą cechowały opisane szczegółowo przez Epifaniusza zachowania bezwstydne, obsceniczne i perwersyjne³⁵, koncentrowano się na przyjemnościach, unikając jednocześnie potomstwa (*teknopoiesai*)³⁶. Gdy jednak jakaś kobieta zaszła w ciążę, zmuszano ją do aborcji, a następnie z płodu przyrządzano posiłek, w którym musieli uczestniczyć wszyscy zwolennicy sekty³⁷. W ten sposób starano się zniechęcić kolejne osoby do posiadania dzieci.

Dominującym elementem teologicznego myślenia borborytów była idea zbierania. Chodziło o to, aby nic z ludzkiego organizmu nie uległo rozproszeniu. Dlatego też spożywali nasienie i pili krew menstruacyjną. Byli bowiem przekonani, że dusza znajduje się w nasieniu i we krwi. Utratą części siebie w ich rozumieniu byłoby spłodzenie dziecka. Toteż robili wszystko, aby do tego nie dopuścić. Utrata części siebie uniemożliwiałaby bowiem dostanie się do nieba³⁸. Tak więc posiadanie dzieci miałyby wpływ na zbawienie rodziców.

Biskup Salaminy wspomina również o praktykach nakłuwania skóry dzieci w celu pobierania od nich krwi. Nie jest to wyraz agresji wobec

³³ Por. Epiphanius, *Panarion* 26, 16, 8.

³⁴ Szczegółowe omówienie sekty: S. Benko, *The Libertine Gnostic Sect of the Phibionites According to Epiphanius*, VigCh 21 (1967) s. 103-119; M. Gilski, *Epifaniusza z Salaminy krytyka antyprokreacyjnej postawy borborytów*, „Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne” 15 (2014) s. 97-104.

³⁵ Epifaniusz zapewnia, że sam osobiście zetknął się z przedstawicielami tej sekty. Był nawet nagabywany przez kobiety do niej należące, aby został jej członkiem. Jak sam zaznacza, z trudem oparł się ich namowom. Zaczął badać doktrynę borborytów i odkrył, że sekta była ukryta w łonie Kościoła. Doniósł o tym biskupom, w wyniku czego wypędzono ich z miasta. Por. Epiphanius, *Panarion* 26, 17, 4-9.

³⁶ Por. Epiphanius, *Panarion* 26, 5, 2.

³⁷ Epiphanius, *Panarion* 26, 5, 4-6: „[...] i gdyby kobieta poczęła w swoim łonie, posłuchaj tej bardzo strasznej rzeczy, której oni się dopuszczają. Gdy tylko jest to możliwe, wyciągają embrion, biorą to poronione dziecko i w jakimś mózdzierzu uderzają w nie tłuczkiem. Następnie mieszają z miodem oraz pieprzem, a także z jakimiś innymi aromatycznymi korzeniami i przyprawami, aby nie zebrało im się na wymioty, i wszyscy z tego [stada] świń i psów * uczestnicy uczyty częstują się następnie tym poćwiartowanym dzieckiem. I natychmiast po dokonaniu ludożerstwa, zwracają się jeszcze do Boga w modlitwie, *nie zostaliśmy wysmiani – mówią – przez archonta pożądania, lecz zebraliśmy przewinienie brata*. I podobno uważają, że to jest doskonała Pascha” (tł. MG).

³⁸ Epiphanius, *Panarion* 26, 4, 5-8; 26, 5, 3; 26, 9, 4; 26, 13, 2.

dzieci, ale przekonania, że taka krew niewinnego niemowlęcia (*nepion*) najlepiej nadaje się na ofiarę dla Boga. Takie poglądy głosiła herezja katafrygów³⁹.

Przytoczone przykłady nie są odosobnione. Bardzo często na kartach *Panarionu* pojawia się krytyka sekt negatywnie odnoszących się do małżeństwa, rodziny i w konsekwencji płodności⁴⁰. Według Satornila małżeństwo i rodzenie dzieci pochodzą od szatana⁴¹ (ten pogląd podzielają także sewerianie i enkratyci)⁴². W przekonaniu Lukiana małżeństwo i prokreacja to działania wspierające demiurga, a więc niewłaściwe⁴³. Dla Tacjana małżeństwo to forma nierządu⁴⁴.

Epifaniusz przeciwstawia się takim poglądom, powołując się zarówno na argumenty biblijne, jak i logiczne. Odwołuje się do Księgi Rodzaju (Rdz 2,18), cytuje teksty Ewangelii na temat małżeństwa (np. Mt 19,5-6.12), List do Hebrajczyków (np. Hbr 13,4) oraz listy Pawłowe zachęcające kobiety do wychodzenia za mąż i rodzenia dzieci (1Tm 5,14)⁴⁵. Nie poprzestaje jednak na tym, lecz ukazuje niespójność myślenia zwolenników sekt, którzy sami urodzili się w małżeństwie, a teraz są przeciwko niemu. Jeśli – stwierdza biskup Salaminy – małżeństwo jest czymś obrzydliwym, to ci, którzy przyszedli na świat dzięki małżeństwu swoich rodziców, są nieczyści. Gdyby małżeństwo nie pochodziło od Boga – kontynuuje – to całe pokolenie dzieci byłoby obce Bogu⁴⁶.

Kwestia zbawienia dzieci rzadko pojawia się w *Panarionie*. Możliwość ich udziału w królestwie niebieskim jest podważana przez hierakitów. Wiązali oni ściśle zbawienie z walką. Brak zmagania oznaczał brak możliwości zyskania korony zwycięzcy, a w konsekwencji niemożliwość zbawienia. Dlatego też w ich przekonaniu dzieci przed okresem używania rozumu (*pro gnoseos*) nie mogą zostać zbawione⁴⁷.

Epifaniusz polemizuje z tego typu poglądami. Przytacza nowotestamentalne teksty o dzieciach. Wskazuje na zabite przez Heroda dzieci

³⁹ Por. Epiphanius, *Panarion* 48, 14, 6; 48, 15, 7. Epifaniusz przypisuje takie same praktyki kwintylianom.

⁴⁰ Por. np. Epiphanius, *Panarion* 46, 3, 1-2.

⁴¹ Por. np. Epiphanius, *Panarion* 23, 2, 6.

⁴² Por. np. Epiphanius, *Panarion* 45, 2, 1; 47, 1, 6.

⁴³ Por. np. Epiphanius, *Panarion* 43, 1, 5.

⁴⁴ Por. np. Epiphanius, *Panarion* 46, 2, 1.

⁴⁵ Por. Epiphanius, *Panarion* 23, 5, 6-7; 26, 14, 2; 26, 16, 1; 61, 1, 8; 66, 56, 2-3.

⁴⁶ Por. Epiphanius, *Panarion* 61, 1, 6-7.

⁴⁷ Por. Epiphanius, *Panarion* 67, 2, 7.

(Mt 2,16) i stwierdza, że one z pewnością mają udział w królestwie niebieskim. Uzasadnia to w oparciu o ich niewinność. Gdyby one nie weszły do królestwa – kontynuuje biskup Salaminy – oznaczałoby to, że za taki stan rzeczy jest odpowiedzialny sam Pan, ponieważ z Jego powodu zginęły⁴⁸. Poza tym Jezus nakazywał Apostołom, aby nie zabraniali dzieciom przychodzić do Niego, bo do takich należy królestwo Boże (Mt 19,13-14). Aby jednak ktoś nie mniemał, że królestwo Boże należy wyłącznie do dzieci (*paidaria*), a nie do osób w każdym wieku – wyjaśnia Epifaniusz – Pan zaczyna od nich, ale potem przyznaje dziedzictwo tym wszystkim, którzy są do nich podobni⁴⁹.

Konkludując, trzeba stwierdzić, że trudno jest wskazać w dziele Epifaniasza pozytywne wzmianki na temat dzieci, których autorem byłby herezjarcha. Niektóre teksty o dzieciach niełatwo zinterpretować. Gdy bowiem archontycy – opierając się na krytycznie ocenianych przez św. Pawła poglądach Hymenajosa i Filetosa (2Tm 2,18), którzy twierdzili, że zmartwychwstanie już nastąpiło – utrzymywali, że zmartwychwstanie dokonuje się przez dzieci⁵⁰, to trudno w tych opiniach widzieć jakąś krytykę dzieci. Podobnie rzecz ma się z wypowiedziami Marka, założyciela markozjan, który w płaczących i kwilących dzieciach widział potwierdzenie swoich teorii o docierającym z nieba do ludzi echu doksolonii wyśpięwaney Praojcu przez różne niebiosy⁵¹. Biskup Salaminy kpi z tych nieracjonalnych poglądów. Tak więc wzmianki o dzieciach są wpisane w pozbawione podstaw i logiki opinie błędnowierców. Nie ma wątpliwości, że karty *Panarionu* są dowodem na związek heterodoksji z negatywnymi postawami wobec dzieci.

3. Dzieciństwo Zbawiciela jako argument za Jego człowieczeństwem i bóstwem

Epifaniusz podejmuje kwestię dzieciństwa Jezusa Chrystusa zarówno w kontekście historycznym, jak i dogmatycznym. Zainteresowany ustaleniem chronologii wydarzeń ziemskiego życia Zbawiciela nie tylko datuje wydarzenia Jego życia, odwołując się do panujących wówczas władców⁵²,

⁴⁸ Por. Epiphanius, *Panarion* 67, 4, 4-5.

⁴⁹ Por. Epiphanius, *Panarion* 67, 5, 2-4.

⁵⁰ Por. Epiphanius, *Panarion* 40, 8, 5-6.

⁵¹ Por. Epiphanius, *Panarion* 34, 7, 7-10.

⁵² Por. Epiphanius, *Panarion* 20A, 1, 4-20A, 2, 8; 78, 10, 1-4.

rymskich konsulów⁵³, ale i stara się wyjaśniać pozorne sprzeczności w przekazie Ewangelii⁵⁴.

Refleksja dogmatyczna biskupa Salaminy nad najwcześniejszymi etapami ziemskiego życia Zbawiciela idzie w dwóch kierunkach. Dzieciństwo Jezusa, w tym także etap prenatalny, służą mu do wykazania prawdziwości Jego człowieczeństwa. Przebywał On bowiem w łonie matki tyle samo czasu co inne dzieci⁵⁵. Autor *Panarionu* podkreśla narodzenie Jezusa z Maryi na „naturalnych drogach porodu” (*dia ton toketikon poron*), nie podważając dziewictwa Matki⁵⁶. Tak samo jak inne żydowskie dzieci został obrzezany w ósmym dniu. Brak różnicy w stosunku do innych ludzi stanowi argument za Jego prawdziwym człowieczeństwem. Również ucieczkę świętej rodziny do Egiptu Epifaniusz interpretuje jako dowód za prawdziwością człowieczeństwa Jezusa. Życie Zbawiciela było zagrożone. A to oznacza, że mógł zostać zabity, a zatem Jego człowieczeństwo nie było pozorne⁵⁷.

Z kolei perykopy o pokłonie magów i znalezieniu Jezusa w świątyni stały się dla autora *Panarionu* kanwą do rozważań nad Jego bóstwem. Już jako dziecko spotkał się bowiem z adoracją należną prawdziwemu Bogu⁵⁸. Od dzieciństwa (*apo nepiou*), i to potwierdza perykopa o Jego znalezieniu w świątyni, jest On bowiem w bliskiej relacji z Ojcem⁵⁹. Tak więc dzieciństwo Jezusa pełni w myśli biskupa z Salaminy ważną rolę apologetyczną. Daje argumenty za poprawną chrystologią.

Refleksja nad życiem Zbawiciela staje się dla Epifaniusza okazją do obrony innych prawd, w tym przede wszystkim dziewictwa Jego Matki⁶⁰. Komentując biblijne perykopy o braciach Pańskich, autor *Panarionu* wyjaśnia, że chodzi o dzieci Józefa z pierwszego małżeństwa⁶¹. Tak więc dzie-

⁵³ Por. Epiphanius, *Panarion* 51, 22, 3-4; 51, 22, 18-51, 23, 5.

⁵⁴ Według Epifaniusza Jezus miał około dwóch lat, gdy magowie ofiarowali Mu dary. Por. Epiphanius, *Panarion* 30, 29, 1-2; 51, 9, 5.

⁵⁵ Por. Epiphanius, *Panarion* 30, 27, 1-6.

⁵⁶ Por. Epiphanius, *Panarion* 77, 35, 4.

⁵⁷ Por. Epiphanius, *Panarion* 77, 18, 4-5.

⁵⁸ Por. Epiphanius, *Panarion* 77, 18, 4.

⁵⁹ Por. Epiphanius, *Panarion* 30, 29, 7-10.

⁶⁰ Podobnie argumentują inni pisarze wczesnochrześcijańscy, np. Tertulian czy Paulin z Noli. Zob. M. Wysocki, *Maryja w pismach Tertuliana*, „Salvatoris Mater” 2 (2009) s. 109-135; M. Wysocki, *Starożytne korepetycje z mariologii? Mariologia Paulina z Noli na kanwie Listu 50 Paulina i 149 Augustyna*, w: *Maryja w Biblii i refleksji Ojców Kościoła*, red. P. Wygralak, Teologia Patrystyczna 17, Poznań 2020, s. 147-165; M. Wysocki, *Figura Maryi w pastoralnym przepowiadaniu wybranych Ojców Kościoła*, *VoxP* 80 (2021) s. 25-36.

⁶¹ Por. Epiphanius, *Panarion* 51, 10, 6-8; 78, 7, 6-78, 8, 5.

ciństwo Jezusa Chrystusa stanowi ważny element argumentacji biskupa Salaminy przede wszystkim na rzecz bóstwa i człowieczeństwa Chrystusa.

Epifaniusz nie próbuje nadmiernie idealizować dzieciństwa Zbawiciela. Odżegnuje się od przekazów apokryficznych, które budowały nieautentyczny jego obraz, łącząc je z cudami⁶². Kolejne etapy życia Chrystusa dają potwierdzenie tego, co można było odkryć w Jego dzieciństwie, czyli Jego bóstwa i człowieczeństwa.

4. Wnioski

Przeprowadzone analizy pozwalają sformułować następujące wnioski. (1) Brak jest w *Panarionie*, poza nielicznymi wyjątkami, informacji na temat dzieciństwa herezjarchów. Nie ma więc żadnych wzmianek o ich negatywnych doświadczeniach z dzieciństwa. Ich zachowania względem dzieci nie są powtórzeniem zachowań innych ludzi względem nich. (2) Ani razu na kartach *Panarionu* biskup Salaminy nie posługuje się słowem *paidofthoreo* oznaczającym deprawację, gwałty na dzieciach. Zna ten termin, ponieważ używa go w innych dziełach (*Ancoratus*). Herezjarchowie nie są zatem ukazani jako pedofile. (3) Z kart *Panarioniu* wyłania się obraz dziecka ściśle związany z poprawną teologią. Negatywne postawy względem dzieci są związane z działalnością sekt. Nigdzie Epifaniusz nie przypisuje ortodoksyjnym chrześcijanom złego podejścia do dziecka. Sekty cechuje w wielu wypadkach postawa antynatalistyczna, czasem aborcyjna, a zawsze permissywna.

(4) Refleksja biskupa Salaminy nie pozwala ograniczyć rozumienia dziecka jedynie do kategorii fizycznego zrodzenia. Dzieckiem się staje na drodze naśladowania i podobieństwa. To one decydują, kogo dzieckiem się jest: Boga, Kościoła czy też demona albo herezjarchy. (5) *Panarion* jest dowodem na to, że w pierwszych wiekach, w epoce prześladowań i powstawania wielu herezji, wiele chrześcijańskich rodzin poniosło wychowawczą porażkę. Ich dzieci nie wytrzymały w wierze, w której zostały wychowane. Najczęściej w młodości (nie ma wzmianek, że dokonało się to wcześniej) porzuciły swoją wiarę. Spora grupa założycieli sekt wywodziła się bowiem z ortodoksyjnych środowisk. (6) Dzieciństwo Zbawiciela stanowi dla Epifaniasza ważny argument w polemice z herezjami. Pozwala sformułować wiarygodne argumenty za poprawną chrystologią, broniąc zarówno bóstwa, jak i człowieczeństwa Jezusa.

⁶² Por. Epiphanius, *Panarion* 34, 18, 7-9.

Orthodoxy as a Path of the Creative Development of a Child in Epiphanius of Salamis' *Panarion*

(summary)

The article deals with the issue of a child in Epiphanius of Salamis' *Panarion*. The paper consists of three main parts: the first shows the meaning of childhood according to Epiphanius, the second presents the negative attitudes of heretics towards children, and in the last the Christ's childhood is analysed. As a result of analysis we can state that according to Epiphanius 1. Childhood is an important stage in the life of every person and the human kind, and should be creatively developed. It is a mistake to try to distance oneself from the values obtained in childhood; 2. In *Panarion* there is no details of the childhood of heresiarchs with few exceptions; 3. The image of a child closely related to orthodox theology emerges from the pages of the catalogue of heresies. Negative attitudes towards children are related to the activities of heretics; 4. *Panarion* is a proof that in the first centuries, in the time of persecution and the rise of various heresies, many Christian families failed in religious education as their children did not persist in the orthodox faith in which they were raised.

Keywords: Epiphanius of Salamis; *Panarion*; child; heresy

Ortodoksja jako droga twórczego rozwoju dziecka w *Panarionie* Epifaniasza z Salaminy

(streszczenie)

Artykuł podejmuje problematykę dziecka w *Panarionie* Epifaniasza z Salaminy. Składa się z trzech części: pierwsza ukazuje znaczenie dzieciństwa, w drugiej prezentowane są negatywne postawy sekt wobec dzieci, w ostatniej analizie poddano dzieciństwo Zbawiciela. Do najważniejszych wniosków płynących z analiz należą. (1) Dzieciństwo jest ważnym etapem w życiu pojedynczego człowieka i całej ludzkości, który należy twórczo rozwinąć. Błędem są próby odcinania się od wartości otrzymanych w dzieciństwie. (2) Brak jest w *Panarionie*, poza nielicznymi wyjątkami, szczegółów na temat dzieciństwa herezjarchów. (3) Z kart katalogu herezji wyłania się obraz dziecka ściśle związany z poprawną teologią. Negatywne postawy względem dzieci są związane z działalnością sekt. (4) *Panarion* jest dowodem na to, że w pierwszych wiekach, w epoce prześladowań i powstawania wielu herezji, wiele chrześcijańskich rodzin poniosło wychowawczą porażkę. Ich dzieci nie wytrzymały w wierze, w której zostały wychowane.

Słowa kluczowe: Epifaniasz z Salaminy; *Panarion*; dziecko; herezja

Bibliografia

Źródła

Epiphanius, *Panarion*, w: K. Holl, Epiphanius, *Ancoratus und Panarion haer. 1-33*, z. 1, GCS 25, Leipzig 1915; 34-64, z. 2, GCS 31, Leipzig 1922; 65-80. *De fide*, z. 3, GCS 37, Leipzig 1933.

Literatura

- Beaumont L.A., *Defining Childhood and Youth. A Regional Approach to Archaic and Classical Greece: the case of Athens and Sparta*, w: *Children in Antiquity. Perspectives and Experiences of Childhood in the Ancient Mediterranean*, red. L.A. Beaumont – M. Dillon – N. Harrington, London – New York 2021, s. 60-77.
- Becoming Byzantine; Children and Childhood in Byzantium*, red. A. Papaconstantinou – A.-M. Talbot, Washington 2009.
- Benko S., *The Libertine Gnostic Sect of the Phibionites According to Epiphanius*, „*Vigiliae Christianae*” 21 (1967) s. 103-119.
- Children and Everyday Life in the Roman and Late Antique World*, red. Ch. Laes – V. Vuolanto, London – New York 2019.
- Children in Antiquity. Perspectives and Experiences of Childhood in the Ancient Mediterranean*, red. L.A. Beaumont – M. Dillon – N. Harrington, London – New York 2021.
- Children in the Late Ancient Christianity*, red. C.B. Horn – R.B. Phenix, Tübingen 2009.
- Gilski M. – Cholewa M., *Problematyka ochrony dziecka w literaturze wczesnochrześcijańskiej*, w: *Wykorzystanie seksualne osób małoletnich. Ujęcie interdyscyplinarne*, cz. 2, red. M. Cholewa – P. Studnicki, Kraków 2021, s. 37-71.
- Gilski M., *Epifaniusza z Salaminy krytyka antyprokreacyjnej postawy borborytów*, „*Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne*” 15 (2014) s. 97-104.
- Horn C.B. – Martens J.W., *‘Let the Little Children Come to Me’. Childhood and Children in Early Christianity*, Washington 2009.
- Jacobs A.S., *Epiphanius of Cyprus. A Cultural Biography of Late Antiquity*, California 2016.
- Kim Y.R., *Reading the „Panarion” as collective biography. The heresiarch as unholy man*, „*Vigiliae Christianae*” 64 (2010) s. 382-413.
- Laes Ch., *Children in the Roman Empire. Outsiders Within*, Cambridge 2011.
- Laes Ch. – Strubbe J., *Youth in the Roman Empire. The Young and Restless Years?*, Cambridge 2017.
- Prinzing G., *Observation on the Legal Status of Children and the Stages of Childhood in Byzantium*, w: *Becoming Byzantine; Children and Childhood in Byzantium*, red. A. Papaconstantinou – A.-M. Talbot, Washington 2009, s. 15-34.
- Schroeder C.T., *Children and Family in Late Antique Egyptian Monasticism*, Cambridge 2020.

- Scott Manor T., *Epiphanius' Alogi and the Johannine Controversy. Reassessment of Early Ecclesial Opposition to the Johannine Corpus*, Leiden – Boston 2016.
- The Dark Side of Childhood in Late Antiquity and the Middle Ages*, red. K. Mustakallio – Ch. Laes, Oxford 2011.
- Wysocki M., *Can Children be Mature in the Faith? A Study of the Works of St. Ambrose*, w: *Il bambino nelle fonti cristiane*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 154, red. M. Ghilardi, Roma – Lugano 2019, s. 295-303.
- Wysocki M., *Figura Maryi w pastoralnym przepowiadaniu wybranych Ojców Kościoła*, „*Vox Patrum*” 80 (2021) s. 25-36.
- Wysocki M., *Maryja w pismach Tertuliana*, „*Salvatoris Mater*” 2 (2009) s. 109-135.
- Wysocki M., *Starożytne korepetycje z mariologii? Mariologia Paulina z Noli na kanwie Listu 50 Paulina i 149 Augustyna*, w: *Maryja w Biblii i refleksji Ojców Kościoła*, red. P. Wygralak, *Teologia Patrystyczna* 17, Poznań 2020, s. 147-165.
- Wysocki M., *To be a father is it only “looking after possessions and sons” (cfr: Epist. 39,2)? Paulinus of Nola’s view on the figure and the role of the father*, w: *La figura e il ruolo del padre nell’antichità classica e cristiana*, red. C. Cheung – P. Mbote Mbote, *Flumina ex Fontibus* 22, Roma 2021, s. 293-304.

Chen Yingxue¹

John Chrysostom's Discourse on Property Ownership: An Analysis from the Perspective of Roman Law

1. Introduction

The value of patristic literature as non-legal sources of information for the study of legal texts and practices in the Roman Empire has been greatly appreciated during the twentieth century. Besides the informative yet auxiliary contribution of patristic texts to the studies of Roman law, scholars have also noticed the use of legal language in patristic discourses². But in the research of the interactive relationship between patristic and Roman legal texts, a disproportionate amount of scholarship has been dedicated to the Latin Church Fathers³, while the Greek Church Fathers, with a few exceptions⁴, have not received the attention they deserve. In the case of John Chrysostom, the most prolific Greek Christian writer of late antiquity, few

¹ Chen Yingxue, Assistant Professor, Centre for Classical and Medieval Studies, Department of History, Peking University, Beijing, China, email: chenyingxue@pku.edu.cn; ORCID: 0000-0002-1010-2284.

² For a good survey on this topic, see C. Humfress, *Patristic Sources*, in: *The Cambridge Companion to Roman Law*, ed. D. Johnston, New York 2015, p. 103-109.

³ For the secondary literature on the Latin Christian authors, see Humfress, *Patristic Sources*, p. 98, n. 5; p. 100, n. 12.

⁴ For the studies dedicated to the Greek Church fathers (except Chrysostom), see J. Modrzejewski, *Grégoire le Thaumaturge et le droit romain. À propos d'une édition récente*, "Revue historique de droit français et étranger" 49 (1971) p. 313-324; S. Troianos, *To Ergo ton trion ierarxon ston nomiko vio tou Byzantiou*, "Platon" 53 (2003) p. 41-61.

studies have ever, still less systematically or particularly, been carried out on this theme⁵.

If a discussion of the legal background of Church fathers is the prerequisite for initiating research on the legal aspects of patristic discourses⁶, there is no reason for Chrysostom to constitute an exception. According to the biographical information provided by the ecclesiastical historian Socrates, Chrysostom was trained for the bar⁷. Sozomen likewise recorded: Chrysostom was expected to practice law in a secular career⁸. However, A.H.M. Jones cast doubt on the veracity of these two ecclesiastical historians' accounts. In his short essay about Chrysostom's education, Jones considered that the account of Palladius, the biographer of Chrysostom, was much more trustworthy, according to whom Chrysostom was expected to serve as a clerk of the *sacra scrinia* (imperial documents)⁹. Despite the discrepancies of the different historical records concerning his originally planned secular career, no one can deny that a good knowledge of Roman law was necessary either for the bar or the civil service¹⁰. Another source of information in Chrysostom's own words must be added to the discussion of his possible legal training. We can deduce from an episode in his *De*

⁵ Admittedly, there are some sporadic such attempts, see A. Sifoniou, *Les Fondements Juridiques de L'aumone et de la charite chez Jean Chrysostome*, "Revue de droit canonique" 14 (1964) p. 241-269, in which Sifoniou argues that the ideas of Chrysostom about charity were not far from the civil legislation relating to the *pars Ecclesiae* in inheritance *ab intestato*; S. Verosta, *Iohannes Chrysostomus: Staats Philosoph und Geschichts Theologe*, Wien 1960, p. 366-373, there is a discussion about the law of Roman state and nature law according to John Chrysostom, the similar topic is further developed by C.A. Bozinis, *The Natural Law in John Chrysostom*, in: *Revisioning John Chrysostom: New Approaches, New Perspectives*, v. 1, ed. C.L. de Wet – W. Mayer, Leiden 2019, p. 498-520. For Chrysostom's use of the Roman family law, see a brief note by M. Kuefler, *The Marriage Revolution in Late Antiquity: The Theodosian Code and Later Roman Marriage Law*, "Journal of Family History" 32 (2007) p. 363; For Chrysostom's attitude towards slavery related to Roman law, see C. De Wet, *Preaching bondage: John Chrysostom and the Discourse of Slavery in Early Christianity*, California 2015, p. 232-239.

⁶ Modrzejewski, *Gregoire le Thaumaturge et le droit romain A propos d'une edition recente*, p. 315, where the research on the relationship of Gregory Thaumaturgus and Roman law was began with the discussion of the saint's legal education.

⁷ Socrates, *Historia ecclesiastica* VI 3, 1: "μέλλων δὲ ἐπὶ δικανικὴν ὄρμῶν".

⁸ Sozomenus, *Historia ecclesiastica* VIII 2, 5: "προσδοκηθεὶς δὲ δίκας ἀγορεύσειν".

⁹ A.H.M. Jones, *St. John Chrysostom's Parentage and Education*, HTR 46 (1953) p. 172.

¹⁰ A.M. Riggsby, *Roman Legal Education*, in: *A Companion to Ancient Education*, ed. W.M. Bloomer, Oxford 2015, p. 449.

sacerdotio that Chrysostom indeed acquired some legal training, though in an amateurish way. During his early years, he might have the habit of hanging around in the law courts¹¹, probably to get more experience in forensic rhetoric¹². This episode and the unrealized secular career mentioned by his contemporary historians suggest a familiarity with Roman law in his youth, hence rendering much more feasible any attempt to analyze his works from the legal perspective.

However, given the breadth and depth of Chrysostom's corpus, the task of this paper is not to conduct a comprehensive investigation concerning Roman law and Chrysostom's writings, but to focus on the legal aspects of his discourse on property ownership. Among the Church Fathers, Chrysostom is renowned for his concern about the issue of wealth; his thought on this subject is considered "the culmination of early patristic teaching"¹³. The abundant works he has left touched upon various aspects of wealth and poverty in late antiquity¹⁴, including the issue of ownership which constitutes a significant part of the Roman property law. Early in the beginning of the twentieth century, the German Catholic scholar Otto Schilling made a general statement in his classical treatment of the early Christian literature on wealth and ownership (*Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur*) that "Der Eigentumsbegriff der Kirchenväter steht demnach im direkten Gegensatz zu dem des römischen Rechtes, der

¹¹ Joannes Chrysostomus, *De sacerdotio* 1, 2: "Πλὴν ἄλλ' ἀγαθός τε ὢν καὶ πολλοῦ τὴν ἡμετέραν τιμώμενος φιλίαν, ἀπάντων ἑαυτὸν ἀποστήσας τῶν ἄλλων, ἡμῖν τὸν ἅπαντα χρόνον συνῆν, ἐπιθυμῶν μὲν τούτου καὶ πρότερον, ὅπερ δὲ ἔφην, ὑπὸ τῆς ἡμετέρας κωλυόμενος ῥαθυμίας. Οὐ γὰρ ἦν τὸν ἐν τῷ δικαστηρίῳ προσεδρεύοντα [...]".

¹² J.N.D. Kelly, *Golden Mouth, the Story of John Chrysostom: Ascetics, Preacher, Bishop*, Ithaca 1995, p. 15.

¹³ J.L. Gonzalez, *Faith and Wealth, A History of Early Christian Ideas on the Origin, Significance and Use of Money*, San Francisco 1990, p. 200.

¹⁴ For recent literature (after the year 2008) see W. Mayer, *John Chrysostom on Poverty*, in: *Preaching Poverty in Late Antiquity, Perceptions and Realities*, ed. P. Allen – B. Neil – W. Mayer, Leipzig 2009, p. 69-118; S. Brisbane, *Identity: the indigent and the wealthy in the homilies of John Chrysostom*, *VigCh* 63 (2009) p. 468-479; S. Brisbane, *Deviance and Destitution: Social Poverty in the Homilies of John Chrysostom*, in: *Studia Patristica XLVII: Cappadocian Writers, the Second Half of the Fourth Century*, ed. J. Baun – A. Cameron – M. Edwards – M. Vinzent, Leuven 2010, p. 261-266; E.A. Clark, *John Chrysostom as an Interpreter of Pauline Social Ethics*, in: *Studia Chrysostomica*, ed. A. Ritter, Tübingen 2012, p. 68-93; E. Costanzo, *Harbor for the Poor, A Missiological Analysis of Almsgiving in the View and Practice of John Chrysostom*, Eugene 2013; for the literature before the year 2008, see Mayer, *John Chrysostom on Poverty*, p. 69, n. 4.

ein individualistischer und absolutistischer ist”¹⁵. The tension discerned by Schilling between the Church Fathers and Roman law on the concept of ownership has been accepted and further developed by many later scholars. H. Wolf-Dieter asserted that Clement of Alexandria, with his belief that wealth came from God and one should use it to serve God, significantly restricted the right of free use (das Recht der freien Verfügung), an essential feature in the Roman legal understanding of the property¹⁶. Charles Avila, in his survey of the early Christian teaching on ownership, gave us an equally sweeping view that the Christian fathers “attacked and sought to replace” the Roman law theory-and-practice of ownership¹⁷. In the case of our protagonist, Avila continued that “Chrysostom has scant respect for Roman legalization of ownership. To him, absolute ownership is meaningless because God alone is the true owner”¹⁸. J.L. Gonzalez also held that Ambrose’s teaching “contrasts sharply with the Roman legal understanding of property”¹⁹, and Chrysostom attempted not only to reject but also to substitute the traditional Roman notion of property²⁰, a notion defined in Latin as “jus utendi, jus fruendi, jus abutendi”, and considered as “the backbone of Roman law”²¹. Until recently, Chrysostom is still deemed to call into serious question “the concept of personal property, which constitutes the fundamental backbone of Roman civil law”²². However, quite different from this dominant trend, K. Farner in the late 1940s questioned the supposed binary between the patristic and the Roman law concept of property, as he pointed out that the Church fathers never openly opposed Roman law but just attempted to soften the harshness of the law of property. But he did not provide adequate evidence to substantiate this thesis, and his voice of doubt was soon too weak to be heard²³.

The assumed tension most scholars have emphasized is questionable and misleading in two ways: first, it is based on an absolute and erroneous understanding of Roman property ownership, for in Roman law this con-

¹⁵ O. Schilling, *Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literature*, Berlin 1908, p. 208.

¹⁶ H. Wolf-Dieter, *Christentum und Eigentum: Zum Problem eines altkirchlichen Sozialismus*, “Zeitschrift für Evangelische Ethik” 16 (1972) p. 37.

¹⁷ C. Avila, *Ownership: Early Christian Teaching*, Eugene 1983, p. 11.

¹⁸ Gonzalez, *Faith and Wealth*, p. 97.

¹⁹ Gonzalez, *Faith and Wealth*, p. 192.

²⁰ Gonzalez, *Faith and Wealth*, p. 205.

²¹ Gonzalez, *Faith and Wealth*, p. 18-19.

²² Bozinis, *The Natural Law in John Chrysostom*, p. 514-515.

²³ K. Farner, *Christentum und Eigentum, bis Thomas von Aquin*, Bern 1947, p. 88.

cept of ownership was never so “absolutistisch/absolute” or “individualistisch” as claimed by earlier scholarship. The right of free use (“das Recht der freien Verfügung”) was not unrestricted as sometimes claimed. Moreover, the Latin phrase “jus utendi, jus fruendi, jus abutendi” as a modern fabrication is a typical abuse of Roman law²⁴. Second, this dichotomous interpretation usually results from a generalized impression drawn from some isolated passages. Such an interpretation lacks a careful and detailed reading of relevant patristic texts, thus oversimplifying the Fathers’ attitudes towards the Roman property law as well as the concept of ownership formulated by it.

In the case of Chrysostom, as I will demonstrate in the following sections, his position could never be boiled down to a simple gesture of “rejection” or “opposition”; instead, he intended a rather complicated dialogue with Roman law regarding the concept of ownership and different property rights. One of my tasks in this paper is to present and clarify the multidimensional attitudes that can be recognized in him. Chrysostom, like most Church fathers, was not a jurist in the strict sense, which means he might not employ or refer to the technical legal terms in a standardized way, but rather in an indirect, allusive, or figurative manner. For this reason, another task of the present study is to identify, according to the context, his mention or use of the property law as far as possible. Moreover, most of his writings I will analyze are homilies, surly not intended for judicial use but serving first and foremost his own theological and pastoral purpose. The present study thereby aims also to explore how he adopted and manipulated the Roman legal language as a rhetorical strategy to inculcate the congregation with his own concept of property ownership rooted in Christian teaching.

2. The Order of Creation and the Acquisition of Property

I will start with a passage from the *Homiliae in epistulam i ad Timotheum*, which is dated back to Chrysostom’s years in Antioch. It has been cited frequently to demonstrate his views about wealth and possessions²⁵, but it is still worthy of rereading as far as its legal meaning is concerned:

²⁴ S. Herman, *The Uses and Abuses of Roman Law Texts*, “The American Journal of Comparative Law” 29 (1981) p. 676-679.

²⁵ Gonzalez, *Faith and Wealth*, p. 204; M.M. Mitchell, *Silver chamber pots and other goods which are not good: John Chrysostom’s discourse against wealth and possessions*, in: *Having Property and Possession in Religious and Social Life*, ed. W. Schweiker

Tell me, then, how did you become rich? From where did you receive (your wealth)? And from where did the one (who transmitted you the wealth) get it? He said from his grandfather and his father. But can you, going back through many generations, show the acquisition just? You can't. The root and origin of it must be from certain injustice. Why? Because God, in the beginning, did not make one man rich but another poor. Nor did he take and show to one man treasures of gold, and deprived of others from the right of searching for it, but left the same earth to all. So if it is common, why do you have so many acres of land, while your neighbor has not a portion of it? He said it was my father who transmitted it to me, but from whom did he receive it? From our ancestors, but it is necessary to go back and inquire into the origin. Jacob became rich, but he received the rewards from his labor. But I will not investigate these in detail. Let the wealth be just, let it be free from any robbery. Certainly, you are not responsible for what your father defrauded. You have the property out of robbery, but you didn't rob. But even if it is agreed that he didn't rob, but possessed the gold which gushed out somewhere from the earth. What then? Is the wealth therefore good? By no means, nor is it bad. If you are not greedy and distribute it to the poor, it is not bad, otherwise, it is bad and insidious²⁶.

It is clear that according to Chrysostom, private property does not stem from the order of creation, nor is it God's original plan for us. As he claimed, it was not God who created the economic inequalities among us; on the contrary, He created everything for all mankind alike and distributed goods common to all. It was not on this occasion alone that Chrysostom contended that the earthly goods created and given by God are for the benefit of all²⁷; nor did he monopolize this belief. He was just one of the most enthusiastic exponents of this patristic tradition²⁸, based on which elsewhere, he argues that human beings are guilty of fabricating the difference between the rich and the poor – “imagined difference”(δοκοῦσα

– C. Mathewes, Grand Rapids 2004, p. 91-94; C. Pierson, *Just Property, A History in the Latin West*, v. 1: *Wealth, Virtue, and the law*, Oxford 2013, p. 64-65.

²⁶ Joannes Chrysostomus, *Homiliae in epistulam i ad Timotheum* 12, 4, PG 62, 562-563.

²⁷ See also Joannes Chrysostomus, *De virginitate* 68, 51: “Ἡ μὲν γὰρ χρήσις κοινὴ πάντων ἐστίν”; *Homiliae in epistulam I ad Timotheum* 12, 4, PG 62, 563: “τὰ γὰρ τοῦ Δεσπότου πάντα κοινά”.

²⁸ For the same conviction of other fathers, see M. Hengel, *Property and Riches in the Early Church*, Minneapolis 2007, p. 76-77; Gonzalez, *Faith and Wealth*, p. 116-118, 126, 138, 178, 191, 197.

διαφορά) defined by him as “anomaly” (ἀνωμαλία)²⁹. Chrysostom thereby ontologically denies the existence of private property in the created order. That is why on many occasions, he emphasizes that the distinction between “mine” and “yours” is meaningless, lacking realistic connotations: “But generally speaking what is ‘mine’ and ‘not mine’; For whenever I scrutinize these words with accuracy, I see mere words (ρῆματα)”³⁰. “There never exist ‘mine’ and ‘yours’”³¹. “‘Mine’ and ‘yours’, they are mere words (ρῆματα), cannot stand fast on true facts”³². Furthermore, his statement that the earthly wealth was meant to be shared by all was also deduced from his conviction that God, who created the world, is the ultimate owner of it: “If then our possessions belong to our common Lord, therefore they belong to our fellow-slaves as well”³³. “But what you gave to the poor are not your possessions, but these of the Lord, the common possessions of the fellow-slaves”³⁴. “For all belongs to God, [...] Since there is no ‘ours’, but of the Lord, it is necessary to consume with our fellow-slaves”³⁵.

If we give full consideration to the ultimate ownership which Chrysostom attributed to God, we could better understand why he questioned the modes of acquisition of ownership approved by Roman law in the passage cited above. First, by constantly urging his congregation to investigate the moral motive at the inception of the acquisition of property, Chrysostom echoed to some degree the moral restriction in Roman law which was imposed as a prerequisite for acquiring ownership by continuous occupation for a certain period of time (*usucapio*)³⁶. In other words, a stolen thing or anything taken by force could not be usucapied since the taker was considered to have possessed the thing in bad faith (*mala fide*)³⁷. Given this legal regulation, possession through the robbery

²⁹ Joannes Chrysostomus, *Expositiones in Psalmum* 48, 1, PG 55, 223: “Τότε καὶ τὴν ἐκ τῶν βιωτικῶν δοκοῦσαν διαφορὰν εἶναι καὶ ἀνωμαλίαν εἰσάγων [...]. Ἀλλ’ ἐπενοήσατέ τινα διαφορὰν ἀπὸ πλούτου καὶ πενίας, καὶ ἀνωμαλίαν εἰσηγάγετε”. Also see *Sermones de Anna* 5, 3, PG 54, 693: “ἀπὸ δὲ τῆς κατὰ τὸν πλοῦτον καὶ τὴν πενίαν δοκούσης ἀνωμαλίας”.

³⁰ Joannes Chrysostomus, *De virginitate* 68, 43-44.

³¹ Joannes Chrysostomus, *Homiliae in Matthaem* 72, 3, PG 58, 671.

³² Joannes Chrysostomus, *Homiliae in epistulam I ad Corinthios* 10, 3, PG 61, 85.

³³ Joannes Chrysostomus, *Homiliae in epistulam I ad Timotheum* 12, 4, PG 62, 563.

³⁴ Joannes Chrysostomus, *Homiliae in Joannem* 33, 3, PG 59, 192.

³⁵ Joannes Chrysostomus, *Homiliae in epistulam I ad Corinthios* 10, 3, PG 61, 86.

³⁶ As defined by the Roman jurist Modestinus: “Usucapio est adiectio domini per continuationem possessionis temporis lege definiti” (*Digesta* 41, 3, 32-33).

³⁷ Gaius, *Institutiones* 2, 45: “Sed aliquando etiamsi maxime quis bona fide alienam rem possideat, non tamen illi usucapio procedit, velut si quis rem furtivam aut vi posses-

as Chrysostom castigated here, if understood in its literal sense, in most situations would not be protected by Roman either. But just like the renowned Roman jurist Gaius said in his *Institutes* that “Suppose we are made someone’s heir [...]. Their whole estate goes to us”³⁸. That is to say, for the Romans, inheritance is a legal mode by which one can acquire another man’s property in its entirety (*per universitatem*)³⁹. A considerable part of Gaius’s classical legal textbook on the acquisition of ownership deals with inheritance⁴⁰, which reflects the generally acknowledged fact that in Roman society, inheritance was a most socially accepted as well as extensively practiced way of acquiring property. And yet, acts such as theft or possession by force that invalidated an appeal to *usucapio* in Roman law only applied to Roman citizens⁴¹ and could be disregarded after a certain period of time⁴². Hardly did the Roman jurists attempt to impose such restrictions upon the scenario of inheritance through many generations.

In contrast, Chrysostom in his homily made a sweeping judgment about the fundamentally immoral origin of any inheritance acquired in human society:

the passion (of greed) is so destructive that it is not possible to become rich by not doing injustice [...]. What about, therefore, he says that he received the inheritance from his father? He just received what had been collected as a result of injustice. Because the ancestor of that man was rich but surely was not from Adam, it is likely that many had been born before that man. Later

sam possideat”; Gaius, *Institutiones* 2, 48: “Quod ergo vulgo dicitur furtivarum rerum et vi possessarum usucapionem per legem XII tabularum prohibitam esse, [...] nam huic alia ratione usucapio non competit, quia scilicet mala fide”.

³⁸ Gaius, *Institutiones* 2, 98, tr. W.M. Gordon – O.F. Robinson, *The Institutes of Gaius*, London 2001, p. 169.

³⁹ Gaius, *Institutiones* 2, 97.

⁴⁰ É. Jakab, *Inheritance*, in: *The Oxford Handbook of Roman Law and Society*, ed. P.J. Plessis – C. Ando – K. Tuori, Oxford 2016, p. 498.

⁴¹ In *Institutiones* (2, 69) Gaius said the Romans by natural reason could be the owners of things captured from enemies. The so-called “by natural reason (*naturali ratione*)” indicates that no further investigation of *mala fide* is needed in the case of peregrines. Also see W. Buckland, *A Text-Book of Roman Law from Augustus to Justinian*, Cambridge 1975, p. 248.

⁴² For instance, a lost law enacted by the Emperor Constantine ordered that anyone who held the possession for themselves for forty years, the origin of his possession shall not be questioned. See *Codex Iustinianus* 7, 39, 2.

among the many, there was someone who unjustly seized the property of others and cut fruit from it⁴³.

Obviously, according to Chrysostom, there was no acquisition of property that did not involve some form of *mala fide*; certain acts of injustice could always be detected in the trajectory of inheritance through generations. It seems that Chrysostom challenged the inheritance guaranteed by Roman law as a righteous way to acquire and hold property. Nevertheless, his rebuke of inheritance mainly targeted the acquisition and possession of property by those who took the inherited property for granted or who used the interests of their heirs as an excuse to refuse to share the wealth with others. A generalized conclusion that Chrysostom rejected the Roman succession at large must be avoided since he never meant to deprive his audiences of all their patrimony but just to encourage them to donate at least some part of it for almsgiving⁴⁴.

Apart from the inheritance, Chrysostom also criticized the scenario of obtaining wealth not by harming the interests of others, but by a seemingly more natural way. For instance, “(he) possessed the gold which gushed out somewhere from the earth” (ποθεν ἀπὸ γῆς ἀναβλυσθέντα τὸν χρυσὸν ἔχειν), the wealth found still cannot be good (ἀγαθός). The acquisition mode described here alludes very likely to the so-called *thesauri inventio* (acquisition of treasure by finding), which was conventionally classified in Roman law as acquisition by natural law (*jure naturalis*)⁴⁵. Despite the various principles and rules laid down relating to this mode in different phases of Roman legal history⁴⁶, generally speaking, the finder of the treasure was entitled wholly or partially to its ownership if it was impossible to trace the previous owner or there never existed such owner⁴⁷. As the jurist Paul’s definition indicated, “Treasure is an ancient deposit of money, the memory of which no longer survives so that it is without

⁴³ Joannes Chrysostomus, *Homiliae in epistolam i ad Timotheum* 12, 3, PG 62, 562.

⁴⁴ See Joannes Chrysostomus, *Homiliae In Matthaem* 66, 4, PG 58, 630: “Καὶ τί ἔμελλον, φησὶν, οἱ παῖδες ἡμῶν διαδέχεσθαι; Τὸ κεφάλαιον ἔμενε, καὶ ἡ πρόσοδος πάλιν πλείων ἐγένετο, ἐν οὐρανῷ θησαυριζομένων αὐτοῖς τῶν κτημάτων. Ἄλλ’ οὐ βούλεσθε οὕτω; Κἂν ἐξ ἡμισείας, κἂν ἀπὸ τρίτης μοίρας, κἂν ἀπὸ τετάρτης, κἂν ἀπὸ δεκάτης”.

⁴⁵ J. Thomas, *Textbook of Roman Law*, Amsterdam 1976, p. 178.

⁴⁶ Thomas, *Textbook of Roman Law*, p. 178-179.

⁴⁷ P. Bonfante, *Istituzioni di Diritto Romano*, Milano 1921, p. 248; Thomas, *Textbook of Roman Law*, p. 179; M. Kaser, *Das Römische Privatrecht, Erster Abschnitt, Das Atrömische, Das Vorklassische und Klassische Recht*, München 1971, p. 135.

an owner"⁴⁸. However, as mentioned above, Chrysostom affirmed that it is God who has the ultimate ownership; in this sense, no property is ultimately ownerless no matter whether it is found by anyone or not. His statement in another homily that "the property (*χρήματα*) wherever we collected belongs to the Lord"⁴⁹, aiming to persuade his audience not to squander wealth, could also be applied here to nullify the so-called *thesauri inventio*. As Chrysostom further explained, quite contrary to the Roman legal thinking, it was not the way of finding but the way of using (namely distribution to the poor) that led to the just possession of wealth.

In contrast to the acquisition by inheritance or by *thesauri inventio*, it appears that Chrysostom showed some more tolerance towards "labor" (*πόνος*) as a source of title to property, as he mentioned laconically above that Jacob was rich just because of the reward he received from his labor. However, we should be cautious about making generalizations from this particular passage in which Chrysostom attributed the possible legitimate source of property to human labor⁵⁰. A closer analysis of his other works reveals that Chrysostom did not intend to generalize the case of Jacob, for the wealth from labor, in his opinion, may also be unjust⁵¹. Labor may be considered the legitimate source of the property only when compared with unjust ways of acquiring wealth, such as robbery in this passage and possessing wealth for the sake of greed⁵². Moreover, according to him, wealth obtained from labor should not be used for accumulation but to help those in need⁵³. In other words, according to Chrysostom, labor alone, if regardless of how the wealth rewarded is used or whether any injustice may get involved, can never legitimate the acquisition of property.

⁴⁸ *Digesta* 41, 1, 31, 1, tr. A. Watson, *The Digest of Justinian*, v. 4, Philadelphia 1998, p. 9. Also see *Codex Theodosianus* 10, 18, 2: "Quisquis thesauros et condita ab ignotis dominis tempore vetustione monilia quolibet casu reppererit, suae vindicet potestati"; *Codex Iustinianus* 10, 15, 1: "Thesaurum (id est condita ab ignotis dominis tempore vetustiore mobilia) quaerere et invento uti liberam tribuimus facultatem".

⁴⁹ Joannes Chrysostomus, *Homiliae de Lazaro* 2, 4, PG 48, 988.

⁵⁰ Pierson, *Just property*, p. 65.

⁵¹ Joannes Chrysostomus, *Homiliae in Matthaeum* 56, 6, PG 58, 557: "ὅτι τὸ ἐκ δικαίων πόνων συλλεγὲν ἀργύριον πολλάκις ποιεῖς εἶναι παράνομον διὰ τὰ πονηρὰ γεννήματα".

⁵² Joannes Chrysostomus, *De decem millium talentorum debitore* 4, PG 51, 22: "Οὐχ ὑπὲρ τῆς δαπάνης δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ τῆς κτήσεως ἀπαιτηθήσῃ λόγον, πότερον ἐκ δικαίων πόνων, ἢ ἐξ ἀρπαγῆς καὶ πλεονεξίας συνέλεξας".

⁵³ Joannes Chrysostomus, *Homiliae in Mattaeum* 56, 5, PG 58, 556: "Οἱ γὰρ μηδὲ ἐκ δικαίων πόνων θησαυρίζων κελεύόμενοι, ἀλλὰ τὰς οἰκίας ἀνοίγειν τοῖς δεομένοις, τὴν ἑτέραν καρποῦνται πενίαν, εὐπρόσωπον ἀρπαγὴν, εὐπροφάσιστον πλεονεξίαν ἐπινοοῦντες".

Nevertheless, in Roman law, there lacks a principle that a person can always acquire ownership only through expending time and labor on the property of others⁵⁴. Conventionally labor is never listed as an individual mode of acquisition by modern legal scholarship. Comparatively speaking, probably only in the *Specificatio*, “the acquisition of ownership by creating a new thing out of materials which belonged wholly or partially to another”⁵⁵, labor plays somehow an essential role since it is one’s labor that changed the economic value or social function of the thing⁵⁶. But disputes are still raised relating to whether the newly created thing belongs to the owner of the materials as supported by the Sabinians or belongs to the maker as held by the Proculians⁵⁷. We cannot conclude with solid evidence that Chrysostom knew the concept *Specificatio*⁵⁸. However, a passage from his homily *In epistulam I ad Corinthios* alludes to this legal concept. Having refuted the distinction between “yours” and “mine”, Chrysostom developed his argument as follows “For even you say that the house is yours, (yours) is a word without true fact, since the air, the earth, and the material are of the Creator, even you yourself build it, and all the other things”⁵⁹. By refusing to grant the ownership of the house to the builder notwithstanding the latter’s labor, Chrysostom highlighted once more the ultimate ownership of God over the whole material world, including anything fabricated by human beings. He might not have the intention to take side with the Sabinians, but his way of arguing here would have found an echo in this school.

⁵⁴ C. Van der Merwe, *Nova Species*, “Roman Legal Tradition” 2 (2004) p. 102.

⁵⁵ Thomas, *Textbook of Roman Law*, p. 174.

⁵⁶ B.C. Stoop, *Non Solet Locatio Dominium Mutare: Some Remarks on Specificatio in Classical Roman Law*, “Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis” 3 (1998) p. 3.

⁵⁷ For the debates between the two schools and the views of other Roman jurists, see Gaius, *Institutiones* II 79; *Digesta* 41, 1, 7, 7; *Iustiniani Institutiones* II 1, 25; W. Osuchowski, *Des études sur les modes d’acquisition de la propriété en droit romain: Recherche sur l’auteur de la théorie éclectique en matière de la spécification*, in: *Studi in onore di Vincenzo Argangio-Ruiz nel XLV anno del suo insegnamento*, v. 3, Napoli 1953, p. 37-50; Stoop, *Non Solet Locatio Dominium Mutare*, p. 5-17.

⁵⁸ The term “Specificatio” coined in the 12th century, is not a Roman creation, see Stoop, *Non Solet Locatio Dominium Mutare*, p. 5, n. 10. So what concerns us here is not whether Chrysostom knew this particular technical term or not, but whether he knew the legal concept contained in this term.

⁵⁹ Joannes Chrysostomus, *Homiliae in epistulam I ad Corinthios* 10, 3, PG 61, 85, “Καὶ γὰρ εἰ τὴν οἰκίαν σὴν εἶναι φῆς, ῥῆμά ἐστι πράγματος ἔρημον. Καὶ γὰρ καὶ ὁ ἄηρ καὶ γῆ καὶ ὕλη τοῦ Δημιουργοῦ, καὶ σὺ δὲ αὐτὸς ὁ κατασκευάσας αὐτήν, καὶ τὰ ἄλλα δὲ πάντα”.

3. The Distinction between *δεσποτεία* and *χρήσις*

Based on the belief that God is the true owner of the universe, Chrysostom's challenge of various modes of acquisition of ownership under Roman law may beg the question: Compared to God, do human beings have any rights over material things? If they do, what kind of rights? To answer these questions, we will analyze two passages of his homilies:

The loving Lord, you see, instructing the human being in the beginning and from the very outset, and wanting to teach him (Adam) that he has a creator and a craftsman who produces all the visible realities and shapes him as well, wished to reveal to him his own dominion through this slight command. To make a comparison with a generous master who provides a great home full of wonders for someone's enjoyment: he is prepared to take not the due price but some small part so as in his own interests to protect his title of dominion (*δεσποτείας*) and to ensure that the person may have a precise understanding that he is not the owner of the property but enjoys its use (*χρησεως*) out of his grace and beneficence. In just the same way does our Lord entrust everything to the human being, providing him with a way of life in the garden and enjoyment of everything in it⁶⁰.

I often laughed when reading wills saying that let this man have the *δεσποτείαν* of the lands or that man have the *χρησιν* of the house. For we all have *χρησιν*, no man has the *δεσποτείαν*. Even if the wealth has suffered no change and remained with us all our lifetime, unwillingly or not, we will hand it over to others at our death, so we enjoy only the *χρησιν* of it, and we are bereft of the *δεσποτείας* when going on a journey to afterlives⁶¹.

Although these two passages dealt with the right of human beings over things in different states, namely the states before and after the Fall respectively, the conclusion drawn by Chrysostom remained the same: human beings do not have the *δεσποτείαν* but only the *χρησιν*. Before the Fall, just like in the "house owner" parable, the first man Adam enjoyed the *χρησιν* of all the created things as divine gifts. But being a creature, he did not have the *δεσποτείαν* which belonged exclusively to the Creator; after the Fall, human beings have only *χρησιν*, and cannot have *δεσποτείαν* either, mainly due to the mortality of mankind as well as to the fact that all material pos-

⁶⁰ Joannes Chrysostomus, *Homiliae in Genesim* 16, 6, PG 53, p. 133, tr. R.C. Hill, *St. John Chrysostom, Homilies on Genesis 1-17*, Washington 1999, p. 219.

⁶¹ Joannes Chrysostomus, *Homiliae ad populum Antiochenum* 2, 6, PG 49, 42.

sessions are liable to change and to be perishable⁶². What concerns us here is the distinction between *δεσποτεία* and *χρήσις*, adopted by Chrysostom to illustrate the different rights of God and human beings over property. Especially in the second passage, as he claimed, this preaching was inspired by some wills made by his contemporaries in which the *δεσποτεία* and the *χρήσις* of one's property were left to different persons. The property arrangement mentioned here was not an uncommon legal practice among the Romans of his day⁶³. So it is evident that these two Greek words used here are legal terms, and this could be the case in other similar passages of Chrysostom's homilies⁶⁴.

These two Greek words (*δεσποτεία* and *χρήσις*) in numerous Roman legal texts were used as the equivalents to the Latin terms *dominium* (or *proprietas*)⁶⁵ and *usus*. As evidence of papyri in Egypt demonstrates, in the Roman era, *δεσποτεία* was equivalent to *dominium*⁶⁶. Other Greek Church Fathers besides Chrysostom also used this legal term with the meaning of ownership⁶⁷. As for *χρήσις*, in the *Paraphrase of Justinian's Institutes* attributed to Theophilus Antecessor, it was employed to interpret *usus* when

⁶² Chrysostom repeated this theme in many other homilies, also see *Homiliae in Genesim* 30, 3, PG 53, 276: “νομίζοντες δεσποτείαν τινὰ κεκτηῖσθαι, οὐκ εἰδότες ὅτι μόνον τῆς χρήσεως ἀπολαύομεν, καὶ ἐκόντες καὶ ἄκοντες ἐτέροις τούτων παραχωροῦμεν”; *Homiliae in Matthaëum* 59, 6, PG 58, 583-584: “πλοῦτον ἐτέροις ἀφῶμεν, κάκεινοι πάλιν ἄλλοις, καὶ οἱ μετ' ἐκείνους τοῖς μετ' αὐτοὺς, παράπομοί τινες τῶν ἡμετέρων γινόμενοι κτημάτων τε καὶ χρημάτων, ἀλλ' οὐ δεσπότηται”; *Homiliae in epistulam I ad Corinthios* 10, 3, PG 61, 85: “Εἰ δὲ ἡ χρήσις σὴ, ἀλλὰ καὶ αὐτὴ ἄδηλος, οὐ διὰ τὸν θάνατον μόνον, ἀλλὰ καὶ πρὸ τοῦ θανάτου διὰ τὸ τῶν πραγμάτων εὐρίπιστον”.

⁶³ The similar property arrangement was included in one of the most famous wills of late antiquity, the will of the Cappadocian father Gregory of Nazianzus: “Τὰ δὲ φορβάδια καὶ τὰ πρόβατα, ὅσα ἤδη αὐτοῖς παρὼν ἐκέλευσα δοθῆναι, ὧν καὶ τὴν νομὴν αὐτοῖς καὶ τὴν δεσποτείαν παρέδωκα [...], ἦνπερ οἰκίαν ἔξει δηλαδὴ ἀνενοχλήτως εἰς χρῆσιν καὶ καρπεῖαν μέχρι βίου ζωῆς, μετὰ δὲ ταῦτα ἀποκαταστήσει τῇ ἐκκλησίᾳ” (Gregorius Nazianzenus, *Testamentum*, ed. J.B. Pitra, *Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*, v. 2, Rome 1868, p. 156).

⁶⁴ See note 62.

⁶⁵ *Δεσποτεία* was also regarded as an equivalent of the Latin term *proprietas*, as indicated in Theophilus's *Paraphrasis institutionum* 2, 1, 4; 2, 1, 5; 2, 1, 9; 2, 1, 30 etc. However, there is no essential difference between *dominium* and *proprietas*, the latter could be a synonym of the former, for the different technique terms of ownership, see Bonfante, *Istituzioni di Diritto Romano*, p. 242; Kaser, *Das Römische Privatrecht*, p. 401.

⁶⁶ R. Taubenschlag, *The Law of Greco-Roman Egypt in the light of the Papyri, 332 B.C.-640 A.D.*, Warszawa 1955, p. 231.

⁶⁷ *A Patristic Greek Lexicon*, ed. G. Lampe, Oxford 1961, p. 339.

the legal concepts *usus* and *habitatio* were discussed⁶⁸. Therefore, it could be inferred that the word *χρησις* at that time was the conventional translation for the Latin term *usus*, which in turn was used on most occasions in the Latin translation of *Justinian's Novellae*, the so-called *Authenticum* as the Latin equivalent to *χρησις*. There were a few exceptions in which *χρησις* was translated with *usufructus*⁶⁹, which means, in certain legal contexts, *χρησις* could also mean *usufructus*.

Adopting this pair of legal terms with which his congregation was possibly familiar, it seems that Chrysostom sought to lay much more emphasis on the stark contrast between human and divine rights over wealth: one is restricted and inferior, while the other is absolute and boundless. Even though *dominium* in Roman law was never so unfettered as the later Latin maxim “jus utendi, fruendi, abutendi” depicted, and generally speaking, there was no explicit definition of *dominium* in the Roman legal sources⁷⁰, the Romans still understood well that the property right embodied in *dominium* was normatively absolute⁷¹. Modern scholarship has reached, to some degree, a consensus on the nature of this right. It is defined either as “the ultimate right, that which has no right behind it”⁷², or “die privatrechtliche Vollherrschaft, die innerhalb der von der Rechtsordnung und der Privatautonomie gezogenen Grenzen jede rechtliche und tatsächliche Verfügung über die Sache gestattet”⁷³, or as “a normatively absolute right over a thing because this statement does not allow

⁶⁸ Theophilus Antecessor, *Paraphrasis institutionum* 2, 2, 3: “ἔτι δὲ καὶ USOS. καὶ τί ἐστὶν USOS; USOS ἐστὶ χρῆσις, δίκαιόν τι φανεροῦς τρόποις συνιστάμενον νῶ καταλαμβανόμενον ὃ ποιεῖ με κατὰ τῆς ἐτέρου δεσποτείας ἔχειν χρῆσιν μόνην”. According to N. Van Der Wal, “Die ziemlich seltenen Fachworte, die der lateinischen vierten Deklination angehörten, deklinierte man in ihrer griechischen Form nach der zweiten Deklination: so bildete man aus *usus* ὁ *usus* und aus *usufructus* ὁ *usufructus*” (N. Van der Wal, *Die Schreibweise der dem lateinischen entlehnten Fachworte in der frühbyzantinischen Juristensprache*, “Scriptorium” 37 (1983) p. 40, n. 28).

⁶⁹ For the cases in which the Greek term *χρησις* was translated with *usufructus*, see *Novellae*, ed. R. Schöll – G. Kroll, Berlin 1928, p. 176, line 1; p. 347, line 21; p. 348, line 6; p. 371, line 42.

⁷⁰ Kaser, *Das Römische Privatrecht*, p. 400.

⁷¹ For the normative absoluteness of the ownership in Roman law, see F. Giglio, *The Concept of ownership in Roman Law*, “Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Romanistische Abteilung” 135 (2018) p. 96-97.

⁷² Buckland, *A Text-Book of Roman Law*, p. 188. The definition of Buckland was also cited by Thomas, *Textbook of Roman Law*, p. 134.

⁷³ Kaser, *Das Römische Privatrecht*, p. 400.

for any reductive interpretation”⁷⁴. As observed, all the modifications “Vollherrschaft”, “ultimate”, and “normatively absolute” devoted to *dominium* highlight its absolute character, though in a relative sense⁷⁵. So when using the *δεσποτεία* (*dominium*) to define the right of the God over things, Chrysostom also attributed to it the absoluteness contained in this legal concept.

As for *χρησις*, as mentioned above, in some legal texts this term could be the equivalent to either *usus* or *usufructus*. Coming back to Chrysostom, however, at least in his texts examined here, he did not make explicit differentiation between these two rights under the single term *χρησις*, especially when this term is used in comparison with *δεσποτεία*⁷⁶. It seems that Chrysostom gave much more attention to the inferiority and the finiteness shared by these two rights (*usus* and *usufructus*) than to the conceptual nuances between them. Compared to *dominium*, either *usufructus* or *usus* is merely the right to use but not to own the property. If human beings, as Chrysostom pointed out, were originally entitled only to the right to use, they should be bereft of true ownership over any property even if it was later granted and secured by the secular Roman law. As in his own phrase, the worldly “ownership is just words (ρήματα)!”⁷⁷. Given the non-existence connoted in the word *ρῆμα* in the aforementioned difference between “yours” and “mine”, the worldly ownership is also deemed by Chrysostom ontologically not existent. Moreover, both rights (*usufructus* and *usus*) must be subject to the following restrictions: (1) either *usufructus* or *usus* must be removed as long as the corporeal object no longer exists⁷⁸, (2) both must come to an end by the death of the right holder⁷⁹. These restrictions remind us of the oft-repeated theme in Chrysostom’s homilies: reluctantly

⁷⁴ Giglio, *The Concept of ownership in Roman Law*, p. 98.

⁷⁵ For the relativity of the absolute character of *dominium* in Roman law, see M. Kaser, Über ‘relatives Eigentum’ im altrömischen Recht, “Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Romanistische Abteilung” 102 (1985) p. 1-39.

⁷⁶ To *usufructus*, there are other two Greek equivalents “καρπεία” and “ἐπι καρπεία”, see R. Taubenschlag, *The Law of Greco-Roman Egypt*, p. 262, 263. In the corpus of Chrysostom, the former is never used, the latter (ἐπι καρπεία spelled as ἐπι καρπεία) is used three times (PG 56, p. 97; PG 61, p. 694; PG 61, p. 787), but all in non-legal context, having nothing to do with the legal concept *usufructus*.

⁷⁷ Joannes Chrysostomus, *Homiliae in epistulam I ad Timotheum* 11, 2, PG 62, 556: “Ρήματα μόνον ἐστὶν ἡ δεσποτεία· τῷ δὲ ἔργῳ πάντες τῶν ἀλλοτριῶν ἐσμὲν κύριοι”.

⁷⁸ *Iustiniani Institutiones* 2, 4, 1: “Usus fructus [...] est enim ius in corpore: quo sublato et ipsum tolli necesse est”.

⁷⁹ *Iustiniani Institutiones* 2, 4, 3: “Finitur autem usus fructus morte fructuarii”.

or not, we have to abandon our property either due to the instability of the things or to human mortality.

The different rights of God and humans over property are also vividly presented by Chrysostom with the Roman master-slave relationship in terms of property ownership: “Just like we demand an explanation from our slaves not only for their expenses but also for their incomes, examining (ἐξετάζοντες) where they got the property (χρήματα), from whom, how and how much. In just the same way God holds us to account not only for the expenditure but also for our way of acquisition”⁸⁰. Here the property held by slaves could refer to the *peculium* in Roman law⁸¹. A *peculium* is a fund or a property granted by a master to his slave for the latter’s use and free disposal⁸². It is managed by the slave but still remains under the ownership of the master who not only has the right to intervene in (or in Chrysostom’s phrase to examine) the acquisition and diminution of the slave’s *peculium*⁸³, but also to withdraw it⁸⁴, just like Chrysostom’s statement that the master could claim what belongs to the slaves⁸⁵.

By adopting the roman legal concepts either *usus/usufructus* or *peculium*, Chrysostom managed to convey to his audience that human beings, having a limited existence, enjoy only limited rights over wealth.

If humans can obtain only limited right, namely the right to use the property, then how to use it? To illuminate, Chrysostom even reversed the worldly property right in a seemingly paradoxical way,

So it is evident that only those who despise the use (χρήσεως) and laugh down the enjoyment have the ownership (δεσποτεία). The one who cast aside his property, gave it to the poor, and used the property for the people in need, when departed, he would have the ownership (δεσποτείαν) of property, not being deprived of the possession at death, but enjoying much more at that time when he needs to protect his property on the day of Judgment and when we all are accused of what we have done. So that if anyone wants to possess,

⁸⁰ Joannes Chrysostomus, *De decem millium talentorum debitore* 4, PG 51, 22.

⁸¹ K. Harper, *Slavery in the Late Roman World*, p. 127; For the *peculium* in Chrysostom’s work, see. De Wet, *Preaching bondage*, p. 17, 22.

⁸² A. Berger, *Encyclopedic Dictionary of Roman law*, p. 624.

⁸³ Buckland, *The Roman Law of Slavery*, p. 200-201.

⁸⁴ Buckland, *The Roman Law of Slavery*, p.205.

⁸⁵ Joannes Chrysostomus, *Homiliae in epistulam ad Philemonen* 2, 3, PG 62, 714. “τοῦτο δόξα δεσπότου, τὸ οικειοῦσθαι τὰ ἐκείνων”.

use and own his property, let him get rid of them all, otherwise, he will be separated from his property at death [...]⁸⁶.

For Chrysostom, the use of one's property is not only limited by the decay of the wealth, or has to be abandoned as a result of human mortal nature, but more importantly, as for Christians, it is determined and orientated by their eschatological expectation. That is to say, one's property should be used for almsgiving in this world in order to enjoy the treasure of the afterlife. The need of the Christians to practice almsgiving problematizes fundamentally any attempt to manipulate wealth exclusively for personal gain. Deprived of the ownership, the role the rich man plays, according to Chrysostom, is that of a steward, who temporarily holds and manages the wealth of the Lord for relieving the poor: "The rich man is a kind of steward of the money which is owed for distribution to the poor"⁸⁷. "Those who have received this trust keep what has been given to them, and do not misuse the money, but distribute it where and when their master directs. You also must do this. For you have obtained more than others have, and you have received it, not to spend it for yourself, but to become a good steward for others as well"⁸⁸. This is to say, as a steward, who disposes of the wealth of the Lord mainly for the benefit of others, there is certainly no chance for him to make all the property his own. But even granted with the right to use, the steward's right still differs dramatically from *ususfructus* or *usus* in the sense of Roman law, since the latter is strictly personal right over things and remains inalienable⁸⁹, accompanied by no obligation of sharing with others. Any yet, it is such an obligation that Chrysostom strives to promote with the steward parable.

4. The Things Shared in Common

As discussed above, Chrysostom maintained that in the beginning all things were created for common use. Private property arose later as a result of the Fall. So the question is: after the Fall, is there anything that can still be shared by all? Chrysostom's answer must be affirmative, as indicated in the things he lists for common use in the following passage:

⁸⁶ Joannes Chrysostomus, *Homiliae ad populum Antiochenum* 2, 6, PG 49, 42-43.

⁸⁷ Joannes Chrysostomus, *Homiliae de Lazaro* 2, 4, PG 48, 988, tr. C. Roth, p. 50.

⁸⁸ Joannes Chrysostomus, *Homiliae de Lazaro* 2, 5, PG 48, 988, tr. C. Roth, p. 50.

⁸⁹ Cf. Thomas, *Textbook of Roman Law*, p. 205; Kaser, *Das Römische Privatrecht*, p. 448; Bonfante, *Istituzioni di Diritto Romano*, p. 327.

All belong to the emperors are common, the cities, the market-places, and the public walks are common to all, we all share them equally. Behold the dispensation (οἰκονομίαν) of our God. He made certain things common so that even from these things, the human race might be put on shame, just like the air, the sun, the water, the earth, the heaven, the sea, the light, and the stars. He dispensed all these equally to us as brothers. He created to all the same eyes, the same body, the same soul, the similar structure in all respects, all from earth, all men from one Man, and all men in the same habitation. But none of these shamed us. He also made other things common, such as baths, cities, market-places, public walks⁹⁰.

In this passage, Chrysostom provided us with three categories of things that can be commonly shared: (1) natural elements, materials, or things; (2) human body and soul; (3) public buildings and facilities. In his view, the commonality of all these things derives from the providence of God the creator. However, at least in terms of the first and third category, Chrysostom's enumeration is not far distant from *Res communes* and *Res publicae* or *Res universitatis* in Roman law. In Gaius's *Institutes*, things under human law (*humani iuris*) were divided into private and public: "Public things are regarded as no one's property; for they are thought of as belonging to the whole body of the people"⁹¹. According to the definition of the late Roman classical jurist Marcianus: "Some things belong in common to all men by *jus naturale*, some to a community corporately (*universitatis*), some to no one, but most belong to individuals severally, being ascribed to someone on one of various grounds"⁹². The views of both jurists were adopted and developed later by the *Justinian's Institutes*, in which the classification of things started with the statement that things "are either in the category of private wealth or not. Things can be: everybody's (*communia sunt omnium*) by the law of nature (*naturali jure*); the state's (*publicae*); a corporation's (*universitatis*); or no-

⁹⁰ Joannes Chrysostomus, *Homiliae in epistolam I ad Timotheum* 12, 4, PG 62, 563.

⁹¹ Gaius, *Institutiones* 2, 10, 11, tr. W. Gordon – O. Robinson, p. 127. The public things of Gaius' division are not wholly coincident with those in the *Iustiniani Institutiones*, covered roughly *res publicae* and *res universitatis* of the latter, see Buckland, *A Text-Book of Roman Law from Augustus to Justinian*, p. 184; O. Behrends, *Die allen Lebewesen gemeinsamen Sachen (res communes omnium) nach den Glossatoren und dem klassischen römischen Recht*, in: *Festschrift für Hermann Lange*, ed. D. Medicus, Stuttgart 1992, p. 13.

⁹² *Digesta* 1, 8, 2, v. 1, tr. A. Watson, p. 24.

body's"⁹³. We could detect the same train of thought deeply ingrained in the Roman legal discourse of property: things, generally speaking, could be divided into two categories according to whether they can be appropriated privately or not (*res in patrimonio* or *extra patrimonium*)⁹⁴. Either under natural law or human law, the enjoyment of certain things belongs to all. That is to say, in pre-Christian Roman legal thought, there had already existed a concept of commonality which, as pointed out by modern scholars, was influenced by Greek and Roman philosophy, and especially but not exclusively subjected to the noticeable impact of Stoic philosophy⁹⁵. In this sense, Chrysostom did not bring ideas totally new to stun his audience but merely resonated with a well-accepted Roman tradition.

The *res communes*, were understood as the things that did not belong to any individual or community, but to humanity as a whole⁹⁶. The Roman jurists' enumeration of *res communes* shared many similarities. Celsus conceived of sea and air for the common use of all humankind⁹⁷. Marcianus listed air, flowing water, the sea, and the shores of the sea⁹⁸, and his enumeration was coincident with that in the *Justinian's Institutes*: "The things which are naturally everybody's are air, flowing water, sea, and seashore"⁹⁹. In Chrysostom, it can be observed that he listed more items than the Roman jurists did in the category of *Res communes*; besides air, (flowing) water, and sea, he also added the sun, the light, the stars, the heaven, and the earth¹⁰⁰. Although we cannot exclude the possibility that

⁹³ *Iustiniani Institutiones* 2, 1, tr. P. Birks – G. Mcleod, *Digesta*, ed. P. Krüger – Th. Mommsen, Berlin 1928, p. 55.

⁹⁴ Cf. Thomas, *Textbook of Roman Law*, p. 127; Kaser, *Das Römische Privatrecht*, p. 377.

⁹⁵ For recent discussions on this topic, see M. Schermaier, *Res Communes Omnium: The history of an Idea from Greek Philosophy to Grotian Jurisprudence*, "Grotiana" 30 (2009) p. 40, 41-42; P. Lambrini, *Alle origini dei beni comuni*, "Iura" 65 (2017) p. 402-414.

⁹⁶ Cf. Thomas, *Textbook of Roman Law*, p. 129; Lambrini, *Alle origini dei beni comuni*, p. 394.

⁹⁷ *Digesta* 43, 8, 3, 1: "Maris communem usum omnibus hominibus, ut aeris [...]".

⁹⁸ *Digesta* 1, 8, 2, 1: "Et quidem naturali iure omnium communia sunt illa: aer, aqua profluens, et mare, et per hoc litora maris".

⁹⁹ *Iustiniani Institutiones* 2, 1, 1, tr. P. Birks – G. Mcleod, p. 55.

¹⁰⁰ For some other similar enumerations of Chrysostom, see *Homiliae in Joannem* 15, 3, PG 59, 102: "Διὰ τοῦτο οἰκίαν μίαν τοῦτον ἡμῖν τὸν κόσμον ἔδωκεν ὁ Θεός, πάντα ἐξίσου διένειμεν, ἕνα ἀνῆψε πᾶσιν ἥλιον, ἕνα ἐξέτεινε ὄροφον, τὸν οὐρανὸν [...]"; *Homiliae in epistulam I ad Corinthios* 10, 3, PG 61, 86: "Κοινὰ γάρ ἐστι σὰ καὶ τοῦ συνδούλου,

Chrysostom's enumeration, which in many respects corresponds to that of other church fathers¹⁰¹, might also be influenced by the Greek and Roman philosophy, it appears to result directly from the theology of creation. Regardless of its different origins, Chrysostom's opinion does not contradict that of the Roman jurists in essence: The light, the stars, the heaven, and the earth, because of their physical nature, cannot be under the exclusive private possession; nor are they available for individual economic management¹⁰², just as air, flowing water, sea, and seashore cannot be appropriated privately according to the Roman legal logic. Moreover, besides the things mentioned, Chrysostom never included any other thing from nature that can be acquired privately according to Roman law into his list of things for common use or enjoyment.

Unlike *res communes*, *res publicae* do not belong to humanity as a whole, but to the Roman state¹⁰³, or in the word of Ulpian, to the Roman people (*populi romani*)¹⁰⁴, while *res universitatis* are the things owned by a particular community, such as a municipality¹⁰⁵. With both having been designated for public use and consisted likewise of public roads, theaters, stadiums, marketplaces, and some other public buildings and places, there is no essential difference between the *res publicae* and *res universitatis*¹⁰⁶. It is evident, therefore, that what Chrysostom enumerated in the third category, namely baths, cities, marketplaces, and public walks, were almost identical to those that fell into the *res publicae* and *res universitatis*. By re-

ὥσπερ ἥλιος κοινὸς καὶ ἀήρ καὶ γῆ καὶ τὰ ἄλλα πάντα”; *Homiliae in epistulam ad Ephesios* 20, 9, PG 62, 148: “καὶ ταῦτα οὐ κοινά; Οὐκ ἔστιν εἰπεῖν, τὸ ἐμὸν φῶς, ὁ ἐμὸς ἥλιος, τὸ ἐμὸν ὕδωρ”.

¹⁰¹ Cyprian and Ambrose had the similar enumeration, see Gonzalez, *Faith and Wealth*, p. 126, 191.

¹⁰² It is acknowledged that *res communes* are the things that can't be managed economically by individual, see Bonfante, *Istituzioni di Diritto Romano*, p. 229; Lambrini, *Alle origini dei beni comuni*, p. 397.

¹⁰³ Cf. Buckland, *A Text-Book of Roman Law*, p. 183; Thomas, *Textbook of Roman Law*, p. 129; Kaser, *Das Römische Privatrecht*, p. 381.

¹⁰⁴ *Digesta* 50, 16, 15: “sola enim ea publica sunt, quae populi Romani sunt”.

¹⁰⁵ Cf. Thomas, *Textbook of Roman Law*, p. 129.

¹⁰⁶ *Digesta* 41, 2, 1, 22: “Municipes per se nihil possidere possunt, quia universi consentire non possunt. Forum autem et basilicam hisque similia non possident, sed promiscue his utuntur”; *Digesta* 43, 7, 1: “Cuilibet in publicum petere permittendum est id, quod ad usum omnium pertineat, veluti vias publicas, itinera publica”; *Iustiniani Institutiones* 2, 1, 6: “Universitatis sunt, non singulorum veluti quae in civitatibus sunt, ut theatra stadia et similia et si qua alia sunt communia civitatum”.

minding his audience of the commonality of the public buildings and places that were undoubtedly a familiar part of their daily experience, Chrysostom made a great effort to demonstrate that even after the emergence of private property, thanks to God's plan, there are still some things in human society that can be commonly enjoyed, a fact in his view sufficient to put shame on those who fight one another for the private property¹⁰⁷.

Moreover, he explicitly excluded property (χρήματα), which can definitely be in private ownership according to Roman law, from the things shared in common¹⁰⁸. This position suggests that he never intended to challenge the established social-economic order. As he explained it:

God gives all the things with abundance, those which are more necessary than property (χρήματα), such as the air, the water, the fire, the sun, and all things of this sort. It is not possible to say that the rich man enjoys more sunbeam, but the poor man less, nor is it possible to say that the rich man breathes more plentiful air than the poor, but all these are offered alike and common to all. Therefore, why does God make common more important and more necessary things which maintain our life, but more minor and less valuable things (I mean property) are not common? Why? In order that our life might be preserved and we might have the arena of virtue. For if these necessities were not common, perhaps the rich men, practicing their accustomed covetousness, would strangle the poor [...]. Again if property was also common and offered in the same way to all, the motive for almsgiving and the opportunity for benevolence would be taken away¹⁰⁹.

Following his interpretation, the commonality of some things and the private appropriation of other things are just irresistible parts of the divine plan: for the survival of the poor, God grants the *res communes*; for the salvation of the rich, He provides them the opportunity to practice the virtue of almsgiving by using their property under their stewardship. It is evident that Chrysostom understood this well-balanced "divine" property

¹⁰⁷ Joannes Chrysostomus, *Homiliae in epistulam I ad Timotheum* 12, 4, PG 62, 563: "Θέα γάρ μοι Θεοῦ οικονομίαν· Ἐποίησεν εἶναι τινα κοινὰ, ἵνα κὰν ἀπ' ἐκείνων καταιδέσῃ τὸ ἀνθρώπινον γένος".

¹⁰⁸ Except the following quotation, for the same view of Chrysostom, also see *Homiliae ad populum Antiochenum* 2, 6, PG 49, 43: "ἵνα ἔχωμεν στεφάνων καὶ εὐδοκίμῶν ἀφορμὴν, οὐ κοινὰ γέγονε τὰ χρήματα"; *Homiliae in epistulam I ad Corinthios* 10, 4, PG 61, 86: "μηδὲ ἐπὶ τῶν χρημάτων τοῦτο σὺ λέγε, τοῦ γὰρ δεχομένου, τὸ μεταδιδόναι"; *Homiliae in epistulam ad Ephesios* 20, 9, PG 62, 148: "τὰ δὲ χρήματα οὐ κοινὰ".

¹⁰⁹ Joannes Chrysostomus, *Homiliae ad populum Antiochenum* 2, 6, PG 49, 43.

arrangement between the rich and the poor not from the purely economic or legal viewpoint but rather from a theological and ethical perspective. His argumentation, nevertheless, not only reconciled with but also, to a great degree, justified the Roman property order secured and bound by Roman law.

5. Conclusion

Holding to the belief that at the creation things are common to all and God is the ultimate owner of the world, Chrysostom conducted a paradoxical dialogue with Roman law concerning property ownership: Emphasizing the original property order of the created world, he rejected the widely accepted ways of acquiring ownership under Roman law, including inheritance, the “natural” *thesauri inventio* and the debatable *specificatio*, with the purpose of constructing the proper Christian concept of ownership. However, in the process of defining and elaborating this Christian concept, he did not hesitate to use the Roman legal concepts *δεσποτεία* (the right to own), *χρήσις* (the right to use) and *peculium*, attributing absoluteness and the finiteness inherent in these terms to the right of God and the right of human beings respectively. But the right to use in Chrysostom’s view was quite different from that under Roman law, it meant first the duty to use one’s property for the benefit of others. A similar effort to adapt and even to transcend Roman legal thought is also noticeable in his investigation of the moral origin of private property. Chrysostom expanded such an inquiry to every inherited property, far beyond the scope of *usucapio*.

Although Chrysostom often repeated the commonality of the created order and the different rights of God and Human-beings over property, it seems that he never attempted to overthrow the economic order of Roman society. He restricted his enumeration of the things shared in common merely to those that fit well into *Res communes* and *Res publicae* or *Res universitatis* under Roman law, claiming that the common use of these things and the worldly private acquisition of other property is an indication of God’s providence.

In a profoundly Romanized world, either in Antioch or Constantinople, where his homilies studied above were preached, Roman law as a set of social rules was of great interest to the majority of people and became an indispensable part of their daily life. Therefore, Chrysostom’s manipulation of the Roman legal language and thought made his preaching much more accessi-

ble to audience from broader social strata. This must be a well-aimed and effective rhetorical strategy. Despite the complexity of his treatment of Roman property law, Chrysostom's purpose was obvious: to promote almsgiving, "the queen of virtues" (ἡ βασίλισσα τῶν ἀρετῶν), among his audience¹¹⁰.

John Chrysostom's Discourse on Property Ownership: An Analysis from the Perspective of Roman Law

(summary)

Unlike the dominant but simplified view of previous scholarship that Chrysostom stands in opposition to Roman property law, his attitude towards Roman law concerning property ownership is quite complicated. Insisting on the belief that things are created for common use and God is the ultimate owner of the world, Chrysostom rejected various modes of property acquisition approved by Roman law (inheritance, *thesauri inventio*, and *specificatio*). But when clarifying the limited and inferior human right over things in comparison with that of God, he never hesitates to use the Roman legal concepts *χρησις* (*usus/usufructus*), *δεσποτεία* (*dominium*) and *peculium*. Moreover, based on the conviction that the worldly economic order derives from divine providence, he confines his enumeration of the things shared in common mainly to *Res communes* and *Res publicae* or *Res universitatis* under Roman law and persuades his audience to help those in need with the wealth temporarily under their stewardship. Chrysostom's manipulation of Roman legal language and thought, as a rhetorical strategy, serves to promote almsgiving.

Keywords: John Chrysostom; Property ownership; Roman law

Bibliography

Sources

- Codex Theodosianus*, v. 1-2, ed. Th. Mommsen, Berlin 1905, tr. C. Pharr, *The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions*, v. 1-2, Princeton 1952.
- Corpus Iuris Civilis: Iustiniani Institutiones*, ed. P. Krüger – Th. Mommsen, Berlin 1928, tr. P. Birks – G. Mcleod, *Digesta*, ed. P. Krüger – Th. Mommsen, Berlin 1928; tr. A. Watson, *The Digest of Justinian*, v. 1-4, Philadelphia 1998; *Codex Iustinianus*, ed. P. Krüger, Berlin 1929; tr. B.W. Frier, *The Codex of Justinian*, v. 1-3, Cambridge 2016; *Novellae*, ed. R. Schöll – G. Kroll, Berlin 1928.
- Gaius, *Institutiones*, ed. E. Seckel – B. Kuebler, Teubneri 1935, tr. W. Gordon – O. Robinson, *The Institutes of Gaius*, London 2001.

¹¹⁰ Joannes Chrysostomus, *Homiliae in illud* 2, 4, PG 55, 518: "Ἴν' οὖν μὴ τοῦτο γένηται, πολλῆ χρησόμεθα τῇ ἐλεημοσίῳ. Αὕτη γάρ ἐστιν ἡ βασίλισσα τῶν ἀρετῶν".

- Gregorius Nazianzenus, *Testamentum*, ed. J.B. Pitra, *Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*, v. 2, Rome 1868, p. 155-159.
- Joannes Chrysostomus, *De sacerdotio*, ed. A.M. Malingrey, SCh 272, Paris 1980.
- Joannes Chrysostomus, *De virginitate*, ed. B. Grillet – H. Musurillo, SCh 125, Paris 1966.
- Joannes Chrysostomus, *Homiliae de Lazaro* 2, PG 48, 981-990, tr. C. Roth, *St John Chrysostom on Wealth and Poverty*, New York 1981, p. 39-55.
- Joannes Chrysostomus, *Homiliae ad populum Antiochenum* 2, PG 49, 33-47.
- Joannes Chrysostomus, *De decem millium talentorum debitore*, PG 51, 17-30.
- Joannes Chrysostomus, *Homiliae in Genesim* 16, PG 53, 126-134, tr. R.C. Hill, *St. John Chrysostom, Homilies on Genesis 1-17*, Washington 1999, p. 207-221.
- Joannes Chrysostomus, *Homiliae in Genesim* 16, PG 53, 125-134; 30, PG 53, 273-282.
- Joannes Chrysostomus, *Sermo de Anna* 5, PG 54, 669-676.
- Joannes Chrysostomus, *Homiliae in illud: Ne timueritis cum dives factus fuerit homo* 2, PG 55, 511-518.
- Joannes Chrysostomus, *Expositiones in Psalmum* 48, PG 55, 216-240.
- Joannes Chrysostomus, *Homiliae in Matthaicum* 59, PG 58, 574-584; 66, PG 58, 626-632; 72, PG 58, 668-674.
- Joannes Chrysostomus, *Homiliae in Joannem* 15, PG 59, 97-102; 33, PG 59, 188-192.
- Joannes Chrysostomus, *Homiliae in epistulam I ad Corinthios* 10, PG 61, 82-86.
- Joannes Chrysostomus, *Homiliae in epistulam ad Ephesios* 20, PG 62, 135-149.
- Joannes Chrysostomus, *Homiliae in epistulam I ad Timotheum* 11, PG 62, 553-558; 12, PG 62, 558-564.
- Joannes Chrysostomus, *Homiliae in epistulam ad Philemonem* 2, PG 62, 709-714.
- Theophilus Antecessor, *Paraphrasis institutionum*, ed. J. Lokin – R. Meijering – B. Stolte – N. van der Wal, *Theophili Antecessoris Paraphrasis Institutionum*, Groningen 2010.
- Socrates, *Historia ecclesiastica*, ed. G.C. Hansen, *Sokrates Kirchengeschichte*, Berlin 1995.
- Sozemenus, *Historia ecclesiastica*, ed. G.C. Hansen, *Sozomenus Kirchengeschichte*, Berlin 1995.

Studies

- A Patristic Greek Lexicon*, ed. G. Lampe, Oxford 1961.
- Avila C., *Ownership: Early Christian Teaching*, Eugene 1983.
- Behrends O., *Die allen Lebewesen gemeinsamen Sachen (res communes omnium) nach den Glossatoren und dem klassischen römischen Recht*, in: *Festschrift für Hermann Lange*, ed. D. Medicus, Stuttgart 1992, p. 3-33.
- Berger A., *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, New Jersey 1980.
- Bonfante P., *Istituzioni di Diritto Romano*, Milano 1921.
- Bozini C., *The Natural Law in John Chrysostom*, in: *Revisioning John Chrysostom: New Approaches, New Perspectives*, v. 1, ed. Ch.L. de Wet – W. Mayer, Leiden 2019, p. 498-520.

- Buckland W., *The Roman Law of Slavery: The Condition of the Slave in Private Law from Augustus to Justinian*, Cambridge 1908.
- Buckland W., *A Text-Book of Roman Law from Augustus to Justinian*, Cambridge 1975.
- Brisbane S., *Identity: the indigent and the wealthy in the homilies of John Chrysostom, "Vigiliae Christianae"* 63 (2009) p. 468-479.
- Brisbane S., *Deviance and Destitution: Social Poverty in the Homilies of John Chrysostom*, in: *Studia Patristica XLVII: Cappadocian Writers, the Second Half of the Fourth Century*, ed. J. Baun – A. Cameron – M. Edwards – M. Vinzent, Leuven 2010, p. 261-266.
- Clark E., *John Chrysostom as an Interpreter of Pauline Social Ethics*, in: *Studia Chrysostomica*, ed. A. Ritter, Tübingen 2012, p. 68-93.
- De Wet C., *Preaching bondage: John Chrysostom and the Discourse of Slavery in Early Christianity*, California 2015.
- Costanzo E., *Harbor for the Poor, A Missiological Analysis of Almsgiving in the View and Practice of John Chrysostom*, Eugene 2013.
- Farner K., *Christentum und Eigentum, bis Thomas von Aquin*, Bern 1947.
- Giglio F., *The Concept of ownership in Roman Law*, "Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Romanistische Abteilung" 135 (2018) p. 76-107.
- Gonzalez J., *Faith and Wealth, A History of Early Christian Ideas on the Origin, Significance and Use of Money*, San Francisco 1990.
- Harper K., *Slavery in the Late Roman World, AD 275-425*, Cambridge 2011.
- Hengel M., *Property and Riches in the Early Church*, Minneapolis 2007.
- Herman S., *The Uses and Abuses of Roman Law Texts*, "The American Journal of Comparative Law" 29 (1981) p. 671-690.
- Humfress C., *Patristic Sources*, in: *The Cambridge Companion to Roman Law*, ed. D. Johnston, New York 2015, p. 97-118.
- Jakab É., *Inheritance*, in: *The Oxford Handbook of Roman Law and Society*, ed. P.J. Plesis – C. Ando – K. Tuori, Oxford 2016, p. 498-509.
- Kaser M., *Das Römische Privatrecht, Erster Abschnitt, Das Altrömische, Das Vorklassische und Klassische Recht*, München 1971.
- Kaser M., *Über 'relatives Eigentum' im altrömischen Recht*, "Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Romanistische Abteilung" 102 (1985) p. 1-39.
- Kelly J., *Golden Mouth, the Story of John Chrysostom: Ascetics, Preacher, Bishop*, Ithaca 1995.
- Kueffler M., *The Marriage Revolution in Late Antiquity: The Theodosian Code and Later Roman Marriage Law*, "Journal of Family History" 32 (2007) p. 343-370.
- Jones A., *St. John Chrysostom's Parentage and Education*, "The Harvard Theological Review" 46 (1953) p. 171-173.
- Lambrini P., *Alle origini dei beni comuni*, "Iura" 65 (2017) p. 394-416.
- Mayer W., *John Chrysostom on Poverty*, in: *Preaching Poverty in Late Antiquity, Perceptions and Realities*, ed. P. Allen – B. Neil – W. Mayer, Leipzig 2009, p. 69-118.

- Mitchell M., *Silver chamber pots and other goods which are not good: John Chrysostom's discourse against wealth and possessions*, in: *Having Property and Possession in Religious and Social Life*, ed. W. Schweiker – C. Mathewes, Grand Rapids 2004, p. 88-121.
- Modrzejewski J., *Grégoire le Thaumaturge et le droit romain. À propos d'une édition récente*, "Revue historique de droit français et étranger" 49 (1971) p. 313-324.
- Riggsby A., *Roman Legal Education*, in: *A Companion to Ancient Education*, ed. W.M. Bloomer, Oxford 2015, p. 449.
- Osuchowski W., *Des études sur les modes d'acquisition de la propriété en droit romain: Recherche sur l'auteur de la théorie éclectique en matière de la specification*, in: *Studi in onore di Vincenzo Argangio-Ruiz nel XLV anno del suo insegnamento*, v. 3, Napoli 1953, p. 37-50.
- Pierson C., *Just Property, A History in the Latin West*, v. 1: *Wealth, Virtue, and the law*, Oxford 2013.
- Schermaier M., *Res Communes Omnium: The history of an Idea from Greek Philosophy to Grotian Jurisprudence*, "Grotiana" 30 (2009) p. 20-48.
- Schilling O., *Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literature*, Berlin 1908.
- Sifoniou A., *Les Fondements Juridiques de L'aumone et de la charite chez Jean Chrysostome*, "Revue de droit canonique" 14 (1964) p. 241-269.
- Stoop B., *Non Solet Locatio Dominium Mutare: Some Remarks on Specificatio in Classical Roman Law*, "Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis" 3 (1998) p. 3-24.
- Taubenschlag R., *The Law of Greco-Roman Egypt in the light of the Papyri, 332 B.C.-640 A.D.*, Warszawa 1955.
- Thomas J., *Textbook of Roman Law*, Amsterdam 1976.
- Troianos S., *To Ergo ton trion ierarxon ston nomiko vio tou Byzantiou*, "Platon" 53 (2003) p. 41-61.
- Verosta S., *Iohannes Chrysostomus: Staats Philosoph und Geschichts Theologe*, Wien 1960.
- Van der Merwe C., *Nova Species*, "Roman Legal Tradition" 2 (2004) p. 96-114.
- Van der Wal N., *Die Schreibweise der dem lateinischen entlehnten Fachworte in der frühbyzantinischen Juristensprache*, "Scriptorium" 37 (1983) p. 29-53.
- Wolf-Dieter H., *Christentum und Eigentum: Zum Problem eines altkirchlichen Sozialismus*, "Zeitschrift für Evangelische Ethik" 16 (1972) p. 34-49.

Mathias Nebel¹

La synthèse théologique du bien commun chez Augustin

1. Absence et présence de la notion de bien commun chez Augustin

Dans son étude pointue de la notion de bien commun chez les auteurs du XII et XIII siècles, Kempshall souligne la présence d'un 'héritage augustinien' dont l'influence est au moins tout aussi grande que les apports d'Aristote². Qui plus est, cet 'héritage augustinien' conformerait, selon Kempshall, un fonds commun aux différents auteurs scolastiques alors que les apports du Stagirite font l'objets de développements multiples qui les opposent³. Toujours selon Kempshall, cet héritage se cristallise dans une distinction de vocabulaire. Les auteurs scolastiques distinguent en effet habituellement au XII et XIII siècle le *bonum commune* de l'*utilitas communis*. Le premier désigne le bien commun universel et eschatologique qui est celui de la Cité céleste où Dieu sera 'tout en tous' (I Cor 15,28). C'est l'*ordo amoris* des bienheureux qu'unit une charité vivante et qui jouissent seuls de la vraie justice, de la paix authentique et d'un bonheur sans fin. Comme *bonum commune* on désigne donc la plénitude et la perfection du

¹ Prof. Mathias Nebel, Professeur ordinaire d'éthique sociale de la Faculté de Sciences Politiques et directeur du Centre de recherche sur le bien commun (IPBC) de l'*Universidad Popular Autonoma del Estado de Puebla* (UPAEP) depuis 2017. Il a été auparavant professeur ordinaire d'Éthique Chrétienne au Mexique auprès de l'ITAM et de l'UIA ainsi que Maître de Conférence à l'Institut Catholique de Paris; email: mathias.nebel@upaep.mx; ORCID: 0000-0003-1718-2608.

² M. Kempshall, *The common good in late medieval political thought*, Oxford 1999; M. Keys, *Aquinas, Aristotle, and the Promise of the Common Good*, Cambridge 2006.

³ M. Kempshall, *The language of the common Good in Scholastic Political Thought*, in: *Searching for the Common Good*, éd. M. Nebel – T. Collaud, Baden-Baden 2018, p. 24.

bien commun en tant qu'il est communion amoureuse en Dieu. *Utilitas communis* désigne par opposition l'un ou l'autre aspect concret et historique du bien commun, plus spécifiquement une concordance d'intérêts ou un consensus collectif quant à la justice, la paix ou tout bien dont l'usage est commun, comme les ponts et les places⁴, ou qui ont une utilité commune, comme lorsqu'il s'agit de murailles, ou encore la justification d'un impôt qui sert l'utilité commune⁵. Ces consensus étant concrets et historiques, ils sont aussi par là même circonscrits tant géographiquement que temporellement. Il s'agit de conceptions de paix, de justice ou d'ordre liées à un royaume spécifique qu'on ne saurait universaliser.

Tout théologien reconnaît dans cette distinction si ce n'est la main du moins l'esprit d'Augustin. Ainsi Kempshall voit ici l'opposition qu'Augustin forge entre *usus* et *fruitio* dans la *Cité de Dieu*, citant à l'appui de ses dires l'étude fouillée que O'Donovan a consacrée à la question⁶. Une difficulté majeure s'oppose cependant à cette paternité augustiniennne de la distinction, comme le signale Markus⁷: ni le terme ni le thème du bien commun ne sont explicitement traités dans la *Cité de Dieu*. Se tromperait-on alors en cherchant chez Augustin la racine de cette distinction? Cela semble peu probable, car si le terme est absent la *question* du bien commun, tel un poisson entre deux eaux, semble constamment transparaître furtivement sous la surface du discours de la *Cité de Dieu*, ce que Markus lui-même reconnaît. Deux passages éveillent plus particulièrement l'impression que se joue dans cette œuvre une reformulation théologique du bien commun qui ne dit pas son nom. Il s'agit du livre II où Augustin traite pour la première fois de la définition cicéronienne de *Respublica*, puis des livres XVIII et XIX qui traitent du bien opposé des deux cités eschatologiques et revisite la notion de *Respublica*. La difficulté majeure, c'est qu'au cours de cette réflexion Augustin retranche de la définition de Cicéron les éléments caractéristiques de la notion classique du bien commun: les concepts de

⁴ Cf. Z. Sassier, *Bien commun et utilitas communis au XIIe siècle, un nouvel essor?*, "Revue Française d'Histoire des Idées Politiques" 32/2 (2010) p. 245-258.

⁵ Cf. A. Rigaudière, *Donner pour le bien commun et contribuer pour les biens communs dans les villes du midi français du XIII au XV siècle*, in: *De Bono Communi. The discourse and Practice of the Common Good in the European City (13th-16th c.)*, éd. E. Lecuppre-Desjardin – A.L. Van Bruaene, Turnhout 2010, p. 11-53.

⁶ O. O'Donovan, 'Usus' and 'Fruitio' in Augustine 'De doctrina christiana 1', *JThS* 33/2 (1982) p. 361-397.

⁷ R.A. Markus, *De civitate Dei. Pride and the Common Good*, in: *Sacred and secular: studies on Augustine and Latin Christianity*, éd. R.A. Markus, Aldershot 1994, p. 245-259.

consensus sur le droit et la justice (*iuris consensu*) et celui d'utilité partagée (*utilitatis communione*). A leur place il introduit une nouvelle définition de société qui fait de l'amour partagé par la population le lien réel de son unité. Augustin semble donc rejeter l'usage classique de la notion de bien commun, sans pour autant, du moins dans la Cité de Dieu, développer le sens nouveau et théologique qu'on lui attribue par la suite. Comment résoudre cette énigme? Comment admettre qu'Augustin rejette *et* redéfinit la notion de bien commun de manière aussi radicale sans même en mentionner le concept dans la Cité de Dieu? Il semble qu'il faille faire un détour par d'autres textes du grand Docteur de l'Eglise et élargir notre champ de recherche.

Mon hypothèse dans ce travail sera donc la suivante: la révolution qu'opère Augustin dans la philosophie politique antique a sa source dans la théologie biblique et la manière dont celle-ci est intégrée par Augustin dans sa réflexion politique. Plus précisément, il me semble que c'est la reprise de la *koinônia* néotestamentaire par Augustin et son approfondissement du rôle historique de la charité que nous aurons les clés de sa reformulation théologique de la notion de bien commun.

2. La *koinônia* évangélique comme arrière-plan de la reformulation théologique du bien commun par Augustin

C'est probablement dans l'approfondissement de la nature du lien que crée la *koinônia* entre les membres de l'*ecclesia* que l'on peut retracer la reformulation théologique de la notion de bien commun par Augustin, reformulation qui le porte à reconnaître dans la personne du Christ l'authentique *koinon* de l'humanité⁸. Son commentaire de l'épître de Saint Jean où il revient l'une et l'autre fois sur l'amour des ennemis comme la spécificité

⁸ On a souvent insisté sur le parallélisme existant entre le cosmopolitisme stoïcien d'un Sénèque (Lettre XLVII à Lucilius) ou d'Epictète (*Entretiens* I 9) et celui de Saint Paul (Eph. 4,4-10; Col. 3,11; Rom. 2,9-11). Le parallélisme est indéniable et l'influence probable, mais toute la différence vient que l'unité du genre humain n'est pas acquise de la même manière dans un cas ou dans l'autre. Alors que pour le stoïcisme celui-ci procède d'une communion à la raison universelle immanente au monde, pour saint Paul, et à suite Augustin, l'unité de l'humanité procède d'une communion eschatologique à la personne du Christ. Cf. Les études déjà anciennes de A. Jagu, *Saint Paul et le stoïcisme*, p. 240-242; C. Baguette, *Une période stoïcienne dans l'évolution de la pensée de Saint Augustin*, p. 61-71.

du lien de *koinônia*, articule le donné évangélique à sa reformulation de la notion de société dans la Cité de Dieu, et par la même, à sa réinterprétation théologique de la notion de bien commun. C'est cette hypothèse de lecture que le reste de ce travail va développer⁹.

Les dérivés de la racine *koinos* et tout particulièrement le substantif *koinônia* forment un thème singulièrement fécond dans le Nouveau Testament. En grec classique *koinônia* désigne le but commun et la communauté d'intérêts, de sentiments ou de pensées qui unit un groupe de personnes. Le terme peut donc désigner une association de villes ou de citoyens, une communauté d'amis, la communion des amants ou le rapport entre les dieux et les hommes¹⁰.

Le Nouveau Testament va considérablement enrichir ce vocabulaire en le chargeant d'un contenu théologique propre¹¹. Quatre contextes caractérisent l'usage des dérivés de *koinos* dans le corpus néotestamentaire. Le premier est *trinitaire* et est employé pour désigner la participation des fidèles au Christ, à l'Esprit ou à Dieu le Père. Le second, spécifique à Paul, est lié à l'*eucharistie* comme communion au corps et au sang du Christ. Un troisième, assez peu fréquent, est celui *eschatologique* ou la communion visée est celle des saints dans le Royaume. Mais l'emploi le plus nombreux des dérivés de *koinos* sert à décrire les différents *aspects de la vie communautaire chrétienne*¹². En parallèle à ces contextes d'emploi, les exégètes identifient deux grandes acceptions aux dérivés de *koinos*. La première implique le fait de 'donner une part', de 'faire part' et de 'mettre en commun'. Elle décrit le partage concret qui manifeste la communion de foi et d'amour

⁹ Il faut insister sur les limites de mon travail. La synthèse patristique du bien commun ne commence pas avec Augustin et il n'est pas exclus que l'on puisse identifier d'autres sources à sa réflexion sur ce thème que le donné évangélique. Le caractère éclectique et complexe de l'œuvre d'Augustin signifie que sa lecture d'autres auteurs ou encore sa connaissance du droit romain aient aussi pu jouer un rôle. Mais quoiqu'il en soit des autres sources, il semblerait que l'approfondissement du lien de *koinonia* soit sinon la source unique du moins la source principale de sa reformulation de la notion de bien commun.

¹⁰ H.J. Sieben, *Koinônia*, DS VIII 1743-1745. *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. Kittel, Grand Rapids 1985, c. 789-800.

¹¹ G. Panikulam, *Koinônia in the New Testament*, Rome 1979. Voir aussi J. Reumann, *Koinônia in Scripture*, in: *On the Way to Fuller koinonia: Official Report of the Fifth World Conference on Faith and Order*, éd. T. Best – G. Gassmann, Geneva 1994, p. 37-69.

¹² A. Choromanski, *L'Eglise comme communion – Vers une ecclesiologie commune à l'âge de l'eoucuménisme*, Fribourg 2004, p. 26-27.

entre les chrétiens¹³. La collecte qu'organise Paul pour les communautés dans le besoin incarne ce premier sens du terme (Ac 2,42-47; 2Co 8,4). Je ne vais pas me centrer sur cet aspect, car il ne semble pas jouer chez Augustin un rôle essentiel dans sa synthèse théologique du bien commun. C'est la seconde acception qui va retenir toute mon attention. Elle désigne en effet *la nature du lien qui unit la communauté*, ou plus exactement *la participation commune au mystère du Christ qui unit la communauté et qui norme sa vie*¹⁴.

En ce second sens, le vocabulaire de la *koinônia* exprime le fait d'avoir part à la communion qui existe entre le Père, le Fils et l'Esprit Saint. Cette participation aux croyants de la vie divine conforme le contenu spécifique du lien de *koinônia*. La première épître de Jean et les deux épîtres aux Corinthiens développent tout particulièrement cet aspect. Être chrétien, pour Saint Jean, c'est demeurer en communion avec Dieu le Père dans la foi et la charité (1Jn 3,2; 4,8). Cette communion avec Dieu, par le Christ, est le fondement de la communion qui unit la communauté des croyants (1Jn 1,7). C'est la même vie divine, partagée dans la foi, qui anime et unit la communauté dans une charité vivante (1Jn 2,10-11). C'est à Paul que l'on doit néanmoins le développement de la dimension trinitaire de cette participation. Celui qui opère cette *koinônia*, c'est l'Esprit du Christ (2Cor 13,13) qui vient du Père (1Cor 2,12) et qui anime de l'intérieur la communauté chrétienne. C'est donc la même vie, la vie trinitaire de Dieu lui-même, qui fait le lien de *koinônia*. C'est la raison pour laquelle la communauté chrétienne est elle-même une et diverse. Le même Esprit préside à la diversité des dons spirituels et des ministères et les fait œuvrer pour le bien et l'unité de l'Eglise. Dans cette diversité des charismes et des responsabilités, c'est toujours *l'unique* Seigneur qui opère *tout en tous* (1Cor 12,6 / Eph 4,4-6) en vue du *bien commun* (1Cor 12,7; *koinon sunpheron*). Cette unité dans la diversité est l'une des clés essentielles de la conception classique du bien commun. Paul reprend cette idée dans la fameuse analogie de l'Eglise comme Corps du Christ. «Comme le corps humain ramène à l'unité la pluralité de ses membres, ainsi le Christ – principe unificateur de son Eglise – ramène tous les chrétiens à l'unité de son corps [...]. Comme dans le corps humain tous les membres participent à la même vie naturelle, de même, dans l'Eglise tous les membres du corps du Christ participent à la même vie divine en vertu de la participation à l'unique Esprit»¹⁵. C'est l'opération de

¹³ Choromanski, *L'Eglise comme communion*, p. 28-30.

¹⁴ Choromanski, *L'Eglise comme communion*, p. 38.

¹⁵ Choromanski, *L'Eglise comme communion*, p. 31.

l'Esprit Saint qui ramène à l'unité la diversité, de telle manière que toute action et toute personne concordent en Dieu. L'utilité commune ou le bien commun de 1 Cor, 7 désigne cette conjonction des actions et des personnes opérée par l'unique Esprit de Dieu afin que Dieu soit tout en tous.

C'est cette vie de l'Esprit dans la communauté chrétienne qui inspire certaines attitudes ou notes qui caractérisent la vie chrétienne. Car la *koinônia* implique une certaine «façon de se comporter, enracinée dans la participation de tous les membres de la communauté à l'unique Esprit [...]»¹⁶. L'Esprit est la source qui inspire aux fidèles des attitudes de charité, de fraternité, de partage, d'hospitalité, de paix, de justice et d'harmonie. Et c'est encore par l'Esprit que la communauté chrétienne est appelée à prendre part aux souffrances du Christ (2Cor 4,7-18) ainsi qu'aux consolations qu'il promet à ses fidèles (2Cor 1,3-7). En tous cela, aucun des chrétiens n'est étranger aux autres, sinon que tout est vécu en communion avec tous les autres.

Cette *koinônia* de l'Eglise est finalement intimement liée à l'eucharistie. Prendre part au repas du Seigneur, c'est communier au corps et au sang du Christ. Dans les paroles mêmes de Paul: «Le coupe de bénédiction que nous bénissons n'est-elle pas participation (*koinônia*) au sang du Christ? Le pain que nous rompons n'est-il pas participation (*koinônia*) au corps du Christ?» (1Cor 10,16). Dans l'eucharistie se noue les différents points antérieurs, puisque la communion devient ici tangible: mystère de la participation réelle dans le pain et le vin à la vie du Christ; mystère d'une communication de l'Esprit qui inspire en nous sa vie et son œuvre; mystère d'une communion à la vie éternelle, encore partielle et imparfaite et qui ne sera réalisée pleinement que dans la plénitude du Royaume.

On comprend aisément comment cette théologie de la *koinônia* a pu inspirer une reformulation de la thématique classique du bien commun dans l'Antiquité. Les éléments fondamentaux de la question sont tous ici présent: la communauté et le lien qui l'unit, le rapport entre le divin et l'humain, l'unité et la diversité de la communauté, l'articulation du bien du tout et des parties, la vie bonne et ses exigences dans la communauté, la justice, la loi, la concorde, etc¹⁷. Mais il est tout aussi évident qu'un glissement fondamental est opéré. Pour l'antiquité classique la question du

¹⁶ Choromanski, *L'Eglise comme communion*, p. 33.

¹⁷ La traduction que fait la *Vetus Latina* et la *Vulgate* du vocabulaire de la *koinonia* en latin accentue la possibilité de rapporter cette réflexion théologique au lien politique qui unit une société. En effet, le vocabulaire de la *koinonia* est rendu en latin par les termes de *communio* (rare), *communicatio*, *participatio* et *societas*. Cf. L.M. Dewailly, *Communi-*

bien commun est politique et non pas théologique. La Révélation resignifie donc profondément ce langage et le transpose sur un autre plan: celui des relations entre Dieu et son peuple, entre le Christ et les baptisés, entre l'Esprit et l'Eglise. Ce déplacement se fait d'abord du politique vers le religieux, de manière naturelle puisque dans le grec la relation aux dieux fait partie du champ sémantique de la *koinônia*. Mais la Révélation chrétienne spécifie cette relation de *koinônia* de manière unique et tôt ou tard, cette réflexion allait forcément revenir au politique en un mouvement de reflux, et déplacer à son tour la signification politique du bien commun. Augustin est en occident l'auteur qui préside à ce reflux du vocabulaire théologique de la *koinônia* vers le politique, édifiant une théologie politique de l'histoire indissociable de la notion occidentale de bien commun. C'est ce reflux que je vais étudier dans les prochains paragraphes.

3. Le Christ médiateur de la *koinônia*; le Christ comme bien commun de l'humanité

La Cité de Dieu qu'Augustin rédige de 413 à 246 est le lieu principal où s'élabore sa reformulation de la notion de bien commun. Mais comme nous l'avons vu précédemment, si la thématique y est omniprésente, le terme est absent et les éléments de définition classique du bien commun sont rejetés par Augustin. Il faut donc accepter de faire un détour par d'autres œuvres d'Augustin pour voir comment la théologie néotestamentaire de la *koinônia* a pu refluer dans la théologie politique de la *Cité de Dieu*.

Le propos d'Augustin dans la *Cité de Dieu* est celui d'une vaste théologie de l'histoire. Toute la première partie de l'ouvrage est apologétique et réagit aux critiques païennes qui rendent les chrétiens responsables de la chute de Rome en 410 aux mains des Goths. Augustin conçoit son ouvrage comme une réponse à cette accusation, réponse par laquelle il va mettre en abyme les conceptions du politique de l'Antiquité. La Rome antique a-t-elle vécu selon les vertus du politique? Son droit était-il autre chose que l'expression de sa puissance? Rome a-t-elle jamais été une vraie République? Sa révision de l'histoire romaine veut démontrer que ce ne fut pas le cas. Il n'a pas fallu le culte chrétien pour que Rome se pervertisse. La République n'était fondée ni sur la justice, ni sur la paix ou la concorde,

nio – *Communicatio*. Brèves notes sur l'histoire d'un sémantème, "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques" 54/1 (1970) p. 46-63.

mais sur la force, la violence et le mensonge. A Rome Augustin va opposer la vraie République, la vraie Societas dont les principes et les promesses ne déçoivent pas. Une telle République n'est pas à la portée des hommes. Elle est l'œuvre de Dieu dans l'histoire; œuvre dont l'accomplissement est eschatologique, c'est-à-dire placée dans un *éon* qui ne passera pas. Aux cités humaines Augustin oppose donc la Cité de Dieu, la Jérusalem éternelle de l'apocalypse, qui seule accomplit les promesses faites mais non tenues par les cités humaines. Augustin fait alors de cette Cité de Dieu ainsi que du lien qui la constitue le critère par lequel il faut juger de l'histoire humaine et de son vrai développement. Voici le passage célèbre où Augustin déploie l'antinomie:

Ces deux amours, dont l'un est saint, l'autre impur; l'un social, l'autre privé; l'un cherchant le bien de tous en vue de la société d'en haut, l'autre réduisant à son pouvoir propre, dans un esprit d'arrogance dominatrice, cela même qui appartient à tous; l'un soumis à Dieu, l'autre en rivalité avec lui; l'un tranquille, l'autre turbulent; l'un paisible, l'autre séditieux; l'un préférant la vérité à des louanges trompeuses, l'autre avide de louanges quoi qu'elles vaillent; l'un amical, l'autre jaloux; l'un qui veut pour autrui ce qu'il veut pour soi-même, l'autre qui veut se soumettre autrui; l'un qui régit le prochain dans l'intérêt du prochain, l'autre qui le régit dans son intérêt propre [...] Deux cités, l'une des justes, l'autre des méchants, qui durent comme emmêlés dans le temps, jusqu'à ce que le jugement dernier les sépare et que, réunie aux bons anges sous leur roi, l'une obtienne la vie éternelle et que l'autre, réunie aux mauvais anges sous leur roi, soit livrée au feu éternel¹⁸.

Ces deux amours sont à l'origine de sa redéfinition du lien social, comme nous le verrons plus loin. Pour l'instant, je voudrais m'arrêter un moment à la conviction théologique qui préside à cette redéfinition et dont on trouve l'expression au livre IX 15 de la *Cité de Dieu*. Augustin y aborde la médiation qu'opère le Christ entre Dieu – le tout autre, le transcendant – et les hommes¹⁹. Dans les précédents chapitres, il a exclu la possibilité que cette médiation soit accomplie par des anges ou des démons. Seul le Christ,

¹⁸ Augustinus, *De Genesi ad litteram* XI XV 20. Cf. Augustinus, *De civitate Dei* XIV 1, 28; XV 1 et parallèles dans *Ennarationes in Psalmos* 64, 2.

¹⁹ Cette distance infinie entre l'Un et le multiple, l'Éternel et le temporel, l'Incréé et le créé ainsi que la nécessité d'une médiation forment une des thématiques classiques du néoplatonisme. Augustin répond donc ici en montrant que le Christ est l'unique médiateur possible.

le Verbe incarné, vrai homme et vrai Dieu tout à la fois permet de franchir cette distance et d'établir une médiation qui assure à l'homme la possibilité de participer à la vie bienheureuse et sans fin de Dieu.

S'il est vrai, au contraire, suivant l'opinion la plus plausible et la plus probable, que tous les hommes soient misérables tant qu'ils sont mortels, on doit chercher un médiateur qui ne soit pas seulement homme, mais qui soit aussi Dieu, afin qu'étant tout ensemble mortel et bienheureux, il conduise les hommes de la misère mortelle à la bienheureuse immortalité. Il ne fallait pas que ce médiateur ne fût pas mortel, ni qu'il restât mortel. Or, il s'est fait mortel en prenant notre chair infirme sans infirmer sa divinité de Verbe, et il n'est pas resté dans sa chair mortelle puisqu'il l'a ressuscitée d'entre les morts; et c'est le fruit même de sa médiation que ceux dont il s'est fait le libérateur ne restent pas éternellement dans la mort de la chair. Ainsi, il fallait que ce médiateur entre Dieu et nous eût une mortalité passagère et une béatitude permanente, afin d'être semblable aux mortels par sa nature passagère et de les transporter au-dessus de la vie mortelle dans la région du permanent²⁰.

A l'instar de la théologie de la *koinônia*, c'est l'humanité du Christ qui est le *vinculum*, le lien entre l'homme mortel et le Dieu immortel, entre la misère des hommes soumis à l'impermanence et la béatitude divine qui ne passe pas. La participation première, celle qui rend toutes les autres possibles, c'est donc la participation à l'humanité du Christ. Et c'est en elle seule

²⁰ La suite du passage est trop belle pour ne pas être citée: "Quel médiateur l'homme mortel et misérable, infiniment éloigné des immortels et des bienheureux, choisira-t-il donc pour parvenir à l'immortalité et à la béatitude? Ce qui peut plaire dans l'immortalité des démons est misérable, et ce qui peut choquer dans la nature mortelle de Jésus-Christ n'existe plus. Là est à redouter une misère éternelle; ici la mort n'est point à craindre, puisqu'elle ne saurait être éternelle, et la béatitude est souverainement aimable, puisqu'elle durera éternellement. L'immortel malheureux ne s'interpose donc que pour nous empêcher d'arriver à l'immortalité bienheureuse, attendu que la misère qui empêche d'y parvenir subsiste toujours en lui; et, au contraire, le mortel bienheureux ne s'est rendu médiateur qu'afin de rendre les morts immortels au sortir de cette vie, comme il l'a montré en sa propre personne par la résurrection, et de faire parvenir les misérables à la félicité que lui-même n'a jamais perdue. [...] Toutefois il n'est pas médiateur en tant que Verbe; comme tel, il possède une immortalité et une béatitude souveraines qui l'éloignent infiniment des misérables mortels; mais il est médiateur en tant qu'homme, ce qui fait voir qu'il n'est pas nécessaire, pour parvenir à la béatitude, que nous cherchions d'autres médiateurs, le Dieu bienheureux, source de la béatitude, nous ayant lui-même abrégé le chemin qui conduit à sa divinité".

que les hommes ont accès à un bonheur, à une paix et à une justice qui ne passeront pas. En soulignant cette tension entre le créé et l'incrédé, le transcendant et l'immanent, le muable et l'immuable, la misère de la mortalité et le bonheur de l'immortel, en soulignant cette tension dis-je, Augustin oppose l'éternel au temporel et fixe dans l'au-delà de l'histoire l'unique bonheur véritable des hommes. Mais contrairement aux philosophes néoplatoniciens, pour Augustin le seul médiateur qui rende possible le passage de la créature à son créateur est le Verbe incarné, dans son humanité même.

Cette conviction d'Augustin trouve une expression inattendue dans la lettre qu'il adresse à Volusianus avant même qu'il commence à rédiger la *Cité de Dieu*. Cette affirmation c'est que *Dieu est le bien commun de l'humanité*²¹. Volusianus est un ami païen de Marcellinus attiré par le christianisme mais que certains points de la doctrine chrétienne rebutent²². Volusianus pense en effet que l'excès de la charité – ce commandement d'aimer même ses ennemis, de tendre l'autre joue et de ne pas rendre le mal par le mal – sont incompatibles avec les mœurs de la République romaine. «Qui voudrait voir un ennemi s'emparer de ses biens? Ou bien qui donc accepterait de ne pas de prendre de représailles, selon les lois de la guerre, contre celui qui envahirait une province romaine?»²³. Comme proconsul d'Afrique, la question n'est pas rhétorique de la part de Volusianus. La réponse d'Augustin est que le commandement d'aimer Dieu au-dessus de toute chose et d'aimer son prochain comme soi-même sont le fondement de la véritable sécurité de la République:

En effet, la meilleure cité n'est fondée et gardée sur aucun autre fondement que le lien de la foi et de la concorde ininterrompue, en lesquels le bien commun, qui n'est autre que le Dieu suprême et vrai, est aimé de tous, et où les hommes s'aiment en Lui sans dissimulation, parce qu'ils s'aiment les uns les autres pour Lui, auquel ils ne peuvent dissimuler le caractère réel de leur amour²⁴.

On peut légitimement se demander comment Volusianus aura reçu cette réponse cinglante d'Augustin. Car sans beaucoup de préambule, Augustin

²¹ C'est Markus qui a identifié ce passage clé d'Augustin. Cf. Markus, *De civitate Dei. Pride and the Common Good*, p. 245-259.

²² Cf. M. Moreau, *Le dossier Marcellinus dans la correspondance de saint Augustin*, Paris 1973, p. 52-76.

²³ Apud Augustinus, *Ep.* CXXXVI 2.

²⁴ Augustinus, *Ep.* CXXXVII V 17.

affirme que le fondement sûr et stable de toute cité «c'est le lien de la foi et de la concorde, en lesquels le bien commun, qui n'est autre que le Dieu supère et vrai, est aimé de tous [...]». En d'autres termes, que la sécurité et la stabilité de la République dépendent non de la force des armées romaine, ni de la stabilité du gouvernement de l'empire ou encore du droit romain, mais bien de l'existence en son sein d'un amour partagé de Dieu. On voit mal comment le réalisme pragmatique des objections de Volusianus (se laisser voler; laisser des ennemis piller les terres d'empire) est résolu. Il semble qu'Augustin ne se prononce pas sur les actions spécifiques du pouvoir politique, mais souligne bien plutôt que le fondement et la fécondité ultime des actions d'un gouvernement dépendent de l'amour de Dieu. Une réponse plus complète va se tisser, s'étoffer lentement au fil de la longue rédaction postérieure de la *Cité de Dieu* auxquels je reviendrai plus loin²⁵. Ici, c'est d'autres aspects de ce court passage qu'il m'importe de souligner.

Le premier, c'est que le bien commun, loin d'être un principe ou une valeur est maintenant *une Personne et une relation*. C'est là une transposition fondamentale par rapport à la notion classique de bien commun. Ce qui est affirmé, c'est que le *Christ est le bien commun de l'humanité* et que ce sera la relation au Christ qui détermine si oui ou non l'une ou l'autre action concoure ultimement au bien de tous et de chacun.

Le second est que *Dieu lui-même est* – ou plutôt se donne – *comme le bien de chacune de ses créatures*. Ce qui implique que *le bien de tous et de chacun coïncident en Dieu* (Dieu comme bien commun). Affirmation dont nous avons vu dans le passage antérieur la dimension proprement christologique. C'est dans *l'humanité du Christ*, médiateur entre Dieu et l'homme, que s'opère cette participation à Dieu comme la béatitude de l'homme. On peut en déduire que l'humanité glorieuse du Christ est le bien participé, c'est-à-dire que Dieu comme bien commun de l'humanité l'est comme l'humanité transfigurée du Christ.

Enfin un troisième aspect retient mon attention. C'est l'association proprement chrétienne entre *charité et bien commun*, association qui restera depuis lors un des traits caractéristiques de la compréhension qu'à l'Eglise de la théologie politique. C'est une association étrange et difficile, comme le laisse voir la réponse à Volusianus. La comprendre, c'est approfondir la spécificité du lien de *koinônia* chez Augustin, ainsi que le rôle que joue la

²⁵ Cette question de l'autonomie du politique dans la conception augustiniennne de la Cité de Dieu est celle que traitent Markus et O'Donovan, l'un soulignant l'autonomie du politique et l'autre montrant au contraire l'ambiguïté d'Augustin dans ce domaine qui n'est pas l'objet de son traité. Cf. paragraphe La cité de Dieu plus loin dans ce texte.

charité comme réalité, milieu et dynamique de la *communauté chrétienne* et de *l'histoire humaine*. Plusieurs lieux dans l'œuvre d'Augustin peuvent se prêter à une telle recherche, mais aucun ne s'impose avec la force de son commentaire à la première lettre de Saint Jean (Épître aux Parthes)²⁶.

4. La charité comme dynamique du Bien Commun

Là où on trouve une association étroite entre charité et bien commun, c'est dans le corpus du Nouveau Testament. Plus particulièrement, comme nous l'avons vu en révisant la théologie de la *koinônia*, dans les épîtres aux Corinthiens et dans la première épître de Saint Jean. Dès le moment où Augustin identifie Dieu comme le bien commun de l'humanité le reste s'enchaîne naturellement, tant la notion évangélique de *koinônia* va dans sens. Si Dieu est le bien commun de l'humanité et si Dieu est amour et que l'incarnation, la mort et la résurrection du Fils est la révélation de cet amour, *alors la participation à Dieu comme bien commun sera une participation à son amour*. Mais c'est là une inférence à posteriori. Elle occulte le fait que la réflexion augustinienne a procédé en sens inverse: de l'amour en direction du bien commun. C'est en approfondissant la nature du lien qui unit la communauté chrétienne, qu'il va parvenir, postérieurement, à pouvoir affirmer que Dieu est le bien commun de l'humanité. J'ai donc relu ses homélies sur la première épître de saint Jean pour identifier comment sa compréhension de la charité a pu ensuite lui servir à élaborer celle d'une théologie de l'histoire (et donc du bien commun). Ce sont certains des traits spécifiques de la charité comme lien de la communauté que j'isole dans ce qui suit²⁷.

1. Il n'y a pas de foi ni d'espérance authentiques sans charité.

A plusieurs reprises dans ses sermons, Augustin remarque que la foi n'est pas suffisante pour départager ceux qui appartiennent à la communauté ec-

²⁶ Une première raison à ce choix est que ces homélies prédatent la rédaction de la Cité de Dieu et sont le laboratoire où certains de ses concepts clés seront forgés. Une seconde est que l'usage du champ lexical de la *koinonia* y est très étendu. Une troisième, qui émergera à posteriori, est la fécondité de cet écrit pour comprendre comment le concept de charité va se voir si étroitement mêlé à celui de bien commun.

²⁷ Le corpus des homélies sur la première lettre de saint Jean par Augustin n'est pas un compendium systématique. Les répétitions comme les digressions sont nombreuses. D'où le choix d'isoler trois points qui synthétisent une diversité de passages d'Augustin dont on trouvera dans le texte les références.

clésiale de ceux qui n’y appartiennent pas (III 4-5; V 6)²⁸. Car les démons ont la foi, mais ils n’aiment pas Dieu ni ne s’aiment les uns les autres (II 8; V 7). De même, il y a dans la communauté des gens qui croient mais se refusent à aimer leurs frères (X 1). L’appartenance réelle à la communauté se scelle donc dans la charité (I 12). C’est dans l’amour de Dieu et de ses frères que se vérifie la foi ou encore que la foi devient vivante et vraie (I 9; X 2-3). La foi n’est donc pas ce qui tient ensemble la communauté²⁹. Ce qui l’unit dans la vérité de la foi, c’est la pratique de la charité, car la charité est le contenu de la foi (*Deus caritas est*) (VII 5-6).

Augustin établit ici les prémisses de sa reformulation de la notion de société. L’amour, bien plus qu’un consensus sur la justice ou le droit, scelle intérieurement le lien entre les membres d’une société, que celle-ci soit religieuse ou politique.

2. La charité comme le lien de la communauté. La charité n’appartient à personne car elle est de Dieu (VII 4-5). Elle est par essence le bien de tous, car elle est en soi-même ‘don aux autres’ (VII 6). L’amour divin dans la communauté *est* et *établit* une communion entre les membres de l’Eglise, dans laquelle chacun est référé aux autres, dans l’unité de l’amour divin (II 4-5; III 12; X 4). C’est pourquoi le chrétien, pressé par la charité aime Dieu et en Lui son frère, tout comme en son frère il aime Dieu. Les deux sont inséparables, car il s’agit de la même et unique charité (IX 9)³⁰.

²⁸ Toutes les références qui suivent sont tirées de: Augustinus, *In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem*.

²⁹ Augustinus, *De civitate Dei* X 2: “A la foi il joint aussitôt la charité, parce que, sans la charité, la foi est inutile. Avec la charité, c’est la foi du chrétien; sans la charité, c’est la foi du démon”; Augustinus, *De civitate Dei* V 8: “La charité est donc la seule marque distinctive entre les enfants de Dieu et ceux du démon. Que tous fassent sur eux le signe de la croix; que tous répondent Ainsi soit-il; que tous chantent: Alleluia; que tous reçoivent le baptême, qu’ils entrent dans les églises, qu’ils bâtissent des basiliques. Rien, si ce n’est la charité, ne distingue les fils de Dieu des fils du démon. Ceux qui ont la charité, sont nés de Dieu; ceux qui ne l’ont pas, ne sont pas ses enfants. Précieuse marque, distinction inestimable. Possède ce que tu voudras, si tu n’as pas la charité, le reste ne te sert de rien”.

³⁰ Augustinus, *De civitate Dei* IX 9: “Peut-on aimer son frère, sans aimer en même temps la charité? Il faut aimer la charité. Eh quoi! aime-t-on Dieu, par cela même qu’on aime la charité? Evidemment, oui. [...] Puisque Dieu est charité, quiconque aime la charité, aime Dieu par là même. Aime donc ton frère, et sois tranquille. Tu ne peux dire: J’aime mon frère, mais je n’aime pas Dieu. De même que tu mens si tu dis: J’aime Dieu, quand tu n’aimes pas ton frère [...]. Pour aimer ton frère, il est indispensable pour toi d’aimer la charité elle-même; or «Dieu est charité»: il faut donc que quiconque aime son frère, aime

Cette réciprocité radicale, est aussi la source d'une équité: tous sont égaux comme frères en Christ, sans considération pour leurs positions sociales respectives ou la richesse de leurs biens (V 12; VIII 5). L'eucharistie manifeste et actualise le lien que la charité établit entre les croyants et Dieu (VII 6).

La charité est ici dévoilée comme le bien divin que partagent les frères et qui les unit. C'est le bien commun par excellence, l'humanité incarnée du Christ, celui qui fait et actualise la communauté. C'est dans ce bien divin qu'est l'Amour du Christ que chacun est ordonné au reste des frères et tous sont ordonnés à Dieu. C'est la probablement l'affirmation la plus audacieuse d'Augustin. Celle qui renverse et reformule la philosophie politique de l'antiquité.

3. La charité comme voie. La charité remarque Augustin n'est pas une quantité donnée, mais un don qui doit être reçu et fait sien (V 4). C'est pourquoi la croissance de la charité dans l'âme est progressive (V 6; VII 10). Elle augmente au fur et à mesure qu'elle est acceptée et vécue (IV 6; IX 9). L'amour est ainsi une voie (VII 1), un cheminement par lequel l'âme progresse dans le salut, faisant sien la vie éternelle de Dieu (V 4)³¹. Parallèlement, cette même charité ordonne un certain usage du monde, correspondant à celui qui chemine vers la Jérusalem céleste (IV 4; VIII 5). Pour celui qui chemine dans la charité, les biens du monde cessent d'être un obstacle à l'amour de Dieu (II 8-9, 13; VII 2). Ils ne sont plus que des moyens de cet unique amour (X 6). Aussi le croyant est-il sur le chemin de la charité suprêmement libre (VII 8). Dans la charité, le chrétien est libre de tout, car il possède Dieu et il peut disposer de tout car rien ne l'écarte plus de Dieu³².

aussi Dieu. Si tu n'aimes pas ton frère que tu vois, comment pourrais-tu aimer Dieu que tu ne vois pas? Pourquoi ne voit-on pas Dieu? C'est qu'on n'a pas la charité”.

³¹ Augustinus, *De civitate Dei* V 4: “Voilà la charité parfaite: elle se trouve, dans toute sa perfection, en celui qui aime ses frères au point d'être prêt à tout faire, et même à mourir pour eux. Mais peut-on remarquer en elle ce degré de perfection, aussitôt qu'elle a pris naissance dans une âme? Pour être à même de devenir parfaite, elle commence par y naître; puis elle s'alimente; puis elle se fortifie; puis, enfin, elle se perfectionne; et, quand elle est parvenue à ce comble de la perfection, que dit-elle? «Le Christ est ma vie, et la mort m'est un gain”.

³² Augustinus, *De civitate Dei* VII 8: “On t'impose un précepte facile: Aime, et fais ce que tu voudras. Soit que tu gardes le silence, garde-le par amour; soit que tu cries, élève la voix par amour; soit que tu corriges autrui, corrige-le par amour; soit que tu uses d'indulgence, sois indulgent par amour; aie dans le coeur la racine de l'amour, et de cette racine il ne pourra rien sortir que de bon”.

C'est le dynamisme de la charité qui est ici au centre de la réflexion d'Augustin. Elle n'est pas une simple communion présente, mais aussi une tension permanente vers la Jérusalem céleste, c'est-à-dire vers la plénitude de l'amour ou Dieu sera tout en tous (*ordo amoris*). La dynamique d'accomplissement du bien commun de toute communauté passe dès lors par la charité; la charité est la puissance par laquelle le Bien Commun universel s'accomplit.

4. La charité comme sens de l'histoire. On retient de la lecture des homélies d'Augustin qu'ici déjà il comprend la charité comme ce qui ordonne le mouvement de l'histoire (VII 4; X 1). Deux amours rendent compte du devenir de l'homme et des sociétés humaines (II 8-13); deux amours permettent de signifier la complexité des actions humaines (II 12; VI 3-4). Cette extraordinaire simplicité éblouit Augustin. Soit l'amour de Dieu jusqu'au mépris du monde, soit l'amour du monde jusqu'au mépris de Dieu (I 10; II 8). Ces deux amours sont de mouvements contraires et l'homme ne peut tergiverser (I 5; VII 2). Un choix s'impose (II 10; IX 2). Soit l'homme se livre à sa propre concupiscence, soit il fait de la charité le mouvement de son âme (VIII 9; X 3). Ce choix est dynamique et dans la mesure où il se réitère augmente le rejet de l'autre alternative (VIII 12). La société chrétienne est celle qu'organise la charité (X 3). Par unité de contraste l'ensemble des autres sociétés humaines sont unies dans l'une ou l'autre forme de concupiscence. Mais comme l'apprentissage de l'amour est progressif, la charité ne règne pas encore dans la communauté chrétienne actuelle. La charité ne sera tout en tous que dans la Jérusalem céleste (III 11-12; VIII 7).

Si la charité est la puissance par laquelle s'accomplit le Bien Commun universel, la charité est aussi le principe d'unification progressive de la société des saints. Dans l'ombre de cette émergence, par unité d'opposition et de rejet, différentes sociétés se constituent autour de valeurs moindres qui sont condamnées à se corrompre si elles ne sont pas réintégrées à l'amour divin. Augustin ne va pas plus loin ici, mais déjà se perçoit la distinction entre le Bien Commun universel et eschatologique (Dieu) et de l'autre les différents biens communs propres aux communautés politiques. On se souvient que c'est là précisément la distinction de langage que le Moyen Age reçoit comme héritage d'Augustin.

5. La charité comme le vrai universel: l'amour des ennemis. L'amour divin se révèle comme divin dans son excès même (VI 10). La perfection de l'amour affirme Augustin, c'est d'aimer son ennemi, d'avoir pitié de lui et de vouloir qu'il soit notre frère (V 4; VIII 4-5). A l'instar du Christ

qui nous a aimé alors même que nous étions pécheurs, la perfection de l'amour est dans le don sa vie (VI 13; IX 3, 9). L'Amour divin passe les frontières de la *societas* chrétienne. Il s'élançait vers ceux qui n'aiment pas dans une sollicitude permanente (VI 8; VIII 5). Le mouvement, la dynamique de cet amour est celui d'un dépassement constant de ce qui le limite et s'oppose à lui par une surabondance du don, de la communication de soi. Et cela même – cela surtout – lorsque le don est refusé (VIII 10). Il existe une dynamique kénotique de l'amour divin qui est intrinsèque à sa nature et donc à son Eglise (I 8-9; III 5). Le commandement de l'amour des ennemis est le trait auquel on reconnaît et vérifie la vérité de la communion (III 9).

Si telle est la dynamique de croissance du Bien Commun universel dans l'histoire, alors sa croissance n'est pas linéaire. Elle passe nécessairement par des moments de kénose apparente. Ces moments étant précisément ceux par lesquels elle s'accroît et rejoint ceux qui la rejette. La fécondité de la dynamique du Bien Commun universel est kénotique.

6. La charité comme espace illimité. La charité n'est pas circonscrite. Elle ne connaît pas de limite et transcende le temps et l'espace de ce monde et sa plénitude n'aura pas de fin (X 8)³³. Qui s'en remet à son mouvement participe déjà de ce qui est éternel et sans limite (X 6). La charité est ainsi le véritable universel, celui qui conduit le croyant de la mort et du péché à la vie sans limite dans l'intériorité de Dieu (I 5). C'est ainsi que la charité est *anticipation* et *préfiguration* de l'eschaton dans l'histoire (I 13; II 8, 12). Et comme telle, elle est finalement le critère de jugement du monde (III 3, 11; IV 5). La charité a une fonction véridative: elle révèle la vérité de l'homme et du monde. A sa lumière sont dévoilées les ténèbres du cœur humain et est démasquée l'ambiguïté des actions de l'homme (III 4).

Il s'ensuit que la dynamique du Bien Commun anticipe et préfigure dans l'histoire ce qui a une valence universelle et éternelle. Située dans le temps et dans l'histoire, elle les transcende et son accomplissement plénier sera eschatologique. Mais à l'inverse pour les hommes et les sociétés de ce monde, la dynamique du Bien Commun a une valeur prophétique qui révèle et dévoile ce qui s'oppose à l'émergence du Royaume.

³³ Augustinus, *De civitate Dei* X 8: «Le Christ et l'Esprit-Saint par la bouche du Psalmiste s'écrient: «Votre commandement est singulièrement étendu»; et je ne sais qui pose des bornes à la charité aux portes de l'Afrique! Si tu prétends aimer le Christ, que ta charité s'étende jusqu'aux confins de l'univers, parce que les membres du Christ s'y trouvent partout répandus. Si tu n'aimes qu'une portion de l'univers, ton amour est partagé; et s'il est partagé, tu ne fais point partie du corps de Jésus-Christ [...]».

Ces quelques notes de lecture, trop concises et brèves, éclairent la notion de bien commun qu'Augustin ne développe guère par celle de charité, qu'il développe au contraire énormément. Ces six notes permettent donc de cerner certains aspects de la synthèse théologique qu'Augustin propose du bien commun. A la lumière de ces éléments nous allons finalement revenir à la *Cité de Dieu*.

5. La *Cité de Dieu*

La discussion sur la théologie politique d'Augustin tourne depuis quelques décennies sur sa réinterprétation de la notion cicéronienne de société³⁴. L'enjeu de cette réinterprétation étant si la pensée d'Augustin permet de reconnaître ou non une relative autonomie à la sphère du politique. Deux auteurs se démarquent: Markus et O'Donovan. L'interprétation de la *Cité de Dieu* proposée par Markus³⁵ souligne la nécessité et le rôle du gouvernement politique du monde. L'ambiguïté (*permixtae*) de la préfiguration des deux cités eschatologiques (la cité de Dieu et la cité du diable), est telle qu'elle n'entraîne pas, selon notre auteur, une condamnation du politique mais plutôt élicite une reconnaissance de ses limites propres et donc de l'espace de sa légitimité. Ainsi, selon Markus, la distinction entre l'Eglise et l'Etat que forge Augustin anticipe et permet la reconnaissance d'une séparation entre l'Eglise et l'Etat ainsi que l'existence d'une culture séculière. O'Donovan a pris à partie cette interprétation³⁶ et dénonce chez Markus la projection d'une question moderne (l'autonomie et la sécularité de l'État) qui ne serait ni dans l'esprit du

³⁴ Au livre II (2,21) puis à nouveau au livre XIX (19,21), Augustin reprend puis modifie la définition que Cicéron donne de *société* comme «une multitude assemblée en sa reconnaissance du droit (*iuris consensu*) et communauté d'intérêts (*utilitatis communione*)». A cette première définition, qu'il admet mais promet de discuter plus loin, il substitue la suivante: une société est «un groupe d'êtres raisonnables, unis entre eux parce qu'ils aiment les mêmes choses (*rerum quas diligit concordia*)». Voir E. Gilson, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Paris 2005, p. 47-80.

³⁵ R.A Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge 1970.

³⁶ O. O'Donovan, *Augustine's City of God XIX and Western Political Thought*, "Dyonisius" 11 (1987) p. 98-99. Cf. les travaux antérieurs de l'auteur qui fondent son analyse O. O'Donovan, 'Usus' and 'Fruitio' in Augustine 'De doctrina christiana I', JTS 33/2 (1982) p. 361-397; O. O'Donovan, *The problem of Self-Love in St. Augustine*, New Haven 1980.

temps d'Augustin ni dans son œuvre. Sa lecture du livre XIX de la *Cité de Dieu* souligne la lecture sombre du politique que fait Augustin. Celle-ci est non seulement ambiguë, mais radicalement incapable de vivre à la hauteur de ses propres promesses de justice, de paix et de concorde. Selon O'Donovan cette affirmation radicale d'Augustin est indissociable de sa lecture de l'histoire humaine à partir d'un jugement eschatologique sur la totalité de cette histoire. Cette lecture accentue nécessairement l'antagonisme historique de l'Eglise et de l'Etat puisqu'elle les lit à partir de l'antagonisme éternel de la Cité de Dieu et de celle du diable. Ainsi pour O'Donovan, Augustin n'a pas vu nécessaire ni ne s'est préoccupé de penser l'autonomie du politique. Son souci est de montrer l'inadéquation de toute société historique pour réaliser la vraie justice, la paix ou la concorde. Car le gouvernement politique doit faire face à la corruption du cœur humain, forçant donc le gouvernement à la violence pour contraindre les hommes à ses lois. Augustin reconnaît la nécessité de ces gouvernements comme un mal moindre, mais ne transige pas, selon O'Donovan, sur la capacité qu'ils ont à faire advenir la vraie justice que seul l'amour de Dieu forge dans le siècle et pour l'éternité.

Je ne vais pas ici rentrer dans les détails techniques de cette discussion³⁷ mais me contenter de mentionner comment mon enquête antérieure met en lumière certains aspects clés de la théologie de l'histoire que propose Augustin. Certains de ces points, notamment la dimension kénotique de la dynamique de la charité, ne sont pas pris en compte dans le débat actuel et pourraient donc s'avérer utiles.

Premièrement, Augustin procède avec la reconnaissance du droit et de la communauté d'intérêts tout comme il procède avec la foi dans ses homélies sur la première épître de saint Jean. Si on s'intéresse à ce qui fait non la forme mais l'actualité du lien d'une communauté, la foi n'est pas suffisante. Les démons croient au Christ, mais ne font pas partie de l'Eglise. La foi s'actualise et se vérifie dans la charité. De même, peut-on penser ici, la reconnaissance du droit et une communauté d'intérêts ne sont pas suffisantes pour définir ce qui fait le lien d'une société. Car reconnaître le droit et l'intérêt commun ne signifie pas encore qu'on le respectera (hétéronomie). Si on s'intéresse à ce qui unit vraiment une société, il faudra chercher à saisir le type d'amour qui les rassemble: soit la charité soit l'une ou l'autre formes de concupiscence. Or on se souvient

³⁷ Dans ce débat, j'adhère à lecture plus récente et nuancée de G.W. Lee, *Republics and their loves: rereading City of God 19*, "Modern Theology" 27/4 (2011) p. 553-581.

que seule la charité peut faire coïncider le bien de tous et de chacun et donc unir durablement une société. A l'inverse, la concupiscence voit constamment le bien de certains s'opposer à celui des autres.

Deuxièmement, Augustin voit dans l'amour qui unit la communauté chrétienne, non un amour humain, mais l'amour divin lui-même qui suscite dans l'histoire une société dont la destinée est éternelle et universelle. Cette *societas* est la seule qui ne passera pas. C'est la seule qui est authentiquement universelle et sans limite. C'est la seule ou règnera définitivement, dans la Jérusalem céleste, la vraie liberté, la vraie paix et la justice ainsi qu'une concorde éternelle. Par unité de contraste, toute autre société est limitée géographiquement et temporellement, capable uniquement d'une forme limitée et imparfaite de liberté, de justice, de paix et de concorde selon ce que les circonstances historiques vont permettre.

Troisièmement, il y a une croissance de la charité qui dépend de son acceptation. Celle-ci ne sera pleine et complète que dans la Jérusalem céleste. Il n'y a donc pas ici-bas de charité pure qui règne sans partage sur le cœur des hommes. Mais bien des hommes, pécheurs et fragiles, dont les amours sont contrastés tant dans le sein de la communauté chrétienne que dans le sein de la communauté politique. C'est bien ce qui fait l'ambiguïté (*permixtae*) de l'Eglise et de l'Etat dans le temps et dans l'histoire. La charité divine est dès lors le principe qui travaille de l'intérieur le monde pour y susciter la communauté chrétienne authentique. Mais la plénitude de cette communauté est future et passe par le jugement de Dieu sur l'histoire.

Quatrièmement, et c'est très important, la charité excède les limites de la communauté chrétienne: elle aime ceux qui ne l'aiment pas et donne sa vie pour ses ennemis. La société chrétienne est donc constamment ordonnée par la charité qui l'anime vers les autres formes de sociétés humaines pour les réintégrés dans la dynamique de l'ordre de la charité. C'est là la dimension kénotique de la charité ainsi que le mode spécifique de sa fécondité dans l'histoire. Le contraste qu'Augustin dresse dans la cité de Dieu entre l'Eglise et l'Etat obscurcit ce point. Mais c'est bien là la forme par laquelle la charité rejoint son pôle opposé, c'est-à-dire ceux qu'unissent l'une ou l'autre formes de concupiscence. Ce point est d'importance car il excède l'horizon étroit de la mission pour embrasser le caractère subversif, prophétique et rédempteur de la charité sociale.

6. Conclusions

En conclusion je voudrais résumer brièvement les éléments principaux de cette synthèse (implicite) du bien commun d'Augustin. D'abord le Bien Commun universel c'est Dieu, plus exactement le Christ dont l'humanité partagée aux hommes est la première réalité ainsi que l'espace du Bien Commun. Le Bien Commun est donc une Personne et sa question centrale devient celle de notre relation au Christ. L'actualité de ce lien est la charité vivante de Dieu, qui unit la communauté de telle manière que Dieu soit tout en tous. La plénitude de cette relation est l'*ordo amoris* de la Jérusalem Céleste. Le Bien Commun universel n'est donc pas historique mais eschatologique. Il est l'horizon de l'histoire et son accomplissement.

La croissance du Bien Commun dans l'histoire est celle de l'avènement du Royaume de Dieu. Sa dynamique d'accomplissement est celle de la charité. C'est par la charité que la liberté, la paix, la justice et la concorde deviennent possible. Car c'est la charité qui donne une valence éternelle à ces biens en les incorporant au Royaume. La charité est l'unique principe d'universalité par lequel le bien de tous et de chacun se verront ultimement réconcilié. Lorsque la dynamique de la charité est résistée, son mode devient kénotique. La charité ne conquiert pas par la force ou la violence. Elle passe par la croix et de la croix vient une fécondité qui est le mystère de sa croissance historique.

Aussi, dans l'histoire peut-on seulement parler de bien communs particuliers (*utilitatis communione*), limités, imparfaits et déficient. Le bien commun d'un peuple, d'une ville ou d'un groupe n'est pas le Bien Commun universel. Aucune communauté politique n'achèvera jamais autre chose qu'une forme transitoire de bien commun. Ses tensions internes et celles qui s'accumulent à ses frontières l'obligeront à évoluer constamment. Plus encore, l'ambiguïté du cœur de l'homme et sa fragilité obligent les gouvernements à faire usage de la violence et de la répression pour imposer le droit et protéger la paix. Ces différents biens communs historiques sont néanmoins partie prenante de la dynamique du Bien Commun universel. La charité travaille le monde et y fait surgir le Royaume là même où elle est opposée. C'est par leurs insertion dans cette dynamique du Royaume que toute société sera décantée, purifiée et ultimement jugée.

Ces trois points sont d'une importance cruciale pour une théologie politique contemporaine. Que l'on songe aux raisons du rejet de la notion de bien commun en philosophie politique au XIX et XX siècles et notamment aux critiques libérales et on voit aussitôt combien le malentendu a pu être

profond³⁸. Le bien commun n'est pas d'abord une 'métaphysique iusnaturaliste' ni une 'philosophie politique de l'Eglise Catholique', mais bien une *théologie politique* qui s'oppose à toute volonté d'absolutiser le politique³⁹. En projetant l'accomplissement universel du bien commun dans l'eschaton, le christianisme conçoit le bien commun d'une communauté historique particulière comme toujours imparfait et limité, élément transitoire dans la tension qui mène toute communauté humaine vers son accomplissement ultime et eschatologique dans le Royaume du Père. Le soupçon libéral⁴⁰ qui pèse sur la notion de bien commun – celui d'une 'vision compréhensive du bien' intolérante, totalitaire et incapable de comprendre et respecter le pluralisme de nos sociétés – est tout simplement infondé. Il ne saisit pas que cette théologie politique est de nature dialectique. La théologie augustinienne comprend le bien commun comme une œuvre toujours inachevée, que chaque génération doit reprendre à neuf, discernant quelles sont ses exigences dans les circonstances historiques particulières de l'époque.

La puissance critique d'une telle *théologie politique du bien commun* peut se voir à l'œuvre dans les travaux, aux conclusions très controversées, d'auteurs anglosaxons contemporains. D'abord la critique radicale que John Milbank fait de la philosophie politique ainsi que de la sociologie moderne dans *Theology and Social Theory*. Il y déconstruit avec acuité et de manière brillante les présupposés théologiques et métaphysiques de la modernité, démontrant que la supposée sécularité de nos Etats modernes n'est ni agnostique ni athée, mais bien théiste. Un théisme d'Etat qui s'est construit en opposition à une théologie politique chrétienne du bien commun qu'il contredit⁴¹.

Un des points de cette contradiction porte sur la nature du lien social et sur le rôle de l'Etat. William Cavanaugh⁴² et plus récemment Anna Rowland⁴³ analysent ainsi le projet de la modernité comme une *parodie* du Royaume eschatologique. Depuis Hobbes et Rousseau, l'imaginaire po-

³⁸ Nebel, *Searching for the common good*, p. 111-148.

³⁹ L'Eglise Catholique est grande partie elle-même responsable de cette équivoque en ne distinguant pas dans son discours public sur le bien commun ce qui relève de la foi et ce qui peut relever de la raison.

⁴⁰ Rawls *Political Liberalism*, p. 201-204.

⁴¹ Milbank, *Theology and Social Theory*, p. 14-16, 88-96.

⁴² W. Cavanaugh, *Theopolitical Imagination*, Bloomsbury 2013.

⁴³ A. Rowlands, *Towards a Politics of Communion. Catholic Social Teaching in Dark Times*, Bloomsbury 2021.

litique des sociétés modernes est celui du contrat social, mythe qui fonde et légitime l'Etat; contrat social qu'une *épiphany* de l'Etat garantit et que sa *providence* maintient pour *sauver* la population de sa propre *violence mortifère*. Les rôles de 'sauveur', de 'garant' et de 'puissance bienveillante' qui sauve les citoyens de leurs 'pulsions de mort' sont ainsi attribués à l'Etat⁴⁴. La parodie et l'usurpation d'attributs divins est évidente. Afin de se légitimer, affirme Cavanaugh, l'Etat invoque le mythe d'un 'état de nature mauvais', qui lui permet de se présenter en sauveur du genre humain. C'est un marché de dupes, affirment nos auteurs: la paix, la justice, la fraternité que promet le contrat social en échange de la souveraineté de l'Etat sont des parodies de la paix, de la justice et de la fraternité de la Cité céleste d'Augustin. Parodies qui substituent l'intérêt général au bien commun, le progrès à l'espérance, le contrat social à la fraternité et à la communion. Parodies dans lesquelles s'enferment le projet politique moderne qui, dans son incapacité à dépasser sa propre mythologie, s'absolutise, s'érige en dogme et finit par se corrompre et se pervertir. Face à cette idolâtrie des mythes du contrat social, Anna Rowland montre comment une théologie du bien commun *libère le politique* de ses propres démons et lui redonne la forme d'une dialectique authentiquement universelle⁴⁵.

Augustine's Theological Synthesis of the Common Good

(summary)

The article seeks to understand how Augustine radically reformulated the political notion of the common good of classical antiquity, from a theological perspective. The main argument is that this reinterpretation follows naturally from the New Testament theology of the *koinônia* uniting the Church, as shown in the letter to Volusianus and Augustine's homilies on the Epistle to the Parthians. From this reading, it then becomes easier to understand the famous reformulation of the definition of society in books II and XIX of the City of God. We conclude by identifying the three themes that, from Augustine onwards, will be closely associated with the notion of the common good in the western political theology: (1) The common good is no longer a concept, but a Person and a Space: Christ in his humanity is the one and only Common Good of the human race. (2) The universal Common Good is eschatological; in history we can only speak of partial and imperfect common goods. (3) Charity is the driving force behind the dynamic fulfilling the universal Common Good in history.

Keywords: Common good; Saint Augustine; City of God; Christ; Charity

⁴⁴ Cavanaugh, *Theopolitical Imagination*, p. 9-52.

⁴⁵ Cavanaugh, *Theopolitical Imagination*, p. 43-52; Rowlands, *Towards a Politics of Communion*, p. 293-301.

La synthèse théologique du bien commun chez Augustin

(résumé)

L'article cherche à comprendre comment Augustin a radicalement reformulé, depuis une perspective théologique, la notion politique de bien commun de l'antiquité classique. L'argument principal est que cette réinterprétation découle naturellement de la théologie néotestamentaire de la *koinônia* qui unit l'Église, comme le montre la lettre à Volusianus et les homélie sur l'Épître aux Parthes. À partir de cette lecture, il devient alors plus aisé de comprendre la fameuse reformulation de la définition de société aux livres II et XIX de la Cité de Dieu. Nous concluons en identifiant les trois thèmes qui, à partir d'Augustin, seront étroitement associés à la notion de bien commun en occident: (1) Le bien commun n'est plus un concept, mais une Personne et un Espace. Christ, en son humanité, est le seul et unique Bien Commun du genre humain. (2) Le Bien Commun universel est d'ordre eschatologique; dans l'histoire on ne peut parler au mieux que de biens communs partiel et imparfait. (3) La charité est le moteur de la dynamique d'accomplissement du Bien Commun universel dans l'histoire.

Mots clés: Bien commun; Saint Augustin; Cité de Dieu; le Christ; la Charité

Bibliographie

Sources

- Augustinus, *De civitate Dei*, PL 41, tr. M. Poujoulat – M. Raulx, *La cité de Dieu*, in: *Œuvres complètes de Saint Augustin*, éd. M. Poujoulat – M. Raulx, Lagny 1864-1872.
- Augustinus, *In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem*, PL 35, tr. M. Poujoulat – M. Raulx, *Traité de Saint Jean sur l'épître aux Parthes*, in: *Œuvres complètes de Saint Augustin*, éd. M. Poujoulat – M. Raulx, Lagny 1864-1872.
- Augustinus, *Epistolae*, éd. J.P. Migne, PL 33, tr. M. Poujoulat – M. Raulx, *Lettres*, in: *Œuvres complètes de Saint Augustin*, éd. M. Poujoulat – M. Raulx, Lagny 1864-1872.
- Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, PL 36-37, tr. M. Poujoulat – M. Raulx, *Discours sur les Psaumes*, in: *Œuvres complètes de Saint Augustin*, éd. M. Poujoulat – M. Raulx, Lagny 1864-1872.

Studies

- Baguette C., *Une période stoïcienne dans l'évolution de la pensée de Saint Augustin*, "Revue d'études augustiniennes et patristiques" 16/1-2 (1970) p. 47-77.
- Cavanaugh W., *Theopolitical Imagination*, Bloomsbury 2013.
- Choromanski A., *L'Église comme communion – Vers une ecclésiologie commune à l'âge de l'œcuménisme*, Fribourg 2004.
- Dewailly L.M., *Communio – Communicatio. Brèves notes sur l'histoire d'un sémantème*, "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques" 54/1 (1970) p. 46-63.

- Gilson E., *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Paris 2005.
- Jagu A., *Saint Paul et le stoïcisme*, “Revue des Sciences Religieuses” 32/3 (1958) p. 225-250.
- Kempshall M., *The language of the common Good in Scholastic Political Thought*, in: *Searching for the Common Good*, éd. M. Nebel – T. Collaud, Baden-Baden 2018, p. 14-34.
- Kempshall M., *The common good in late medieval political thought*, Oxford 1999.
- Keys M., *Aquinas, Aristotle, and the Promise of the Common Good*, Cambridge 2006.
- Lee G.W., *Republics and their loves: rereading City of God 19*, “Modern Theology” 27/4 (2011) p. 553-581.
- Markus R.A., *De civitate Dei. Pride and the Common Good*, in: *Sacred and secular: studies on Augustine and Latin Christianity*, éd. R.A. Markus, Aldershot 1994, p. 245-259.
- Markus R.A., *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge 1970.
- Milbank J. *Theology and Social Theory*, Blackwell 2006.
- Moreau M., *Le dossier Marcellinus dans la correspondance de saint Augustin*, Paris 1973.
- Nebel M., *Searching for the common good*, in: *Searching for the common good*, éd. M. Nebel – T. Collaud, Baden-Baden 2018, p. 111-148.
- O’Donovan O., *The problems of Self-Love in St. Augustine*, New Haven 1980.
- O’Donovan O., *Augustine’s City of God XIX and Western Political Thought*, “Dionysius” 11 (1987) p. 89-110.
- O’Donovan O., ‘*Usus*’ and ‘*Fruitio*’ in Augustine ‘*De doctrina christiana*’ I, “Journal of Theological Studies” 33/2 (1982) p. 361-397.
- Panikulam G., *Koinônia in the New Testament*, Rome 1979.
- Reumann J., *Koinônia in Scripture. Survey of biblical texts*, in: *On the Way to Fuller koinônia: Official Report of the Fifth World Conference on Faith and Order*, éd. T. Best – G. Gassmann, Geneva 1994, p. 37-69.
- Rigaudière A., *Donner pour le bien commun et contribuer pour les biens communs dans les villes du midi français du XIII au XV siècle*, in: *De Bono Communi. The discourse and Practice of the Common Good in the European City (13th-16th c.)*, éd. E. Lecuppre-Desjardin – A.L. Van Brunaene, Turnhout 2010, p. 11-53.
- Rawls J., *Political Liberalism*, New York 1993.
- Rowlands A., *For a Politics of Communion. Catholic Social Teaching in Dark Times*, Bloomsbury 2021.
- Sassier Z., *Bien commun et utilitas communis au XIIe siècle, un nouvel essor?*, “Revue Française d’Histoire des Idées Politiques” 32/2 (2010) p. 245-258.
- Sieben H.J., *Koinônia*, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 8, Paris 1974, c. 1743-1745.
- Theological Dictionary of the New Testament*, éd. G. Kittel, Grand Rapids 1965.

Ks. Bogdan Czyżewski¹

Struktura organizacyjna klasztoru tarnateńskiego

Starożytność chrześcijańska pozostawiła potomnym szereg pism monastycznych, pośród nich zaś reguły określające porządek życia i duchowość klasztorów, zarówno męskich jak i żeńskich. Ciekawą i mało znaną jest niewątpliwie *Regula tarnateńska*. Już sama nazwa miejscowości, w której usytuowany był klasztor, a dla którego ona powstała, budzi zainteresowanie oraz szereg pytań. Niełatwo jest bowiem geograficznie zlokalizować dzisiaj tę miejscowość. Niektórzy wywodzą ją od Tarnat, Tarnand, Tarnatens, Tarnatensi, Taratanensi, Tarnensis, czy też Tarnatensi. Nie to jednak stanowi przedmiot naszych badań, zainteresowanych odsyłamy do opracowania i krytycznego wydania wspomnianej *Reguły* przez F. Villegasa, w którym szczegółowo omawia tę problematykę². Najprawdopodobniej klasztor tarnateński leżał w południowo-wschodniej Galii, sama *Regula* zaś powstała w okresie od połowy do końca VI wieku „w kręgu monastycznym św. Cezarego z Arles a równocześnie czcicieli św. Augustyna”³. Nas bardziej interesuje *Regula Tarnateńska* od strony struktury organizacyjnej, czyli funkcji pełnionych w klasztorze przez poszczególnych mnichów i zakresu ich zadań.

Regula Tarnateńska, chociaż w dużej mierze czerpie między innymi z *Pachomiana Latina*, *Reguły dla dziewic* św. Cezarego z Arles czy też *Ordo monasterii* i *Praeceptum* św. Augustyna, jest z tego powodu oryginalna.

¹ Ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski, profesor na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, kierownik Zakładu Teologii Historycznej WT UAM, prezes Sekcji Patrystycznej; e-mail: czybo@amu.edu.pl; ORCID: 0000-0002-6040-5523.

² Por. F. Villegas, *Regula monasterii Tarnatensis. Text, sources et datation*, RBen 84 (1974) s. 7-76.

³ M. Starowieyski, *Regula Tarnateńska. Wstęp*, w: *Zachodnie reguły monastyczne*, ŻM 50, Tyniec 2013, s. 566.

nalna, ponieważ wiąże się tym samym z wielkimi znanymi już wówczas tradycjami monastycyzmu egipskiego, galijskiego i Augustyńskiego. Analizując tekst interesującej nas *Reguły* pod względem funkcji klasztornej, nie sposób wszędzie odwoływać się do podobieństw z przywoływanymi powyżej regułami, ponieważ jest ich bardzo dużo, na co wskazał już wielki znawca monastycyzmu, A. de Vogüé, mówiąc, że jest ona jak „monastyczne florilegium” (*un florilège monastique*)⁴.

Zastanawiające w tej *Regule* jest także to, że niezwykle mało jest w niej odniesień do Pisma Świętego i to nie tylko w kwestiach funkcji sprawowanych w klasztorze, co byłoby zrozumiałe, ale także wówczas, gdy mowa jest o przepisach wskazujących na duchową płaszczyznę życia mnichów⁵.

Opracowania *Reguły Tarnateńskiej* z całą pewnością nie należą do okazałych. Poza wspomnianym już krytycznym jej wydaniem (F. Villegas) oraz studium A. de Vogüé na temat monastycyzmu łacińskiego, w tym również interesującej nas *Reguły*⁶, można przywołać stosunkowo krótkie teksty, w których podjęta została ogólna jej charakterystyka⁷. Dlatego też w niniejszym opracowaniu zajmiemy się wszystkimi przepisami odnoszącymi się do wymienionych w *Regule* funkcji istniejących w klasztorze tarnateńskim i przyjrzymy się konkretnym zadaniom, jakie spoczywały na poszczególnych braciach, a w związku z tym i ich odpowiedzialności za siebie i innych.

1. Opat (*abbas*)

Najwyższą i zarazem najbardziej odpowiedzialną funkcję w zakonie tarnateńskim pełnił opat (*abbas*), co nie było czymś odosobnionym lub nadzwyczajnym w porównaniu z innymi regułami. W klasztorach okresu wczesnochrześcijańskiego był to bowiem urząd postawiony na przyszłość

⁴ Por. A. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. Première partie. Le monachisme latin*, t. 9, Paris 2004, s. 200; M. Starowieyski, *Reguła Tarnateńska. Wstęp*, w: *Zachodnie reguły monastyczne*, ŻM 50, Tyniec 2013, s. 565-566.

⁵ Por. Starowieyski, *Reguła Tarnateńska. Wstęp*, s. 567.

⁶ Por. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, s. 98-228.

⁷ Por. R.L. Delsalle, *Comparaison, datation, localisation relatives des règles monastiques de Saint Césaire d'Arles, Saint Ferréol d'Uzès et de la Regula Tarnatensis Monasterii*, „Augustiana” 11 (1961) s. 5-26; A.W. Godfrey, *The Rule of Tarn*, „Monastic Studies” 17 (1961) s. 219-240; G. Holzherr, *Regula Ferrioli*, Einsiedeln 1986, s. 92-96.

wiowym „świeczniku”. *Reguła Tarnateńska* poświęca stosunkowo wiele uwagi opatowi. Określa nie tylko jego rolę, przywileje i przymioty, jakimi powinien się odznaczać, ale wyznacza mu też dosyć szczegółowo zadania do spełnienia wobec powierzonych mu braci. Opat miał przede wszystkim czuwać nad codziennym życiem mnichów, był za nich odpowiedzialny, podobnie jak za funkcjonowanie całego klasztoru. Prawodawca stawia jego osobę bardzo wysoko nie tylko w hierarchii klasztoru, ale także w Kościele. Czytamy bowiem w *Regule Tarnateńskiej*, że „opatowi (*abbati*) po Bogu cześć się należy i szacunek”⁸.

Godność opata to nie tylko uznanie, szacunek i posłuszeństwo ze strony mnichów, ale także wielkie wymagania i oczekiwania wobec jego osoby⁹. Powinien on zdawać sobie sprawę z tego, że sprawowana przez niego funkcja jest przede wszystkim zaszczytną służbą, nie zaś władzą i dominacją nad innymi¹⁰. Dlatego też musi kierować się w swoim postępowaniu głęboką pokorą do tego stopnia, że przed Bogiem ma czuć się jak podnózek mnichów¹¹. Powinien dawać wszystkim „przykład dobrych uczynków. Niech strofuje niespokojnych, niech pociesza małodusznych, niech opiekuje się chorymi, niech dla wszystkich ma cierpliwość”¹².

Prawodawca wspomina też w *Regule* o tym, że opat powinien stosować dyscyplinę wobec mnichów i narzucać bojaźń¹³. Nie chodzi tutaj jednak o wywoływanie strachu w klasztorze i stosowanie wobec jego mieszkańców swoistego terroru, co raczej o postępowanie opata i podejmowane przez niego decyzje, które winny wypływać z miłości. Dlatego ma bardziej strać się o to, „aby go kochano, niż by się go bano”¹⁴, pamiętając, że w wieczności stanie przed Bogiem i będzie odpowiadał za każdy swój czyn. Piastując tak ważną funkcję, opat „na tym większe wystawiony jest niebezpieczeństwo”¹⁵, o czym nie powinni zapominać mnisi i stąd należy mu się z ich strony posłuszeństwo oraz wsparcie¹⁶.

Niezwykle istotnym zadaniem opata była także odpowiedzialność za kandydatów do zakonu. Najpierw przeor przedstawiał mu tego, który pra-

⁸ *Regula monasterii Tarnatensis* 14, 21.

⁹ Por. *Regula monasterii Tarnatensis* 23, 1-12.

¹⁰ Por. *Regula monasterii Tarnatensis* 23, 5.

¹¹ Por. *Regula monasterii Tarnatensis* 23, 6.

¹² *Regula monasterii Tarnatensis* 23, 7-8.

¹³ Por. *Regula monasterii Tarnatensis* 23, 9.

¹⁴ *Regula monasterii Tarnatensis* 23, 10.

¹⁵ *Regula monasterii Tarnatensis* 23, 12.

¹⁶ Por. *Regula monasterii Tarnatensis* 23, 5-12.

gnął podjąć życie w klasztornej wspólności¹⁷, następnie zaś to on decydował o przyjęciu go bądź też odrzuceniu¹⁸. Z przyjmowaniem kandydatów do zakonu związane były także rozporządzenia opata odnośnie do środków materialnych, jakie oni ze sobą przynosili. Nie wolno im było niczego zatrzymywać na własność, dlatego też w *Regule Tarnateńskiej* precyzyjnie zostało określone, co należy w takich sytuacjach zrobić. Przede wszystkim tego typu środki nie stanowiły własności klasztoru, co zostało jasno w *Regule* zapisane, chyba że właściciel chciał taki dar złożyć i „przekazać na użytek klasztoru”¹⁹. Musiało się to jednak dokonać oficjalnie, poprzez specjalny akt darowizny złożony na ołtarzu²⁰. Gdyby natomiast kandydat przyprowadził ze sobą bydło, „niech opat da mu za nie zapłatę i niech nie zabrania mu się zrobić z tą zapłatą, co zechce”²¹. Jeżeli opat nie chciał kupić wspomnianego bydła, jego właściciel mógł sprzedać je komukolwiek, albo też dać do sprzedania przeorowi. W tym jednak przypadku uzyskane pieniądze nie wolno mu było zatrzymać dla siebie, ale zgodnie z obowiązkiem zachowania ubóstwa powinien je przekazać opatowi²².

Reguła Tarnateńska przewiduje też sytuacje, kiedy kandydat przyprowadzi ze sobą wasala (*clientem*)²³, sługę (*famulum*) lub krewnego (*parentem*), by zostali przyjęci do wspólnoty mnichów. Oni także mieli przejść taką samą próbę, zanim zostaną włączeni do wspólnoty zakonnej²⁴.

¹⁷ *Reguła Tarnateńska* kandydatów do zakonu określa czasownikiem *venire* użytym w formie imiesłowu czasu teraźniejszego strony czynnej – *veniens*, często w liczbie mnogiej (*venientes*). W polskim przekładzie natomiast odnajdujemy słowo przybysz (*advena*).

¹⁸ Por. *Regula monasterii Tarnatensis* 1, 3.

¹⁹ *Regula monasterii Tarnatensis* 1, 8.

²⁰ Por. *Regula monasterii Tarnatensis* 1, 9.

²¹ *Regula monasterii Tarnatensis* 1, 10.

²² Por. *Regula monasterii Tarnatensis* 1, 11-13.

²³ Autor *Reguły Tarnateńskiej* używa określenia *cliens*, co trudno jest przetłumaczyć na język polski. Termin ten oznacza bowiem człowieka pozostającego w specyficznej zależności od jakiegoś patrycjuszowskiego rodu, ale także lennika, wasala, ulubieńca lub protegowanego (por. *Słownik łacińsko-polski*, t. 1, red. M. Plezia, Warszawa 1959, s. 540-541). Tłumacz przełożył to słowo jako „klient”, bo i takie jest jego znaczenie. W języku polskim przez termin „klient” rozumiemy najczęściej osobę kupującą, załatwiającą jakąś sprawę np. w urzędzie bądź też korzystającą z usług. Dlatego też należałoby raczej oddać to słowo przez „wasal” lub „lennik”. Takie bowiem określenie stosowano w starożytnym Rzymie na ubogiego obywatela uzależnionego dziedzicznie od swojego patrona. Zdaje się, że w takiej też zależności występuje tutaj termin *cliens*.

²⁴ Por. *Regula monasterii Tarnatensis* 1, 14.

Opat decydował również o dalszym przeznaczeniu ubrań, jakie kandydaci przynosili ze sobą do klasztoru. Jeżeli nie były zbyt mocno zniszczone, powinien je wycenić i miały one zostać „przydzielone temu, kogo opat wskaże”²⁵. Przepis ten był całkowicie zrozumiały, ponieważ wstąpienie do zakonu wiązało się ze zmianą szat i troską o ubogi ubiór²⁶, prawdopodobnie jednakowy dla wszystkich. Wyjaśniano to również tym, że „zmiana zewnętrznego człowieka w pełni odpowiadała zmianie człowieka wewnętrznego”²⁷.

Prawodawca przekazał też przepisy odnoszące się do uczestnictwa mnichów w uroczystościach. Chociaż nie zostało powiedziane wprost, o jakie uroczystości chodzi, można się domyślać, że miał na myśli różnego rodzaju święta ludowe, śluby i wesela. Nie wyjaśniono też, kto miał prawo wydawać pozwolenie na udział w nich. Autor *Reguły* brał prawdopodobnie pod uwagę osobę opata, tym bardziej, że zostało wprost zapisane, że „nie wolno będzie udawać się na jakąkolwiek uroczystość bez pozwolenia”²⁸. W uzasadnieniu tego przepisu prawodawca powołuje się na Kazanie na Górze, w którym Chrystus zachęca do modlitwy w ukryciu (por. Mt 6,6)²⁹. Prawdopodobnie autor *Reguły Tarnateńskiej* chciał podkreślić, że nie zawsze konieczny jest udział we wspomnianych uroczystościach, można bowiem, zwłaszcza w przypadku mnicha, pomodlić się w swojej celi i w ten sposób ograniczyć do minimum kontakty ze światem zewnętrznym. Gdy chodzi natomiast o wspomniane pozwolenie, wydaje się, że mógł je wydawać nie tylko opat, ale też i starsi, ponieważ mieli oni prawo wysyłać braci „do miasta albo do zamku, albo do wsi”³⁰ z zastrzeżeniem jednak, aby szli wyłącznie do wskazanego im miejsca i osoby.

Opat decydował również o tym, by mnich mógł zostać ojcem chrzestnym dziecka. Autor *Reguły* nazywa to „ojcostwem duchowym”, czego prawodawstwo monastyczne zdecydowanie zakazywało, nawet gdyby „pojawiła się taka konieczność”, „chyba że za rozkazem opata”³¹.

²⁵ *Regula monasterii Tarnatensis* 1, 23.

²⁶ Pachomiusz pisze podobnie w *Praecepta* 49, że po pozytywnej opinii wydanej o kandydacie „zdejma z niego szaty świeckie i odzieją go szatą zakonną”.

²⁷ *Regula monasterii Tarnatensis* 1, 24.

²⁸ *Regula monasterii Tarnatensis* 2, 6.

²⁹ Por. *Regula monasterii Tarnatensis* 2, 6.

³⁰ *Regula monasterii Tarnatensis* 3, 1.

³¹ *Regula monasterii Tarnatensis* 3, 2-3. Podobny przepis spotykamy w *Regule dla dziewczyc* 11 św. Cezarego z Arles, który pisze wprost: „Niech żadne się nie ośmiela zostać matką chrzestną czyjąkolwiek: ani córek bogaczy, ani biedaków”.

Zadaniem opata było też rozdzielanie mnichom tego, czego potrzebowali. Decyzja o potrzebach mnicha jednak nie należała do niego, ale do opata. Miał on bowiem rozdzielać „wedle własnego uznania, nie po równo wszystkim, ale jak tego wymaga rozsądny sposób rozdzielania lub stan zdrowia. Niech każdemu daje się według jego potrzeb”³².

Reguła Tarnateńska dawała opatowi możliwość dysponowania darami przynoszonymi mnichom przez ich rodziców bądź też krewnych. Wszystko miało zostać „włączone do wspólnego majątku i przekazane temu z braci, który tego potrzebuje. Gdyby zaś opat kazał to dać temu, dla którego to przyniesiono, niech obdarowany przyjmie to dziękując, tak jak i w wypadku wszelkich innych darów od wiernych”³³.

Niektóre przywileje odnosiły się zarówno do opata, jak i do przeora. W takim bowiem samym stopniu posiadali oni określone prawa, których pozbawieni byli inni bracia. Nikt nie mógł wchodzić do celi drugiego brata bez pukania, „z wyjątkiem opata i przeora, gdyż tylko im wolno poznać tajemnice braci i sprawdzać potajemnie, jak każdy postępuje”³⁴. Przepis ten wynikał z faktu, że mnisi klasztoru tarnateńskiego, w odróżnieniu od innych klasztorów, na przykład Pachomiusza, Aureliana czy Cezarego z Arles³⁵, nie spali w tzw. dormitorium, ale w osobnych celach³⁶. Także do pracowni braci rzemieślników nikt nie mógł wchodzić, poza opatem i przeorem³⁷.

Innym zadaniem należącym do opata i przeora było stosowanie kar za popełnione przez mnichów przewinienia. Tylko ci dwaj mogli „przepisaną karę zastosować za to, co naganne”³⁸. Taka kara była znana wszystkim, ponieważ zły czyn wiadomy był innym braciom, dlatego też miał on zostać skarcony w obecności wszystkich. Jeżeli natomiast ktoś dopuścił się jakiegokolwiek winy „bez świadków, jeśli dowie się o niej opat, niech zostanie

³² *Regula monasterii Tarnatensis* 14, 4-5.

³³ *Regula monasterii Tarnatensis* 19, 3-4.

³⁴ *Regula monasterii Tarnatensis* 7, 4-5.

³⁵ *Reguła dla mnichów św. Aureliana* wyznaczała pomieszczenie, w którym spali mnisi. Zakazywała jednak pod surową karą spania w tym samym łóżku (por. 34). Podobny przepis odnajdujemy w *Regule-Przykazaniach* św. Pachomiusza (por. 107). Wspólne dormitorium zaleca też św. Cezary z Arles w *Regule dla dziewic* 9: „Żadnej niech nie będzie wolno wybrać sobie mieszkania osobnego, albo mieć własną sypialnię [...] wszystkie niech mają w tej samej sali osobne łóżka”.

³⁶ Więcej na temat miejsc noclegowych mnichów w opracowaniu: A. de Vogüé, *Comment les moines dormiront?*, *StMon* 7 (1965) s. 25-62.

³⁷ Por. *Regula monasterii Tarnatensis* 7, 6.

³⁸ *Regula monasterii Tarnatensis* 8, 2.

ukarana potajemnie”³⁹. Przepisy zawarte w *Regule Tarnateńskiej* pozwalały też na dochowanie sekretu wobec tych, którzy w tajemnicy wyznawali „przewinienia myślne”. Nie należało tego rozgłaszać ani też w jakikolwiek sposób gardzić obwiniających siebie, lecz na ile to „możliwe, łagodną zachęta pouczyć”⁴⁰.

2. Przeor (*praepositus*)

Drugą osobą w klasztorze co do znaczenia i godności, zaraz po opacie, był przeor (*praepositus*). *Regula Tarnateńska* zalecała, aby okazywać „przeorowi (*praeposito*) – jak wypada sługom Bożym – pełne umiłowanie i zgodne posłuszeństwo”⁴¹.

Opisując zadania i przywileje opata, zauważyliśmy, że niektóre z nich przynależały do jednego i drugiego. Ważnym obowiązkiem przeora była rozmowa z kandydatem do zakonu. To do niego należało zbadanie, „czy przybywa [on] z własnej woli, czy też przymuszony jakąś koniecznością, i czy nie jest związany żadnymi powinnościami służby”⁴². Rozmowa ta ważna była z dwóch powodów. Po pierwsze, chodziło o to, by dokładnie zbadać motyw, jakimi kierował się kandydat. Nie należało bowiem przyjmować zbyt lekkomyślnie i zbyt szybko kogoś, kto do końca nie zdawał sobie sprawy z tego, że życie zakonne różni się od świeckiego⁴³. Chociaż w samej *Regule* nie pada słowo „powołanie”, można jednak przypuszczać, że o taką właśnie weryfikację chodziło. Drugi powód związany był z tym, że przeor po takim rozeznaniu, co do intencji kandydata, zobowiązany był przedstawić go opatowi⁴⁴.

Najwięcej jednak przepisów zawartych w *Regule*, odnoszących się do zadań przeora, dotyczyło codziennego funkcjonowania mnichów w klasztorze. Do niego należała troska o potrzeby związane z jedzeniem. Przeor miał czuwać przy stole w czasie posiłków i „gdyby czegoś wbrew

³⁹ *Regula monasterii Tarnatensis* 8, 3.

⁴⁰ *Regula monasterii Tarnatensis* 8, 5.

⁴¹ *Regula monasterii Tarnatensis* 14, 21. Por. też: Augustinus, *Ordo monasterii* 6.

⁴² *Regula monasterii Tarnatensis* 1, 2.

⁴³ Por. *Regula monasterii Tarnatensis* 14, 7-10.

⁴⁴ Por. *Regula monasterii Tarnatensis* 1, 3: „Gdy wszystko to zostanie przez przeora (*praeposito*) przedstawione opatowi (*abbatis*), należy jednemu ze starszych braci zlecić, aby tak długo opiekował się przybyszem, aż jego pobożność, wypróbowana cierpliwością, zostanie dowiedziona”.

zwyczajowi brakowało, niech po cichu każe podać”⁴⁵. *Praepositus* mógł zmieniać mnichom rodzaj pracy, zapewne wówczas, gdy zachodziła taka konieczność. Nikomu jednak nie wolno było samemu zwalniać się z nałożonych na niego prac, chyba że z powodu choroby⁴⁶. Przeor miał też wydawać polecenia odnośnie do prania ubrań. Chodziło bowiem o to, by nie przywiązywać zbyt dużej wagi do czystych szat, co uważano za grzech, który powodował szkodę dla duszy⁴⁷. Przeor miał również karać mnichów za niedbałe traktowanie używanych rzeczy, co było równoznaczne z niszczeniem „dobra klasztornego”⁴⁸. Razem z opatem mógł on karać mnichów za popełniane przez nich różnego rodzaju przewinienia⁴⁹. Przeor decydował również o wypełnianiu przepisu dotyczącego obowiązku codziennego czytania przez wyznaczonych do prac na roli. Prawodawca brał jednak pod uwagę możliwości czasowe tych mnichów. Dlatego to przeor powinien rozważyć i tak zarządzić, „aby i oni mogli przez dwie godziny dziennie zająć się czytaniem”⁵⁰, kiedy zakończą podjęte prace.

Autorytet, zarówno opata jak i przeora, był w klasztorze niekwestionowany. Kiedy prawodawca zwraca uwagę na konieczność zachowywania przez braci cnoty posłuszeństwa względem jednego i drugiego, stwierdza, że jakiegokolwiek ich lekceważenie jest równoznaczne z lekceważeniem Chrystusa⁵¹. Przestrzeganie przepisów *Reguły Tarnateńskiej* uznawano za priorytet życia klasztornego. Stąd też zachęta kierowana do mnichów, by być jej wiernym. Gdyby natomiast „czegoś nie przestrzegano, nie należy nad tym lekceważąco przejść do porządku, ale zadbać o naprawienie tego błędu. Troska zaś o to należeć będzie przede wszystkim do przeora, a on ma do opata, który jest dla was

⁴⁵ *Regula monasterii Tarnatensis* 8, 9.

⁴⁶ Por. *Regula monasterii Tarnatensis* 10, 4.

⁴⁷ Por. *Regula monasterii Tarnatensis* 19, 5-6: „Należy też pilnie baczyć, aby zamiłowanie do zbyt czystych szat nie ściągnęło brudu duszy. Dlatego też ubranie należy prać według zaleceń przeora”. W Regule św. Augustyna V 4 znajduje się identyczny przepis.

⁴⁸ *Regula monasterii Tarnatensis* 19, 9.

⁴⁹ Por. *Regula monasterii Tarnatensis* 8, 2: „Gdyby zaś zobaczył, że coś dzieje się lub stało się wbrew *Regule*, to do opata lub przeora należy przepisana karę zastosować za to, co naganne”.

⁵⁰ *Regula monasterii Tarnatensis* 9, 9-10.

⁵¹ Por. *Regula monasterii Tarnatensis* 23, 1-2: „Szczególnie należy okazywać posłuszeństwo przeorowi, a jeszcze bardziej opatowi, który o wszystkich was się troszczy, gdyż kto ich lekceważy, lekceważy Tego, który powiedział: *Kto was słucha, Mnie słucha, a kto wami gardzi, Mną gardzi* (Łk 10,16)”.

najwyższym autorytetem, zwracać się z tym, co przekraczałoby jego własne siły i możliwości”⁵².

3. Starsi (*seniores*)

W *Regule* klasztoru tarnateńskiego spotykamy również osoby określone mianem starsi (*seniores*). Z całą pewnością nie chodziło tutaj o wiek, co raczej o grupę mnichów, którą cechowało życiowe i zakonne doświadczenie, co wcale nie wykluczało liczby posiadanych przez nich lat. Mieli oni kilka istotnych zadań w klasztornym życiu. Jednym z nich był udział *seniores* w formacji kandydata do zakonu. Po przedstawieniu go przez przeora opatowi i uzyskaniu jego zgody na przyjęcie jeden ze starszych miał opiekować się kandydatem (*advena*) tak długo, „aż jego pobożność, wypróbowana cierpliwością, zostanie dowiedziona”⁵³. Jan Kasjan w *Institutiones* rzuca więcej światła na ten okres „nowicjatu”, mówiąc, że starszemu (*seniori*) powierzony zostanie podopieczny (*susceptus*), z którym przez rok zamieszka niedaleko klasztoru, a zatem poza wspólnotą, i będzie uczył się pod jego okiem gościnności, pokory i cierpliwości⁵⁴. Starsi w klasztorze tarnateńskim mogli również wyznaczać odpowiedniego mnicha na funkcję szafarza, o którym będzie mowa w dalszej części tego opracowania.

Oprócz zadania formowania kandydatów, starsi posiadali władzę udzielania pozwoleń braciom na oddalanie się od klasztoru. Oni także rozstrzygali o możliwości ścinania włosów lub brody przez mnichów, decydowali o wykonywaniu prac związanych z pleceniem sznurów czy w ogóle o jakiegokolwiek innej czynności⁵⁵. W odniesieniu do mnichów pracujących na roli, starsi rozsądzały o czasie spełnianych przez nich prac i częstotliwości przyjmowania pożywienia. Decydowali również o dniu, w którym miały być wykonywane jakiegokolwiek inne prace i podjęte przepisane posty, mimo ciężkiej pracy na roli⁵⁶. Należało w tym względzie brać pod uwagę

⁵² *Regula monasterii Tarnatensis* 23, 3-4.

⁵³ *Regula monasterii Tarnatensis* 1, 3.

⁵⁴ Por. Cassianus, *Institutiones* IV 7.

⁵⁵ Por. *Regula monasterii Tarnatensis* 4, 4-5: „Również niech bez pozwolenia starszego żaden mnich nigdzie się nie oddala. Niech nie waży się przepływać na drugi brzeg bez rozkazu starszego. Niech też nie ścina włosów lub brody ani sznurów nie plecie, ani żadnej czynności nie podejmuje bez pozwolenia starszego”.

⁵⁶ Por. *Regula monasterii Tarnatensis* 9, 11-12: „Gdy jest czas żniw i winobrania, dwa razy dziennie, o godzinie szóstej i dwunastej niech się pożywią. W środy zaś i piątki

to, co starsi nakazywali zrobić i co uznawali za pożyteczne dla klasztoru oraz samych mnichów⁵⁷. Nie chodziło jednak w tym wszystkim o prywatne zdanie starszych, co raczej mieli kierować się konkretnymi potrzebami wspólnoty⁵⁸.

Do zadań starszych należało również zainteresowanie się, w jakim celu przybywali do klasztoru goście i kiedy z niego odejdą. Uważano to za troskliwość wobec nich, nie zaś za ciekawość⁵⁹.

4. Pozostałe funkcje klasztorne

Ważną funkcję w klasztorze spełniał szafarz (*cellarius*), o którym wcześniej była już mowa. Wyznaczał go opat lub rada starszych⁶⁰. Dosyć dokładnie *Regula Tarnateńska* określała nie tyle zakres jego zadań, co cechy charakteru, jakimi miał się odznaczać: „powinien być wyznaczony taki mnich, który nie będzie zważał na zachcianki poszczególnych osób, ale z bojaźnią Bożą i umiłowaniem braci troszczyć się będzie o dobro wszystkich”⁶¹. Szafarz posiadał też silne umocowanie w strukturach klasztoru, kiedy bowiem nieobecny był przeor, to jemu należało być bezwzględnie posłusznym i we wszystkim pomagać⁶². W innym przepisie czytamy, że „kto otrzymał funkcję szafarza (*cellario*) lub ma pieczę nad księgami (*codicibus*), niech służy braciom bez szemrania”⁶³.

Regula wymienia również funkcję ogrodnika (*ortolanus*). Przychodził on z pomocą przeorowi i szafarzowi⁶⁴. Nie zostało jednak dokładnie spre-

należy tak ograniczyć pracę, aby – o ile to możliwe – nie opuszczać postu. Wszystko to jednak, ilekroć potrzeba lub orka tego wymagają, nich zależy od decyzji starszego”.

⁵⁷ Por. *Regula monasterii Tarnatensis* 12, 7: „Niech nikt też nie wybiera sobie dnia na wykonywanie pracy, to bowiem ma zależeć od decyzji starszego (*senioris*), który każe zrobić to, co uzna za pożyteczne”.

⁵⁸ Por. *Regula monasterii Tarnatensis* 9, 13: „Wszystko to jednak, ilekroć potrzeba lub orka tego wymagają, niech zależy od decyzji starszego”.

⁵⁹ Por. *Regula monasterii Tarnatensis* 7, 7-9: „Młodszy nie okaże gościom nic z wyjątkiem umiłowania pokory i należytej służby, i nie będzie próbował interesować się, po co przybyli ani kiedy odejdą, gdyż tym ma się zająć troskliwość starszych, a nie ciekawość młodszych”.

⁶⁰ Por. *Regula monasterii Tarnatensis* 10, 6.

⁶¹ *Regula monasterii Tarnatensis*, 10, 6.

⁶² Por. *Regula monasterii Tarnatensis* 10, 7.

⁶³ *Regula monasterii Tarnatensis* 22, 1.

⁶⁴ Por. *Regula monasterii Tarnatensis* 12, 1.

cyzowane, na czym konkretnie miała polegać pomoc przeorowi. Inaczej natomiast było w przypadku szafarza. Dzięki uprawie warzyw „wedle zaleceń szafarza” (*cellarii*) można było w dużej mierze wykorzystywać je w codziennych posiłkach i tym samym oszczędzać na kupowaniu innych produktów⁶⁵.

W klasztorze pracowali także magazynierzy nazywani *provisores*. Nie mogli to być przypadkowi mnisi, ale tacy, „którzy dowiodą, że potrafią innych budować przykładem własnego życia; i którzy jałmużnę złożoną klasztorowi lub plony zebrane przez uprawiających rolę braci z bojaźni Bożej będą mieć w największej pieczy”⁶⁶. Musieli to być zatem ludzie uczciwi i odpowiedzialni, ponieważ zajmowali się dobrami materialnymi, których nie wolno było zmarnować ani tym bardziej ich sobie przywłaszczyć⁶⁷.

Regula wymienia także braci, którzy zostali przypisani do prac rolnych: oracz (*arator*), żniwiarz (*messor*), ogrodnik uprawiający winnice (*vinitor*), pasterz (*pastor*)⁶⁸. Świadczy to o tym, że była to wspólnota wiejska, zaangażowana w codzienne prace polowe⁶⁹. Mowa jest też o piekących chleb (*panes faciunt*) i przygotowujących posiłki (*escas etigunt praeparare carnales*), czyli o kucharzach. Mieli się oni wymieniać w pracy, aby przez nią nie zaniedbać „czasu modlitwy i śpiewania psalmów”⁷⁰, gdyż żadne zajęcie, nawet najbardziej pilne, nie mogło ich od tego odciągnąć i usprawiedliwić jakichkolwiek zaniedbań⁷¹.

⁶⁵ Por. *Regula monasterii Tarnatensis* 12, 2: „A ponieważ dzięki warzywom wydatki szafarza mogą być ograniczone, trzeba, by były one spożywane i uprawiane wedle zaleceń szafarza (*cellarii*)”.

⁶⁶ *Regula monasterii Tarnatensis* 11, 1-2.

⁶⁷ Por. *Regula monasterii Tarnatensis* 11, 4-5: „Dobra, które im samym będą dla miłości Bożej ofiarowane, niech dołożą do darów dla klasztoru, aby całemu zgromadzeniu pożytek przynosiły. Czemuż mielibyśmy my, którzy wybieramy życie apostołskie, za własne uważać rzeczy, o których wiemy, że ulegną zniszczeniu”.

⁶⁸ Por. *Regula monasterii Tarnatensis* 8, 14.

⁶⁹ Por. Starowieyski, *Regula Tarnateńska. Wstęp*, s. 565.

⁷⁰ *Regula monasterii Tarnatensis* 10, 1-3.

⁷¹ Por. *Regula monasterii Tarnatensis* 8, 14: „Niech oracz trzymający czepigę pługa śpiewa alleluja; niech spocony żeniec Psalmami siebie poleca Bogu, a gdy winobranieciem sierpem krętą latorośl, niech śpiewa coś z Psalmów Dawidowych. Takie niech będą wasze pieśni, takie – jak się potocznie mówi – ulubione piosenki. Niech to będzie pogwizdywaniem pasterzy i narzędziem uprawy”.

5. Podsumowanie

Analiza mało znanej *Reguły Tarnateńskiej* prowadzona pod kątem struktury wspólnoty w istniejącym tam klasztorze pozwala na krótkie podsumowanie. Niewątpliwie najważniejszą funkcję piastował w tej społeczności opat. Brakuje wiadomości na temat sposobu jego wyboru, nie ma też mowy o ewentualnym odwołaniu lub karach za nieradzenie sobie z powierzonymi mu zadaniami. Raczej bierze się pod uwagę pozytywną stronę jego działalności. Prawodawca ograniczył się wyłącznie do wskazania na najważniejsze cechy charakteru, którymi powinien się odznaczać, na zadania, które na nim spoczywają, i odpowiedzialność, jaką w związku z ich wypełnieniem ponosi. Cały zakres tych zadań można by zatem określić jako odpowiedzialność przed Bogiem i ludźmi za funkcjonowanie całego klasztoru, zarówno pod względem duchowym, jak i organizacyjnym.

Ważna i odpowiedzialna funkcja w klasztorze tarnateńskim przypadająca też osobie nazywanej przeorem. Niektóre z zadań dzielił on z opatem, jak chociażby te związane z kontrolowaniem i dyscyplinowaniem mnichów. Do niego też należała weryfikacja powodów, którymi kierował się kandydat do życia zakonnego. Poza tym przeor czuwał nad funkcjonowaniem klasztoru i dbał o codzienne zaplecze życia mnichów, takie jak praca, pokarmy i ubrania, ale również obowiązek codziennego czytania. Nieposłuszeństwo przeorowi określane było na równi ze sprzeciwem wobec opata i oznaczało lekceważenie samego Chrystusa.

Istnieli też w klasztorze tak zwani *seniores*, starsi, którzy w pierwszym rzędzie sprawowali duchową opiekę nad kandydatami do klasztoru. Wyznaczali też konkretnego brata na szafarza, udzielali pozwoleń na oddalenie się od klasztoru, określali prace, które mieli wykonać mnisi.

Oprócz wyżej wymienionych funkcji spotykamy w klasztorze tarnateńskim szafarza, bibliotekarza, ogrodnika, magazynierów, którzy dbali o gospodarcze zaplecze wspólnoty. Wspomniane są też typowo rolnicze zadania mnichów należące do oracza, żniwiarza, uprawiających winnicę i pasterzy. Wykonywane przez nich prace wskazują na wspólnotę wiejską, która zamieszkiwała klasztor tarnateński usytuowany prawdopodobnie nad rzeką, przez którą nie wolno było się przeprawiać braciom bez zgody starszego.

Każde niewątpliwie zaangażowanie w klasztorze określone przez *Regułę Tarnateńską* przynosiło pożytek mnichom, zarówno duchowy, jak i cielesny związany z codziennym, trudnym niekiedy ich funkcjonowaniem. Przepisy podane przez prawodawcę miały być przez całą wspólnotę

bezwzględnie przestrzegane w duchu posłuszeństwa, a lekceważenie cze-
gokolwiek równoznaczne było z jego brakiem wobec Chrystusa.

The Organisational Structure of the Monastery of Tarn

(summary)

The *Regula Tarnantensis* (*The Rule of Tarn*) is an interesting and little-known early Christian writing. Most likely, the monastery for which it was established was located on the River Tarn in south-eastern Gaul, and the Rule itself dates back to the 6th century. This research deals with the organizational structure of the monastery, i.e. functions performed by individual monks and the scope of their tasks. The most important person in that community was the abbot who was responsible to God and people for the functioning of the entire monastery, both in spiritual and organizational terms. Important tasks were also in charge of the prior. He shared some of them with the abbot, such as correcting and disciplining the brethren. Moreover, the prior verified the candidates' reasons for choosing religious life. The other important officials in the monastery were *seniores* (seniors), who, among other things, provided spiritual care for candidates for the religious community. There was also a house steward, a librarian, a gardener as well as cellarers in charge of provisions for the community. Further, the Rule lists the typical agricultural tasks of monks: plowmen, reapers, vineyard workers and shepherds.

Keywords: Rule; Monk; Abbot; Function; Monastery

Struktura organizacyjna klasztoru tarnateńskiego

(streszczenie)

Ciekawym i mało znanym pismem wczesnochrześcijańskim jest *Regula Tarnateńska*. Najprawdopodobniej klasztor, dla którego ona powstała, leżał w południowo-wschodniej Galii, samą *Regulę* zaś datuje się na VI wiek. Przedmiotem badań jest struktura organizacyjna klasztoru, czyli funkcje pełnione w nim przez poszczególnych mnichów i zakres ich zadań. Najważniejszą osobą w tej wspólnoty był opat, odpowiadał on przed Bogiem i ludźmi za funkcjonowanie całego klasztoru, zarówno pod względem duchowym, jak i organizacyjnym. Istotne zadania należały również do przeora. Niektóre z nich dzielił z opatem, jak chociażby kontrolowanie i dyscyplinowanie mnichów. Przeor weryfikował też powody, którymi kierowali się kandydaci pragnący podjąć życie zakonne. Byli też w klasztorze *seniores* (starsi), którzy między innymi sprawowali duchową opiekę nad kandydatami do klasztoru. Spotykamy w klasztorze tarnateńskim również szafarza, bibliotekarza, ogrodnika, magazynierów, którzy dbali o gospodarstwo zaplecze wspólnoty. *Regula* wymienia także typowo rolnicze zadania mnichów należące do oracza, żniwiarza, uprawiających winnicę i pasterzy.

Słowa kluczowe: Reguła; mnich; opat; funkcja; klasztor

Bibliografia

Źródła

- Aurelianus Arelatensis, *Regula ad virgines*, ed. A. Schmidt, „Studia Monastica” 17 (1975) s. 237-256, tł. B. Spieralska, *Reguła dla mnichów św. Aureliana*, w: *Zachodnie reguły monastyczne*, ŻM 50, Tyniec 2013, s. 493-512.
- Pachomiana latina*, ed. A. Boon, Louvain 1932, s. 169-182, tł. A. Bober – W. Miliszkievicz – M. Starowieyski, *Pachomiana latina*, ŻM 11, Kraków 1996.
- Caesarius Arelatensis, *Regula virginum aliaque opuscula ad sanctimonialia directa*, ed. G. Morin, Bonn 1933, SCh 345, Paris 1988, tł. M. Borkowska, *Cezary z Arles, Pisma monastyczne*, ŻM 2, Kraków 1994, s. 56-82.
- Cassianus, *De institutis coenobiorum et De octo principalium vitiorum remediis libri XII*, ed. J.-C. Guy, SCh 109, Paris 2011.
- Regula monasterii Tarnatensis. Text, sources et datation*, ed. Villegas F., „Revue Bénédictine” 84 (1974) s. 7-76, tł. B. Spieralska, *Reguła klasztoru Tarnateńskiego*, w: *Zachodnie reguły monastyczne*, ŻM 50, Tyniec 2013, s. 569-593.

Opracowania

- Delsalle L.-R., *Comparaison, datation, localisation relatives des règles monastiques de Saint Césaire d'Arles, Saint Ferréol d'Uzès et de la Regula Tarnatensis Monasterii*, „Augustiana” 11 (1986) s. 5-26.
- Godfrey A.W., *The Rule of Tarn*, „Monastic Studies” 17 (1961) s. 219-240.
- Holzherr G., *Regula Ferrioli*, Einsiedeln 1961.
- Słownik łacińsko-polski*, t. 1, red. M. Plezia, Warszawa 1959.
- Starowieyski M., *Reguła Tarnateńska. Wstęp*, w: *Zachodnie reguły monastyczne*, ŻM 50, Tyniec 2013, s. 565-568.
- Vogüé A. de, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. Première partie. Le monachisme latin*, t. 9, Paris 2004.
- Vogüé A. de, *Comment les moines dormiront?*, „Studia Monastica” 7 (1965) s. 25-62.

Tatiana Krynicka¹

Izydora z Sewilli *De ortu et obitu patrum*²: studium źródeł traktatu

Otwierając książkę, współcześni Izydora z Sewilli pragnęli usłyszeć głos autora (*auctor*), który zasługuje na zaufanie, gdyż przemawia w ramach cieszącej się powagą (*auctoritas*) tradycji³, pisarstwo zaś postrzegali jako dalszy ciąg lektury⁴. Sewilczykowi obcy był zatem „lęk przed wpływem”⁵. Również jego odbiorca nie szukał w tym, co czytał, nowości, lecz prawdy wyrażonej w chrześcijańskim objawieniu⁶. Jak się wydaje, warto przyjrzeć się tekstom, których lektura zaowocowała powstaniem traktatu *O narodzinach i śmierci ojców (De ortu et obitu patrum)*⁷. Poznanie źródeł

¹ Dr hab. Tatiana Krynicka, profesor w Zakładzie Filologii Klasycznej Instytutu Studiów Klasycznych i Sławistyki Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Gdańskiego; email: tatiana.krynicka@ug.edu.pl; ORCID: 0000-0002-0538-4205.

² Tekst cytuję, analizuję, tłumaczę na podstawie wydania: Isidoro de Sevilla, *De ortu et obitu Patrum. Vida y muerte de los santos*, tł. C. Chaparro Gómez, Paris 1985.

³ W interesujący sposób pisze o tym S. Voroncov, por. S. Voroncov, *A Remark on the Problem of Originality of Isidore of Seville*, „Sub vocibus”, w: https://fil.ug.edu.pl/sites/default/files/_nodes/strona-filologiczny/73697/files/vorontsovo.pdf (dostęp: 15.11.2021) s. 2-3.

⁴ A. Pelttari, *The Space That Remains. Reading Poetry in Late Antiquity*, Ithaca 2014, s. 43-44.

⁵ Twórcą koncepcji *anxiety of influence* H. Bloom sformułował opinię, że z powodu wspomnianego lęku przed wpływem poeci na różne sposoby odcinają się od dorobku poprzedników, z którego czerpią inspirację. Por. H. Bloom, *The Anxiety of Influence*, New York 1973, tł. A. Bielik-Robson – M. Szuster, Kraków 2002.

⁶ A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, tł. J. Dancygier, Warszawa 1976, s. 10-11.

⁷ O różnych tytułach dzieła, por. T. Krynicka, *Izydora z Sewilli „O narodzinach i śmierci świętych ojców”: kompozycja traktatu*, VoxP 73 (2020) s. 96-97.

i wzorców Izydora pozwoli bowiem prześledzić wzajemne zależności i powiązania zachodzące między nimi a jego traktatem, spróbować odpowiedzieć na wciąż otwarte pytanie o gatunkową przynależność analizowanego utworu, a wreszcie określić istotę oryginalności pisarstwa Sewilczyka.

1. Źródła i wzorce autora *De ortu et obitu patrum*

Nie ulega wątpliwości, że podstawowy i najbardziej oczywisty hipotekst omawianego dzieła stanowi Pismo Święte. W przedmowie Izydor wprost wymienia je jako prototyp traktatu oraz zdradza zamiar przedstawienia swoim czytelnikom historii zbawienia w postaci dziejów biblijnych bohaterów. Zdaje sobie sprawę, że losy tych ostatnich są im znane, ponieważ czytają Pismo w całej rozciągłości („per amplitudinem Scripturarum percurrunt”), pragnie jednak pomóc w utrwaleniu tej znajomości („facilius tamen ad memoriam redeunt”) dzięki ukazaniu ich w rytmizowanej i ozdobionej licznymi środkami artystycznymi⁸, a przy tym niewielkiej opowieści („breui sermone”)⁹. Owa sentencjonalna, wręcz telegraficzna¹⁰ zwięzłość („sententia brevitate”)¹¹, do której dąży Sewilczyk, zakłada konieczność streszczania obszernych passusów, a nawet całych ksiąg w krótkich rozdziałach, a zatem prowadzi do opracowania własnej, nowej biblijnej opowieści. Tworząc ją, Izydor wzoruje się na zbiorach żywotów (*vitae*) biblijnych proroków, Apostołów i uczniów Pana znajdujących się na pograniczu biografistyki, hagiografii i egzegezy, wyjątkowo poczytnych w średniowieczu pismach, których autorzy pragnęli zaspokoić ciekawość czytelnika poszukującego wiadomości o świecie Biblii i historycznych początkach Kościoła¹². Korzysta z łacińskich przekładów przypisywanej Epifaniuszowi z Salaminy *Księżeczki*

⁸ J. Fontaine, *Isidore de Séville. Genèse et originalité de la culture hispanique au temps de Wisigoths*, Turnhout 2001, s.193-195, za nim: A. Ledzińska, *Gramatyka wobec sztuki wyzwolonych w pismach Izydora z Sewilli. „Origo et fundamentum liberalium litterarum”*, Kraków 2014, s. 57-58.

⁹ Por. Isidorus Hispalensis, *De ortu et obitu patrum*, praefatio.

¹⁰ Sformułowanie C. Chaparro Gómez, por. C. Chaparro Gómez, *Introducción*, w: Isidoro de Sevilla, *De ortu et obitu Patrum. Vida y muerte de los santos*, tł. C. Chaparro Gómez, Paris 1985, s. 39: „el estilo [...] telegráfico”. Tłumaczenia tekstów obcojęzycznych, o ile nie zostanie podane inaczej, pochodzą od autorki.

¹¹ Por. Isidorus Hispalensis, *De ortu et obitu patrum*, praefatio.

¹² F. Dolbeau, *Avant-propos*, w: *Prophètes, apôtres et disciples dans les traditions chrétiennes d'Occident. Vies brèves et listes en latin*, Bruxelles 2012, s. V-VI.

o pierwszych prorokach, o tym, gdzie który z nich poniósł śmierć męczeńską i gdzie spoczywają ich święte ciała (*Libellus sancti Epiphanius episcopi priorum prophetarum quis ubi passus sit martyrium et sancta eorum corpora quiescunt*) oraz anonimowego traktatu *O początkach i śmierci proroków i apostołów (De ortu et obitu prophetarum et apostolorum)*¹³. Ci autorzy, kreśląc sylwetki proroków, czerpali wiadomości z nawiązującego do podobnych pism o proveniencji żydowskiej¹⁴ *Anonimowego przeglądu (De prophetarum vita et obitu, liber ab anonymo quodam conscriptus)*¹⁵. Opowiadając o bohaterach Nowego Testamentu, sięgali dodatkowo do innych pism. Epifaniusz korzystał z poczytnego *Wykazu apostołów (Breviarium apostolorum)*¹⁶, anonimowy autor zaś zwracał się do Hieronimowego traktatu *O sławnych mężach (De viris illustribus)* oraz greckich *Wykazów apostołów i uczniów (Indices apostolorum discipulorumque)* podobnych do wykazów Pseudo-Symeona Logotety i Pseudo-Doroteusza¹⁷. Izydor idzie jednak dalej niż autorzy jego źródeł, gdyż rozpoczyna swą opowieść od Adama i prowadzi ją aż do czasów powstania Kościoła, a zatem opowiada całe biblijne dzieje tak, jak może je opowiadać czytelnik dzieł licznych chrześcijańskich autorów.

Informacje o bohaterach Biblii oraz świecie biblijnym w ogóle Izydor czerpie ponadto z pism autorów, którzy uprawiają egzegezę Pisma (1), wprowadzają w jego lekturę (2), czerpią z niego natchnienie do komponowania utworów poetyckich (3) oraz przykłady ilustrujące wywody przedstawiane w traktatach moralno-ascetycznych (4), praktyczno-ascetycznych (5), dogmatyczno-polemicznych (6), listach (7), mowach (8) oraz pismach ukazujących losy i spuściznę osób zasłużonych dla historii Kościoła (9), tłumaczą związane z nim opracowania greckich uczonych (10), a wreszcie uzupełniają przekaz natchnionych ksiąg (11). Lista utworów, których echa brzmią w analizowanym traktacie, zdecydowanie świadczy o czytaniu młodego, zaledwie rozpoczynającego karierę pi-

¹³ F. Dolbeau, *Deux opuscules latins, relatifs aux personnages de la Bible et antérieurs à Isidore de Séville*, w: *Prophètes, apôtres et disciples dans les traditions chrétiennes d'Occident. Vies brèves et listes en latin*, Bruxelles 2012, s. 4.

¹⁴ C. Cutler Torrey, *The Lives of the Prophets*, Pennsylvania 1946, s. 3-4.

¹⁵ Edycja: T. Schermann, *Prophetarum vitae fabulosae, indices apostolorum discipulorumque Domini Dorotheo, Epiphanio, Hippolyto aliisque vindicata*, Lipsiae 1907, s. 68-99.

¹⁶ Edycja: T. Schermann, *Prophetarum vitae*, s. 206-211.

¹⁷ Edycja: T. Schermann, *Prophetarum vitae*, s. 171-183. Por. Dolbeau, *Deux*, s. 5-8, 16-17.

sarską Sewilczyka. Oto źródła do traktatu, które udało się ustalić badaczom¹⁸:

1) Hieronim, *Komentarze do ksiąg proroków* (Izajasza, Jeremiasza, Ezechiela, Daniela, Ozeasza, Amosa, Abdiasza, Jonasza, Sofoniasza, Aggeusza, Zachariasza, Malachiasza), *Kwestie żydowskie w Księdze Rodzaju, Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza, Kazanie na Ewangelię Jana*¹⁹; Augustyn, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*²⁰; Ambroży, *Dzieje Noego, Wykład Ewangelii według św. Łukasza*; Grzegorz Wielki, *Komentarz do Księgi Hioba; Homilie na Księgę Ezechiela*;

2) Pseudo-Pryscylian, *Prologi Monarchiańskie*;

3) Prudencjusz, *Kathemerinon*;

4) Ambroży, *Obowiązki duchownych*;

5) Tertulian, *Napomnienie o czystości, O cierpliwości*; Cyprian, *Pochwała męczeństwa do Fortunata*;

6) Hieronim, *Przeciw Jowinianowi*; Kwodwultdeus, *Mowa przeciwko Żydom, poganom i arianom*²¹;

7) Hieronim, *Listy*;

8) Ambroży, *Na śmierć brata Satyra*;

9) Hieronim, *O sławnych mężach*;

10) Hieronim, *Księga nazw hebrajskich, Położenie i nazwy miejscowości hebrajskich*;

11) Anonim, *Dzieje Barnaby*; Pseudo-Marcellus, *Męczeństwo apostołów Piotra i Pawła*; Pseudo-Meliton, *Dzieje i cuda świętego Jana, apostoła i ewangelisty* oraz *Księga o przejściu Dziewicy Maryi*.

W *Etymologiach* Izydor przestrzega czytelników przed czytaniem apokryfów, gdyż pochodzą od niewiarygodnych autorów i zawierają wiele zmyśleń, choć przy tym zauważa, że znaleźć w nich można również

¹⁸ O ile nie zostanie zaznaczone inaczej, podając źródła Izydora, korzystam z ustaleń C. Chaparro Gómeza (por. *Introducción*, s. 48-53) oraz własnych (por. T. Krynicka, „*De ortu et obitu patrum*”: Izydora z Sewilli *encyklopedia sławnych postaci biblijnych*, Gdańsk 2021, s. 41-45).

¹⁹ Hieronymus, *Homilia in Ioannem* (1,1-14), CPL 597, ed. G. Morin, *Anecdota Maredsolana III/1*, Maredsoli 1895, s. 386-392.

²⁰ Ustalenie J. Carracedo Fragi, por. J. Carracedo Fraga, *Los apócrifos en la biblioteca de Isidoro de Sevilla. El testimonio del tratado „De ortu et obitu patrum”*, „*Euphrosyne*” 22 (1994) s. 155-156.

²¹ Ustalenie J. Elfassi, *Nuevas fuentes en la biblioteca de Isidoro de Sevilla*, w: *La-tinidad Medieval Hispánica*, red. J.F. Mesa Sanz, Firenze 2017, s. 108.

pewne prawdziwe informacje (*invenitur aliqua veritas*)²². Te ostatnie najwyraźniej pociągają go tak bardzo, że podejmuje lekturę niekanonicznych utworów oraz wyłuskuje z nich treści zaspokajające jego pragnienie poznania historii zbawienia. Wprawdzie większość spośród autorów, których czyta, to pisarze ortodoksyjni, jednakże ukazując czytelnikowi ewangelistów, Izydor, jak się wydaje, zdradza wpływ *Prologów Monarchiańskich* (*Prologi Monarchiani*) przypisywanych herezjarsze Pryscyllianowi²³. Henry Chadwick zauważa, że to właśnie wśród pryscyllianistów zrodził się pogląd, że Chrystus darzył Jana szczególną miłością i powierzył mu swoją dziewiczą Matkę, gdyż przyjął on Jego zachętę do bezżenności, wyjątkowo cenionej w ich środowisku²⁴:

[...] quam [scil. Mariam] Dominus ipse in cruce positus [...] **virgini** commendavit **discipulo**, ut ipsum mater haberet vitae comitem, quem filius noverrat integritatis esse custodem²⁵.

Iohannes [...] **virgo electus** a Domino atque inter **ceteros magis dilectus**²⁶.

Hic est Iohannes evangelista unus ex discipulis Dei, qui **virgo electus** est a Deo, quem de nuptiis volentem nubere vocavit Deus. Cui virginitatis in hoc duplex testimonium in evangelio datur, quod et pre **ceteris dilectus est** a Deo dicitur et huic matrem suam iens ad crucem commendavit Deus, ut **virginem virgo** servaret²⁷.

Odsłania nam to kolejny aspekt osobowości Izydora erudyty, który nie tylko żartobliwie stwierdza, że gramatycy są ostatecznie lepsi niż heretycy, podającą swym czytelnikom do wypicia śmiercionośną truciznę²⁸, ale roz-

²² Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* VI 2, 51-53. Źródła tego passusu ustala M. Starowieyski, por. M. Starowieyski, *Izydor z Sewilli i apokryfy*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Historia” 27 (1992) s. 151-157, zwł. 152-153.

²³ H. Chadwick, *Priscillian of Avila. The occult and the charismatic in the Early Church*, Oxford 1976, s. 102-109; K. Sordyl, *Pryscyllianizm. Teologia i historia*, Kraków 2015, s. 43.

²⁴ Chadwick, *Priscillian*, s. 106.

²⁵ Isidorus Hispalensis, *De ortu* 66, 1.

²⁶ Isidorus Hispalensis, *De ortu* 74, 1.

²⁷ Ps.-Priscillianus, *Prologi Monarchiani. Prologus in Evangelium Iohannis*. Zdanem J. Carracedo Fragi Izydor mógł posiadać egzemplarz Biblii zawierający *Prologi*. Por. Carracedo Fraga, *Los apócrifos*, s. 159-160.

²⁸ Isidorus Hispalensis, *Sententiae* III 13, 11.

tropnie poszukuje ziaren prawdy o świecie nawet u autorów nieortodoksyjnych²⁹ i zachęca do tego swego czytelnika³⁰.

2. Izidor wobec apokryfów

José Carracedo Fraga zauważa, że autor *De ortu* zwraca się do podobnych źródeł wówczas, gdy nie znajduje potrzebnych mu wiadomości (głównie dotyczących miejsca narodzin i śmierci, a także okoliczności zgonu i pochówku) u autorów natchnionych oraz ortodoksyjnych, którym ufa zdecydowanie bardziej³¹. Obserwacja ta jest poniekąd trafna. Tylko twórcy apokryfów lokalizują małą ojczyznę proroka Ezechiela w ziemi *Sarira*³², miejsce pochówku Tomasza – w indyjskiej Kalaminii, Bartłomieja – w armeńskim Albanum, Jakuba – w tajemniczej *ac(h)a Marmarica*³³. Pismo nie podaje też, skąd pochodził Ozeasz³⁴, jednak przytacza wiele prorocत्व przez niego wygłoszonych. Tymczasem Sewilczyk czerpie z apokryfów nie tylko stosowny toponim (Belemoth)³⁵, lecz również prorocत्व³⁶. W przypadku Ozeasza przytoczona enuncjacja w ogóle zastępuje opowiadanie o życiu i działalności proroka. Czytamy o nim tylko tyle:

²⁹ M. Starowieyski zauważa, że podobnie postępowali również Ojcowie Kościoła IV wieku, którzy potępiali apokryfy, ale czytali je i wykorzystywali przy opracowywaniu własnych pism. Por. M. Starowieyski, *Les apocryphes chez les écrivains du IV^e siècle*, w: *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae VI, Congrès de Varsovie*, red. Ch. Pietry – N. Duval – E. Wipszycka-Bravo, Bruxelles 1983, s. 132-141, podają za: Starowieyski, *Izidor*, s. 153.

³⁰ Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* VI 2, 50-53. Analizując ten „doskonale pogmatwany” urywek, T. O’Loughlin zauważa, że funkcję bezpiecznika przy podejmowaniu lektury apokryfów czy jej poniechaniu ma zdaniem Izydora ostatecznie pełnić pojawiająca się u czytelnika wątpliwość co do ich przesłania. Por. T. O’Loughlin, *Inventing the Apocrypha. The Role of Early Latin Canon Lists*, „Irish Theological Quarterly” 74 (2009) s. 54.

³¹ Carracedo Fraga, *Los apócrifos*, s. 151.

³² Isidorus Hispalensis, *De ortu* 39. Miejsce urodzenia proroka nie jest znane. Zaczerpnięta z apokryfu nazwa w Biblii nie występuje. Por. P.C. Bosak, *Encyklopedia wszystkich postaci biblijnych*, Kraków 2020, t. 1, s. 508.

³³ Isidorus Hispalensis, *De ortu* 73-74, 70.

³⁴ Przekonująco brzmi przypuszczenie P.C. Bosaka, że imię ojca proroka (Beer) może nawiązywać do miejscowości Beerot leżącej na granicy Beniamina i Efraima. Por. Bosak, *Encyklopedia*, t. 2, s. 1214.

³⁵ Zdaniem C. Chaparro Gómeza jest to inna nazwa miejscowości Belmain (Belamon) wspomnianej w Jdt 4,4 (Isidorus Hispalensis, *De ortu* 41, s. 172, n. 111).

³⁶ Podobnie rzecz przedstawia się w relacji o Danielu. Por. Isidorus Hispalensis, *De ortu* 40, 2 (z *Libellus sancti Epiphanius priorum prophetarum* 4, 7).

Osee, de tribu Isachar, ortus in Belemoth; hic praenuntians **dedit** signum: **Veniet Dominus in terra, si quercus quae est in Silo ex semetipsa in duodecim** divisa fuerit partes, **totidemque quercus** effecerit. Hic **in terra sua sepultus placida** quiete **dormivit**³⁷.

Osee. Iste fuit ex Meleboth, quae erat tribus Isacar, et **sepultus** est in pace **in terra sua**. Et **dedit** prodigium dicens: „**Veniet in terra dominus sicut quercus quae est in Silom ex semetipsa in duodecim fuerit** partita, et facte fuerint ex ea **totidem quercus**”³⁸.

Oseae, de tribu Isachar, in Belemoth natus est, ibique placida morte dormivit³⁹.

Jak widzimy, przy opracowaniu przytoczonego passusu Izydor ogranicza się do przekazania informacji, które znalazł w dwóch *vitae* i przeniósł do własnego traktatu bez znaczących modyfikacji. Powinniśmy przyznać, że taka metoda pisarska jest obca *modus scribendi* mistrza kompilacji⁴⁰, który zasłynął dzięki umiejętności układania kunsztownych mozaik tekstowych z urywków pism poprzedników⁴¹. Biorąc to pod uwagę, César Chaparro Gómez przypuszcza, że skomponowane na podstawie *vitae* rozdziały poświęcone kilku prorokom (Micheaszowi – 46, Nahumowi – 47, Habakukowi – 48, Zachariaszowi – 51, Achiaszowi – 54, Jaddo – 55, Azariaszowi – 56 i Zachariaszowi – 57), których nie znajdujemy w wielu zasługujących na zaufanie rękopisach, zostały dodane przez interpolatora⁴², zwłaszcza że o Micheaszu, Nahumie i Zachariaszu Izydor nie wspomina również w spisanych mniej więcej w tymże czasie⁴³ *Pewnych alegoriach Pisma świętego (Allegoriae quaedam Sacrae Scripturae)*. Zauważmy jednakże, że wymienia ich wszystkich we wcześnie opracowanych *Wstępach do ksiąg Starego i Nowego Testamentu (In libros Veteris ac Novi Testamenti prooemia)*⁴⁴, przytoczony wyżej rozdział poświęcony Ozeaszowi zaś, w istocie opra-

³⁷ Isidorus Hispalensis, *De ortu* 41.

³⁸ Ps.-Epiphanius, *Libellus sancti Epiphani episcopi priorum prophetarum* 5.

³⁹ Isidorus Hispalensis, *De ortu et obitu prophetarum et apostolorum* 5.

⁴⁰ *Izydor z Sewilli*, NSWP s. 498.

⁴¹ J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, t. 2, Paris 1959, s. 774-776.

⁴² Chaparro Gómez, *Introducción*, s. 19-25.

⁴³ Datowanie dzieł Izydora przyjmuję za: J.C. Martín-Iglesias, *Isidoro de Sevilla († 636): obra y memoria*, „Sub vocibus”, w: https://fil.ug.edu.pl/sites/default/files/_nodes/strona-filologiczny/73250/files/martin-iglesias_isidoro_de_sevilla.pdf (dostęp: 15.11.2021) s. 3-5.

⁴⁴ Isidorus Hispalensis, *In Libros Veteris ac Novi Testamenti Prooemia* I 10. Pisze o nich także w swojej encyklopedii. Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* VI 2, 27.

cowany nieomal w całości z niezmienionych właściwie passusów dwóch apokryfów, przekazują wszystkie manuskrypty⁴⁵.

Dlaczego Izydor przytoczył właśnie to niebiblijne proroctwo Ozeasza? Dlaczego nie zechciał napisać nic ponadto o synu Beeriego (Oz 1,1), żarliwym oskarżycielu izraelskich elit (Oz 4,1–14,1) i piewcy JHWH, który miłuje swój lud mimo wszystkich jego niewierności, tak jak sam prorok kochał zdradzającą go małżonkę (Oz 2–3; 14,2–10)? Jezus odwołał się do nakreślonego przez niego obrazu miłosiernego ojca (Oz 11,1–9) w przypowieści o synu marnotrawnym (Łk 15,11–32) i potwierdził za nim wyższość miłosierdzia nad wszystkimi świątynnymi ofiarami (Oz 6,6; Mt 9,13)⁴⁶. Jego metaforą małżeńską autorzy nowotestamentalni i pisarze chrześcijańscy posłużyli się do przedstawienia relacji Chrystusa i Kościoła (Oz 2,14–24; 2Kor 11,2; Ef 5,22–23; Ap 21,1–5)⁴⁷. Również Izydor pisze przecież o działalności Ozeasza i spełnieniu wygłoszonych przez niego proroctw w *Etymologiach*⁴⁸. Jak się wydaje, powierzchowność prezentacji autora „starotestamentalnej Ewangelii”⁴⁹, jak również innych rozdziałów *De ortu* poświęconych prorokom i Apostołom, a skomponowanych wyłącznie czy nieomal w całości na podstawie *vitae*, całkowita dominacja w nich – podobnie jak w tychże *vitae* – funkcji komunikacyjnej, dowodzić może nie tyle ich nieautentyczności, ile braku dopracowania utworu.

⁴⁵ Podobnie rozdział o Joelu (Isidorus Hispalensis, *De ortu* 41) został w całości opracowany na podstawie apokryfów (Ps.-Epiphanius, *Libellus sancti Epiphanii* 8; Isidorus Hispalensis, *De ortu et obitu prophetarum et apostolorum* 1, 8). Por. Krynicka, *Izydora z Sewilli*, s. 103–104.

⁴⁶ Bosak, *Encyklopedia*, t. 2, s. 1213–1218.

⁴⁷ K. Bardski, *Chryzologiczna interpretacja Księgi Ozeasza w starożytności i średniowieczu*, CT 86/4 (2016) s. 193–196.

⁴⁸ Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* VII 8, 10.

⁴⁹ Określenie A. Mena. Por. A. Men, *Vethozavetnye proroki (Biblejskie proroki ot Amosa do Restavracii, VIII–IV v. do n.è.)*, Leningrad 1991, s. 47.

3. Warsztat pisarski autora *De ortu et obitu patrum*

Zupełnie inaczej brzmią rozdziały *De ortu*, w których słyszymy odgłosy innych lektur Izydora. Opowiadając biblijne dzieje, przynosi on do swej opowieści wątki, sformułowania, pojedyncze wyrazy pochodzące z licznych, bardzo różnych, niekiedy zaskakująco odległych od siebie pod względem tematyki źródeł. Zaczerpnięte z dzieł poprzedników słowa zostały przezeń głęboko i trwale przyswojone: wnikliwie przemyślane, osobiście przeżyte, zapamiętane dla swej trafności, być może przemodlone. César Chaparro Gómez stwierdza, że doskonałym przykładem stosowania przez Izydora podobnych technik pisarskich może być początek relacji o Adamie⁵⁰. A zatem ukazując cieszącego się urokami rajy prarodzica ludzkości, Sewilczyk referuje wydarzenia znane mu z Księgi Rodzaju, zdradzając przy tym znajomość ascetycznych pism Tertuliana, utworów chrześcijańskich poetów, a także listów, w których Strydonta opowiada o życiu pustelniczym prowadzonym przez jego przyjaciela Bonoza na jednej z dalmatyńskich wysp (3), komentuje przypowieść o synu marnotrawnym (21), zachwycą się pięknem pustyni zamieszkaanej przez tych, którzy poświęcili swe życie Bogu (22) oraz zastanawia się nad szybkim przemijaniem piękna młodości (140). Na szczególną uwagę zasługuje rzeczownik *protoplastus*, którym Izydor określa pierwszego człowieka. César Chaparro Gómez proponuje przyjąć, że Sewilczyk poznał ten wyraz dzięki lekturze Hieronimowego *Komentarza do Ewangelii Mateusza*. Zauważmy jednak, że synonimiczny do określeń *primus homo*, *primo formatus*, *primo factus* oraz *primogenitus (homo)* rzeczownik pochodzenia greckiego pojawia się, choć nieczęsto, w pismach wielu autorów, które Sewilczyk mógł znać⁵¹. Moim zdaniem jako możliwe źródła Izydora powinny być uwzględnione przede wszystkim cytowana w tymże passusie rozprawa *Napomnienie o czystości* Tertuliana oraz *Reguła* Leandra, której wpływ na urywek *Etymologii* wyjaśniający początki wyrazu nie ulega, jak się wydaje, wątpliwości:

⁵⁰ C. Chaparro Gómez, ad *De ortu* 1, s. 108-109, n. 4.

⁵¹ *Thesaurus Linguae Latinae*, sub voce; M. Rodríguez-Pantoja, ad *Etymologiae* XIX 15, s. 120, n. 150.

De ortu 1, 1:	Teksty źródłowe:
<p>„Adam protoplastus</p>	<p>„Legi in cuiusdam libro amicum istum qui increpatur a patrefamilias, primae horae operarium, protoplastum intelligi, et eos qui illo tempore crediderunt” (Hieronymus, <i>Commentariorum in Evangelium Matthaei Libri Quattuor</i> III 20, 13). „Proinde et tu, si non obaudieris domino, [...] per voluntatis libertatem deverges in id, quod deus non vult, [...] quia nec protoplastos invitos ad voluntatem delicti subegit diabolus” (Tertullianus, <i>De exhortatione castitatis</i> 2, 39). „Perverse enim naturam conrumpunt homines, quam Deus formavit integram. Et haec offensa humani generis prima, haec damnatae originis causa, dum protoplasti [sic] esse noluerunt quod fuerant conditi” (Leander, <i>Regula</i>, praefatio, 100-102). Por. Isidorus, <i>Etymologiae</i> XIX 15: „Nam et inpressa argilla formam aliquam facere plastis est. Unde et protoplastus est dictus homo qui ex limo primus est conditus”.</p>
<p>et colonus paradisi,</p>	<p>„Innocens erat [Adam], et Deo de proximo amicus, et paradisi colonus” (Tertullianus, <i>De patientia</i> 5, 13). „Ecce puer honestis saeculo nobiscum artibus institutus, cui opes adfatim, dignitas adprime inter aequales, contempta matre, sororibus et carissimo sibi germano insulam pelago circumsonante navifragam, cui asperae cautes et nuda saxa et solitudo terrori est, quasi quidam novus paradisi colonus insedit” (Hieronymus, <i>Epistula</i> 3, 4).</p>

<p>princeps generis et delicti,</p>	<p>„Nec temere: semini enim tuo respondeas necesse est, siquidem ille princeps et generis et delicti, Adam, voluit quod deliquit” (Tertullianus, <i>De exhortatione castitatis</i> 2, 30-32)^a.</p>
<p>ad imaginem Dei factus, universitatis praelatus, qui creaturae nomina dedit atque in eis dominandi potestatem accepit.</p>	<p>„Quicumque effuderit humanum sanguinem, fundetur sanguis illius: ad imaginem quippe Dei factus est homo” (Gen 9,6); „Formatis igitur Dominus Deus de humo cunctis animantibus terrae, et universis volatilibus caeli, adduxit ea ad Adam, ut videret quid vocaret ea: omne enim quod vocavit Adam animae viventis, ipsum est nomen ejus” (ibid., 2,19).</p>
<p>Hic namque in deliciis florentis paradisi constitutus,</p>	<p>„Et date anulum in manu illius, signaculum similitudinis Christi secundum illud: credentes signati estis spiritu repromissionis sancto. et ad principem dicitur Tyri, qui similitudinem conditoris amiserat: tu es resignaculum similitudinis et corona decoris, in deliciis paradisi dei natus es” (Hieronymus, <i>Epistula</i> 21, 24).</p>
<p>inter redolentes aromatum silvas ac vernantia floribus arva, rudis habitator novae vitae gaudia peragebat, ubi tellus fecunda viret perpetuo vere, ubi fons decurrens quadrifluo labitur amne”.</p>	<p>„Tunc per amoena virecta iubet / frondicomis habitare locis, / ver ubi perpetuum redolet / prataque multicolora latex / quadrifluo celer amne rigat” (Prudentius, <i>Cathemerinon</i> 3, 101-105)^b; „O desertum Christi floribus vernans!” (Hieronymus, <i>Epistula</i> 14, 10).</p>

^a Zdaniem wydawcy traktatu (por. Chaparro Gómez, ad De ortu 1, s. 108-109, n. 4), opracowując ten passus, Izydor nawiązuje do Tertulianowego *pisma O świadectwie duszy* (*De testimonio animae* 3, 2-3): „Satanan denique in omni vexatione et aspernatione et detestatione pronuntias, quem nos dicimus malitiae angelum, totius erroris artificem, totius saeculi interpolatorem, per quem homo a primordio circumventus, ut praeceptum dei excederet, et propterea in mortem datus exinde totum genus de suo semine infectum suae etiam damnationis traducem fecit”. Jednakże moim zdaniem podobieństwo jest zbyt odległe, by można było przyjąć, iż mamy do czynienia z zależnością między tymi pismami.

^b T. Gacia uważa, że w tym passusie raj został po raz pierwszy przedstawiony jako locus amoenus. Por. *Topos „locus amoenus” w łacińskiej poezji chrześcijańskiego antyku*, VoxP 52 (2008) s. 192-193.

	<p>„Sicut enim mane virens herba, et suis floribus vernans, delectat oculos contemplantium, paulatimque marcescens, amittit pulchritudinem, et in foenum quod conterendum est, vertitur: ita omnis species hominum vernat in parvulis, floret in iuvenibus, viget in perfectae aetatis viris: et repente dum nescit, incanescit caput, rugatur facies, cutis prius extensa contrahitur; et extremo fine, quod hic dicitur vespere, id est, senectute, vix moveri potest: ita ut non cognoscatur quis prior fuerit, sed pene in alium commutetur” (Hieronimus, <i>Epistula</i> 140, 9).</p> <p>„Et roseis nivea crispantur floribus arva” (Pseudo-Tertullianus, <i>Carmen de Iudicio Domini</i> 8, 12).</p>
--	--

Warto zaznaczyć, że wyrazy *vernare* oraz *flos* w różnych formach występowały obok siebie u wielu bardziej lub mniej znanych autorów⁵². Nieprzypadkowo Michael Roberts nazwał ozdobny styl późnoantycznej łacińskiej poezji stylem „umajonym kwieciami” (*vernans floribus*)⁵³. Nie możemy wykluczyć, że Izidor spotkał to sformułowanie u Hieronima, chociaż mógł posługiwać się nim również niezależnie od jego listów. Ostatecznie opowiadając o Sri-Lance (łac. *Taprobane*), pisze: „In hac insula dicunt uno anno duas esse aestates et duas hiemes et bis **floribus vernare locum**”⁵⁴, przy czym o ile pierwsza część przytoczonego zdania najwyraźniej nawiązuje do *Komentarza do Georgik* Serwiusza⁵⁵, o tyle źródeł wykorzystanych przy opracowaniu drugiej wydawcy nie udało się ustalić⁵⁶.

Do przekazu biblijnego oraz szeroko pojętej tradycji patrystycznej Sewilczyk odwołuje się również w relacji o Aaronie. Ojciec starotestamentalnej klasy kapłańskiej, który podobnie jak Chrystus został powoła-

⁵² Ovidius, *Metamorphoses* VII 284: „vernans humus, floresque et mollia pabula surgunt”; Ps.-Vergilius, *Culex* 410: „Et quoscumque novant vernantia tempora flores”; Columella, *De re rustica* X 269-270: „cum Cereris proles vestris intenta choreis / aequoris Hennaei vernantia lilia carpsit”.

⁵³ M. Roberts, *The Jeweled Style. Poetry and Poetics in Late Antiquity*, Ithaca 1989, s. 51.

⁵⁴ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XIV 6, 12.

⁵⁵ Servius, *Commentarius in Virgilio Georgicon librum I* 48: „[...] non sunt in Italia in uno anno duae aestates, et duae hiemes, sicut geometrae dicunt esse in quadam parte Indiae, in insula Taprobane”.

⁵⁶ O. Spevak, ad *Etymologiae* XIV 6, 12, s. 110, n. 398.

ny do sprawowania funkcji kapłana współczującego przez samego Boga (Hbr 5,1-5) i stał się ideałem najwyższego kapłana (Hbr 9,4), wzbudzał zainteresowanie wielu pisarzy chrześcijańskich. Rozważali oni godność powierzonej mu misji, a także niezwykle wydarzenia z jego życia (m.in. mężną postawę w obliczu zbuntowanych Rubenitów (Lb 16,1–17,5) oraz potwierdzający jego wybranie cud zakwitnięcia różdżki (Lb 17,16-26)⁵⁷. Pytanie o bezpośrednie źródło (źródła?) do rozdziału, w którym autor *De ortu* prezentuje życie Aarona, pozostaje bez ostatecznej odpowiedzi, gdyż Izydor mógł znać liczne poświęcone mu pisma. Zasługuje na uwagę, że ich przekaz o mężu, który był pierwszym kapłanem z ustanowienia Pana („iubente Domino”), nie zaś z własnej woli („spontanea voluntate”)⁵⁸, uzupełnia on obserwacją o tym, że ofiara składana przez Aarona zapowiadała krwawą ofiarę Chrystusa, kluczowe wydarzenie historii zbawienia⁵⁹:

De ortu 26, 1	Pisma źródłowe
<p>„Aaron, frater Moysi et insignis miraculorum socius atque in lege sacerdos Domini primus, cuius virga sorte electa fronde et germine floruit,</p>	<p>Por. Wj 4,13-16.27-31; 6,20; 19,24; Lb 17,16-26.</p>
<p>quique turibulum in dextera gestans furenti se flammae obposuit atque stans inter vivos et mortuos obiectu sui corporis transire ignem ad agmen viventium non permisit.</p>	<p>„Quid Aaron? Quando beatiorem se credidit quam tunc quando medius stetit inter vivos ac mortuos et obiectu sui statuit mortem, ne ad vivorum transiret agmina a cadaveribus mortuorum?” (Ambrosius, <i>De officiis ministrorum</i> II 4, 11). „Legimus Aaron pontificem isse obviam furentibus flammis, et accenso turibulo iram dei cohibuisse; stetit inter mortem et vitam sacerdos maximus nec ultra vestigia eius ignis procedere ausus est” (Hieronymus, <i>Epistula</i> 128, 5). „An non irae Dei Aaron restitit cum inter viventes ac mortuos turibulum sumpsit, atque animadversionis ignem incensi fumo temperavit?” (Gregorius Magnus, <i>Moralia</i> IX 16,8-11).</p>

⁵⁷ Chaparro Gómez, ad *De ortu* 42, s. 142, n. 63; Bosak, *Encyklopedia*, t. 1, s. 13-14.

⁵⁸ Isidorus Hispalensis, *De ecclesiasticis officiis* II 5, 5-11.

⁵⁹ M.E. Moore, *A Sacred Kingdom: Bishops and the Rise of Frankish Kingship, 300-850*, Iowa 2011, s. 155.

Hic per hostiam victimarum et sacrificium sanguinis futuram Christi passionem expressit; hic ius et principatum sacerdotii per ordinem generis et successionis suae transmisit.	Por. Wj 12,1-14; 28,1-2; Ps 118,3.
---	------------------------------------

Sewilczyk opisuje kres bohatera, czerpiąc wiadomości od Hieronima, który najczęściej dostarcza mu informacji geograficznych⁶⁰. W tym wypadku sięga do jego *Listów* oraz do pisma *Położenie i nazwy miejscowości hebrajskich*, w którym często znajduje dane o miejscu urodzenia, śmierci i pochówku prezentowanych postaci. Ton wypowiedzi przypomina rzeczowy komentarz naukowy. Jak się wydaje, opracowując ten urywek, Izydor korzysta – podobnie jak czynił to, opracowując *Etymologie* – ze sporządzonych uprzednio fiszek (*breves tabellae*)⁶¹ oraz dokonując jedynie zmian na poziomie fleksji i składni, które umożliwiałyby umieszczenie wycinków z hipotekstu w nowym kontekście:

De ortu 26, 2	Pisma źródłowe
<p>Anno autem quadragesimo egressionis filiorum Israhel de terra Aegypti, quum esset annorum centum viginti trium, mortuus est iuxta praeceptum Domini in monte Hor, qui est iuxta Petram, insignem Arabiae urbem; ibi et sepulta iacet soror eius Maria, ubi etiam et nunc usque ostenditur rupis, qua percussa Moyses aquas sitienti populo praebuit. Est autem hic locus in extremis finibus Idumaeorum".</p>	<p>„Ascenditque Aaron sacerdos in montem Or iuxta praeceptum domini et mortuus est ibi anno quadragesimo egressionis filiorum Israhel de terra Aegypti, mense quinto, prima die mensis. Eratque Aaron centum viginti trium annorum, quando mortuus est in monte Or. [...] moritur autem eo anno, quo novus populus repromissionis terram intraturus erat, in extremis finibus terrae Idumaeorum” (Hieronymus, <i>Epistula</i> 78, 36).</p> <p>„Cades, ubi fons iudicii, est et Cadesbarne in deserto, quae coniungitur civitati Petrae in Arabia; ibi occubit Maria, et Moses, rupe percussa, aquam sitienti populo dedit. Monstratur ibidem usque in praesentem diem sepulcrum Mariae” (Hieronymus, <i>Liber de situ et nominibus locorum hebraicorum</i>, PL 23, 931B).</p> <p>„Or, mons in quo mortuus est Aaron, iuxta civitatem Petram, ubi usque ad praesentem diem ostenditur rupes, quo percussa, Moses aquas populo dedit” (ibid., 962A-B).</p>

⁶⁰ Chaparro Gómez, *Introducción*, s. 48-49; Krynicka, *Izydora z Sewilli*, s. 114.

⁶¹ Por. Isidorus Hispalensis, *De rerum natura*, praef. 2: „Quae omnia, secundum quod a veteribus viris ac maxime sicut in litteris catholicorum virorum scripta sunt, profertentes, brevi tabella notamus”.

Stosowanie tak różnych technik pisarskich z pewnością nie ułatwia badaczom identyfikacji pism źródłowych Sewilczyka⁶², lecz kompetentnemu odbiorcy pozwala doświadczyć tej osobliwej przyjemności, jaka towarzyszy rozpoznawaniu w nowym tekście odgłosów dawnych lektur. Albowiem jeśli zechce on uznać *De ortu* za kompilację, będzie musiał przyznać, że – posługując się stosowanym przez Sewilczyka obrazem kompilatora jako handlarza wonnościami, który uciera w mózdzierzu przemieszane ze sobą rozmaite składniki⁶³ – przed połączeniem cudzych słów z własnymi autor poddał teksty źródłowe dokładnej, niekiedy wręcz inwazyjnej obróbce. Odbiorca zaś, którego kompetencje ograniczają się do wspomnianej w przedmowie znajomości Pisma, nie obejmują zaś głębokiego rozeznania w literaturze chrześcijańskiej, a którego, jak się wydaje, Izydor projektuje w pierwszej kolejności, otrzymuje barwny, sugestywny, zapadający w pamięć obraz bohatera, tak spójny i piękny, że nie podejrzewa on, iż ma do czynienia z układanką, w której rolę kostek do gry odgrywają sformułowania pochodzące z wielu bardzo różnych pism⁶⁴, ze swego rodzaju centonem, którego zręczność twórcy niewątpliwie godna jest podziwu⁶⁵, gdyż nie tylko sięga do licznych źródeł, lecz równocześnie stosuje różne techniki pracy z nimi.

⁶² Dolbeau, *Deux opuscules*, s. 25-26. O poszukiwaniu źródeł pism komponowanych przez mistrza kompilacji Izydora, por. też: J. Fontaine, *Problèmes de méthode dans l'étude des sources isidoriennes*, w: *Isidoriana: Colección de estudios sobre Isidoro de Sevilla, publicados con ocasion del XIV centenario de su nacimiento*, red. M.C. Díaz y Díaz, León 1961, s. 115-133.

⁶³ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* X 44: „Aliena dicta suis praemiscet, sicut solent pigmentarii in pila diversa mixta contundere”.

⁶⁴ Auzoniusz porównuje układanie centonu do gry, której uczestnicy tworzą z kostek o różnym kształcie rozmaite obrazki (Ausonius, *Cento nuptialis*, praefatio, 37-40). Por. T. Krynicka, *Starożytny łaciński centon: próba przybliżenia na przykładzie „Centonu weselnego” Auzoniusza*, *VoxP* 57 (2012) s. 366-367.

⁶⁵ Podobnie jak zręczność centonistki Proby, o której Izydor pisze (Isidorus Hispalensis, *De viris illustribus* 5): „Proba uxor Adelphi proconsulis, femina inter viros ecclesiasticos idcirco sola pro eo quod in laude Christi versa est, componens centonem de Christo virgilianis coaptatum versiculis. Cuius quidem non miramur studium, sed laudamus ingenium. Quod tamen opusculum legitur inter apochryphas scripturas insertum”. Wzmianka ta jest jedynym świadectwem o poetce i jej dziele u Izydora, jak też w piśmiennictwie wizygockim w ogóle. Por. J.-C. Martín-Iglesias, *El catálogo de los varones ilustres de Isidoro de Sevilla (CPL 1206): contenidos y datación*, „Studia Historica. Historia Antigua” 31 (2013) s. 133.

4. Pisarska samodzielność Izydora

Dogłębna analiza warsztatu autora *De ortu* prowadzi do wniosku o jego pisarskiej samodzielności. Odbiorcę, który zechce prześledzić genezę rozdziału poświęconego Jonaszowi, nie zdziwi zapewne dobór źródeł (Księga Jonasza oraz komentarz do niej autorstwa Hieronima), ale zaskoczy sposób, w jaki Izydor, streszczając tekst biblijny i nawiązując do komentującego go Strydonity, tworzy całkowicie odmienną w swej wymowie historię. Otóż w Piśmie Świętym dzieje Jonasza to przede wszystkim opowieść o postawie proroka wobec obcego ludu, a szerzej o relacji Izraela do pogan i uniwersalizmie zbawienia⁶⁶. Erudyta Hieronim, komentujący tę niewielką, spisaną jasnym i prostym językiem, aczkolwiek zachwycającą swą urodą księgę⁶⁷, wyjaśnia jej treść według literalnego, tropologicznego i mistycznego sensu⁶⁸. Jak przystało na ucznia gramatyków⁶⁹, uczonych „wszechogarniających”⁷⁰, oraz na księcia wszechstron-

⁶⁶ S. Gądecki, *Wstęp biblijny*, w: Św. Hieronim, *Komentarz do Księgi Jonasza*, tł. i opr. L. Gładyszewski, Kraków 1998, s. 24-29; T. Tułodziecki, *Jonasz wobec pogan*, BPTH 2 (2009) s. 37-48.

⁶⁷ Gądecki, *Wstęp*, s. 5; T. Brzegowy, *Prorocki wymiar Księgi Jonasza*, CT 62/3 (1992) s. 5.

⁶⁸ Gądecki, *Wstęp*, s. 32.

⁶⁹ L. Gładyszewski, *Wstęp patrystyczny*, w: Św. Hieronim, *Komentarz do Księgi Jonasza*, tł. i opr. L. Gładyszewski, Kraków 1998, s. 33-34; A. Eckmann, *Hieronim ze Strydonu. Nauka w służbie rozumienia i interpretacji Pisma świętego*, AK 71 (1979) s. 422-424, 429.

⁷⁰ Nawiązuję do E. Elorduya, który nazywa gramatykę „wszechogarniającą nauką” („ciencia totalitaria”) starożytności. Por. E. Elorduy, *S. Isidoro. Unidad orgánica de su educación reflejada en sus escritos*, w: *Miscellanea Isidoriana. Homenaje a S. Isidoro de Sevilla en el XIII centenario de su muerte 636 – 4 de abril – 1936*, Romae 1936, s. 293-294. Jak ujmuje to L. Holtz (por. *Les poètes latins chrétiens dans l’Espagne wisigothique*, w: *De Tertullien aux Mozarabes*, t. 2: *Antiquité tardive et christianisme ancien (VIe – IXe siècles). Mélanges offerts à Jacques Fontaine Membre del’ Institut à l’occasion de son 70e anniversaire, par ses élèves, amis et collègues*, red. L. Holtz – J.-C. Fredouille, Paris 1962, s. 70-71): „w szkole gramatyka [...] uczono się deklinacji, składni, leksykologii, poezji, geografii, historii, astronomii, mitów, poznawano wzniósłe postawy: bohaterstwo, odwagę, ofiarność oraz postawy im przeciwnie, zapamiętywano imiona herosów, którzy zakładali miasta, cnót, dzięki którym miasta trwały, bóstw, które nad nimi czuwały, oraz uczono się na pamięć traktujących o tym wszystkim słów poetów”. Również komentarze gramatyków zawierają wiadomości z wielu dziedzin życia. Por. T. Krynicka, *Świat roślin w XVII księdze „Etymologii” Izydora z Sewilli*, Lublin 2007, s. 20-34.

nych biblijnych egzegetów⁷¹ snuje rozważania m.in. o symbolicznym znaczeniu życia proroka (*Commentarius in Ionam* I 1, 2), o wszechmocy Boga, dla którego nie ma nic niemożliwego, gdyż przewyższa bóstwa opisywane przez pogańskich poetów (*Commentarius in Ionam* II 2, 3), o różnych nazwach rośliny, w cieniu której ukrył się Jonasz (IV 6), czy o tym, że „wyjątkowe zdarzenia jednostkowe nie mogą tworzyć prawa powszechnego”⁷² (VII). Niniwa staje się w jego komentarzu symbolem Kościoła, jej nawrócenie prowadzi do odrzucenia Izraela, co sprawia, że Jonasz bolejący nad losem swego narodu unika powierzonej mu misji⁷³. Tymczasem Izydor tworzy poetycką opowieść⁷⁴ o człowieku wybranym, ale zbuntowanym i zagubionym, od którego powołujący mimo wszystko nie odwraca swego oblicza, lecz nawet wówczas, gdy Jego wysłannik zawodzi, realizuje swój plan, ratując Jonasza, marynarzy, mieszkańców Niniwy, ludzi i zwierzęta⁷⁵. Jest Bogiem karzącym za niesprawiedliwość, lecz również ochraniającym wszelkie zagrożone życie, dobrotliwym i miłosiernym⁷⁶:

De ortu 45	Teksty źródłowe:
„1. Ionas, columba et dolens,	„Iuxta tropologiam vero Dominus noster, Ionas , hoc est, columba , sive dolens – utrumque enim interpretatur; vel quia Spiritus sanctus in specie columbae descendit, et mansit in eo, vel quia nostris doluit ipse vulneribus, et flevit super Hierusalem, <i>et livore eius sanati sumus</i> , vere filius veritatis, Deus quippe veritas est – mittitur ad Niniven pulchram, id est mundum, quo nihil pulchrius oculis carnis aspicimus” (Hieronymus, <i>Commentariorum in Ionam prophetam libri IV</i> I 1, 2).

⁷¹ M. Szram, *Koncepcje komentarza biblijnego w epoce patrystycznej*, VoxP 44-45 (2003) s. 39.

⁷² Tł. L. Gładyszewski, Św. Hieronim, *Komentarz do Księgi Jonasza*, Kraków 1998, s. 98.

⁷³ Gądecki, *Wstęp*, s. 32; L. Gładyszewski, *Wstęp patrystyczny*, w: Św. Hieronim, *Komentarz do Księgi Jonasza*, tł. i opr. L. Gładyszewski, Kraków 1998, s. 48-50.

⁷⁴ Chaparro Gómez, ad *De ortu* 1, s. 175, n. 116.

⁷⁵ K. Ferenc, *Bóg w Księdze Jonasza*, „Studia Ełckie” 21/3 (2019) s. 329-336.

⁷⁶ Gądecki, *Wstęp*, s. 28-29.

<p>filius Amathi, qui fuit de Geth, quae est in Opher;</p>	<p>„Et nisi fallor in Regum volumine de eo ita scriptum est: <i>Anno quinto decimo Amasiae filii Ioas, regis Iuda, regnavit Hieroboam, filius Ioas, regis Israel in Samaria quadraginta annis et uno. Fecitque malum coram Domino, et non recessit ab universis peccatis Hieroboam filii Nabath, qui peccare fecit Israel. Ipse convertit fines Israel in Samaria ab introitu Emath usque ad mare solitudinis, iuxta verbum Domini Dei Israel, quod locutus est in manu servi sui Iona, filii Amathi prophetae, qui fuit de Geth, quae est in Opher</i>” (Hieronymus, <i>Commentariorum in Ionam prophetam libri, prologus, 27-35</i>).</p>
<p>ad gentium praeconia mittitur, / missus contemnit, / contemnens fugit, / fugiens dormit;</p>	<p>Por. Jon 1</p>
<p>propter quem periclitatur navis, sed sors latentem repperit;</p>	<p>„Potest fuga prophetae et ad hominis referri in communi personam, qui Dei praecepta contemnens, recessit a facie eius, et se mundo tradidit, ubi postea malorum tempestate, et totius mundi contra se saeviente naufragio, compulsus est sentire Deum, et reverti ad eum quem fugerat. Vnde intellegimus etiam ea quae sibi homines aestimant salutaria, Deo uolente, verti in perniciem [...] Periclitabatur navis quae periclitantem susceperat, vento maria concitantur, in tranquillitate tempestas oritur, nihil, Deo adversante, securum est” (Hieronymus, <i>Commentariorum in Ionam prophetam libri I 1, 4</i>).</p>
<p>Cetus abiectum devoravit, orantem revomuit, reiectus praedicavit subversionem.</p>	<p>„Et praeparavit Dominus piscem grandem, ut deglutiret Ionam”; „Et dixit Dominus pisci, et evomuit Ionam in aridam” (Vulg. Ion. 2–3); „piscis grandis [...] cetum significet”, „in devoratine”, „in vomitu” (Hieronymus, <i>Commentariorum in Ionam prophetam libri II 1</i>).</p>
<p>2. Sed contristatur in poenitentia urbis et saluti gentium invidet; gaudet etiam hederæ virentis umbraculo et dolens subito arescentis.</p>	<p>„[...] ut esset umbra supra caput eius”, „exaruit”) (Vulg. Ion. 4); „in protectione virentis umbraculi”, „cito arescens” (Hieronymus, <i>Commentariorum in Ionam prophetam libri IV 6</i>).</p>

<p>Tradunt Hebraei hunc esse filium viduae, quem a mortis resuscitavit Helias, cuius sepulcrum in quodam urbium Geth viculo demonstraretur, quod est in secundo miliario Saphorim in itinere quo pergitur Tiberiadim".</p>	<p>„Tradunt autem Hebraei hunc esse filium viduae Sareptanae, quem Helias propheta mortuum suscitavit, matre postea dicente ad eum: <i>Nunc cognovi quoniam vir Dei es tu, et verbum Domini in ore tuo est veritatis [...]</i>. Porro Geth in secundo Saphorim miliario, quae hodie appellatur Diocaesarea euntibus Tyberiadem haud grandis est viculus, ubi et sepulcrum eius ostenditur" (Hieronymus, <i>Commentariorum in Ionam prophetam libri</i>, prologus, 35-44).</p>
--	---

Jak widzimy, prezentując Jonasza, Izydor ucieka się do różnych sposobów organizacji tekstu. W rzeczowym, wolnym od emocji, pozbawionym ozdobników opisie *obitus* dominuje funkcja komunikacyjna – w relacji o *ortus* i *vita* obserwujemy przewagę funkcji perswazyjnej. Możemy wyróżnić w niej dwie części. W pierwszej Sewilczyk referuje ukazane w pierwszych trzech rozdziałach Księgi Jonasza losy bohatera od przyścia na świat do przybycia do Niniwy. Opis pochodzenia jest bardziej szczegółowy niż w wielu innych rozdziałach, gdyż zawiera wyjaśnienie znaczenia imienia proroka⁷⁷, lecz przy tym pozostaje niezwykle lapidarny i spójny. Autor posługuje się trzema apozycjami, tej trzeciej towarzyszy przydawka dopełniaczowa oraz dwa krótkie zdania względno-przydawkowe o identycznym modelu budowy (zaimek względny jako podmiot + forma osobowa czasownika *esse* jako orzeczenie + grupa przyimkowa – przyimek i rzeczownik będący nazwą własną – jako okolicznik miejsca): „Ionas, columba et dolens, filius Amathi, qui fuit de Geth, quae est in Opher”.

Izydor przedstawia początek działalności Jonasza w dziewięciu wyjątkowo zwięzłych zdaniach składowych. W zdaniach pierwszym oraz piątym i szóstym przy czasowniku występują po dwa imiona. Podobnie budowane są zdania stosowane w języku mówionym – jeden czasownik łączy się w nich z nielicznymi (od jednego do trzech) imionami. Odbiorcy łatwiej jest wychwycić główny sens takiej wypowiedzi – jej zrozumienie

⁷⁷ Do podstawowego minimum wiadomości o rodowodzie bohaterów *De ortu* należą imię ojca, w przypadku postaci żyjących przed potopem – ich kolejność po Adamie, a po potopie – pochodzenie od jednego z synów Noego, w przypadku potomków synów Józefa – ich przynależność do jednego z dwunastu pokoleń. Dość często Izydor informuje również o miejscu ich przyścia na świat. Por. T. Krynicka, „*De ortu et obitu patrum*”: *Izydora z Sewilli encyklopedia* (w druku).

przebiega szybciej i skuteczniej niż przyswojenie zdań rozbudowanych⁷⁸. Biorąc pod uwagę, że współcześni zachwycali się zdolnościami krasomówczymi Izydora i wspominali o oszałamiającym pięknie jego kazań⁷⁹, możemy przyjąć, że również w *De ortu* znajdujemy ślady skomponowanych przez niego, niestety niezachowanych homilii⁸⁰ bądź formuły, które mogły posłużyć czytelnikom duchownym do przygotowania własnych kazań⁸¹. Na uwagę zasługują liczne **aliteracje** (jedno- i wielozgłoskowe, występujące w pobliskich oraz oddalonych od siebie wyrazach), dzięki którym Izydor upiększa tekst, zapewnia mu potoczystość brzmieniową, a także – gromadząc budujące grozę i napięcie -r- – uwypukla wyraz⁸² *periclitari*: „ad gentium praeconia mittitur [...] propter quem periclitatur navis, sed sors latentem reperit”.

Zdania składowe od drugiego do czwartego są nierozwinięte i połączone bezspójnikowo, ich skondensowanie wzrasta dzięki temu, że rolę podmiotów pełnią nacechowane predykatywnością imiesłowy. Zauważmy, że zostały one utworzone od czasowników pełniących rolę orzeczeń w poprzedzających całościach, dzięki czemu urywek zyskuje dodatkowy dynamizm – Izydor zanurza odbiorcę w strumieniu wartkiego rozwoju wydarzeń, w którym epizod płynnie przechodzi w kolejny epizod, po ukończeniu akcji rozpoczyna się następna akcja. Prezentując losy Jonasza, autor posługuje się gradacją, której elementy łączy nie bliskość semantyczna tworzących je czasowników, lecz coraz głębsze lekceważenie Bożych nakazów cechujące postawę bohatera, a znajdujące wyraz w czynnościach opisanych przez powyższe czasowniki. Prorok nie wypełnia nakazu Pana, ucieka od Niego, a wreszcie usypia podczas spowodowanej jego buntem burzy. Umieszczenie na szczycie wyliczenia statycznego czasownika *do-*

⁷⁸ J. Mayen, *O stylistyce utworów mówionych*, Wrocław 1972, s. 16-19; L. Szewczyk, *Homilia jako miejsce zastosowania zasad retoryki. Nowe poszukiwanie w wzajemnych relacji*, SSHT 36/1 (2003) s. 128-130.

⁷⁹ Braulio Caesaraugustanus, *Renotatio librorum domini Isidori 5-7*; Ildefonsus Toletanus, *De viris illustribus* 8, 1-5.

⁸⁰ Por. M.C. Díaz y Díaz, *Introducción general a San Isidoro de Sevilla*, w: San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, opr. J. Oroz Reta – M.-A. Marcos Casquero, t. 1, Madrid 1982, s. 109-110.

⁸¹ Na istnienie podobnych formuł w *Sentencjach* zwraca uwagę M. Birkin. Por. M. Birkin, *Social'nye funkcii episkopskoj propovedi v Toledskom korolevstve v načale VII veka (po danym sočinenij Isidora Sevil'skogo)*, w: *Teologija i politika. Vlast', Cerkov' i tekst v korolevstvah vestgotov (V-načalo VIII veka)*, red. O.V. Aurov, Moskwa 2017, s. 154.

⁸² O rodzajach aliteracji oraz jej funkcjach. Por. L. Pszczołowska, *Instrumentacja dźwiękowa*, Wrocław 1977, s. 13-15, 21-26, 42-60.

rmit, na dodatek będącego orzeczeniem przy pełnym dynamizmie podmiocie *fugiens*, ma wymowę paradoksu, który zaskakuje odbiorcę, wyostreza jego uwagę i uświadamia szaleństwo podobnego postępowania: „*missus contemnit, / contemnens fugit, / fugiens dormit*”.

Ze względu na zastosowanie licznych wyrazów nacechowanych predykatywnością, tj. formacji finitywnych oraz infinitywnych (czasowników w formach osobowych, imiesłowów i dwerbatywu; 7 z 8 leksemów), zdania od siódmego do dziewiątego są wyjątkowo bogate w treść. Ponadto pozostają one mocno zespolone ze sobą. Siódme i ósme dzięki wspólnemu podmiotowi („*cetus*”), na poziomie dźwiękowym zaś wskutek zastosowania **aliteracji**, **homioptotonów** i **homioiteleutonów**. Siódme i dziewiąte – z powodu podobieństwa brzmienia otwierających je wyrazów („*cetus*”, „*reiectus*”) oraz ich orzeczeń („*devoravit*”, „*praededicavit*”): „*Cetus abiectum devoravit, orantem revomuit, reiectus praedicavit subversionem*”.

W drugiej części relacji czytamy o wydarzeniach, które miały miejsce po nawróceniu niniwian, ukazane zaś zostały w Jon 4. Tempo narracji lekko zwalnia dzięki zastosowaniu spójników, spośród których pierwszy przeciwstawia zawartość całości treści poprzedzającego ją passusu, następne trzy zaś łączą kolejne zdania składowe. Zdania zespolone domyślny podmiot (Jonasz), łączy je również podobieństwo budowy – w każdym czasownik rządzi dopełnieniem, któremu towarzyszy przydawka dopełniaczowa. W zdaniach składowych pierwszym i drugim Izydor stosuje szyk chiastyczny: (1) czasownik – dopełnienie – przydawka, (2) dopełnienie – przydawka – czasownik. W zdaniach składowych trzecim i czwartym dopełnienie i przydawka dopełniaczowa są wspólne dla obu zdań, w zdaniu czwartym występują one domyślnie, przydawkę dopełniaczową w każdym określa przydawka przymiotna wyrażona imiesłowami czasu teraźniejszego strony czynnej. Dążąc do wyrównania długości członów, w ostatnim zdaniu Sewilczyk wprowadza okolicznik *subito*:

Sed	contristatur	in poenitentia	urbis	
Et	invidet	saluti	gentium	
Etiam	gaudet	umbraculo	hederae	virentis
Et	dolens	[umbraculo]	[hederae]	arescentis
		subito		

Stosując takie rozwiązanie, Izydor skupia uwagę czytelników na wyrazach **umbraculo hederae**, niejako ułatwiając im znalezienie wraz z Jonaszem odpoczynku w cieniu zapewniającego orzeźwienie bluszczu, a przez to prowadząc ich do współodczuwania z prorokiem jego radości i smutku: „Sed contristatur in poenitentia urbis et saluti gentium invidet; gaudet etiam hederae virentis umbraculo et dolens subito arescentis”.

Jak widzimy, skomponowana przez Izydora relacja o życiu Jonasza jest niezwykle plastyczna. Pobudzając wyobraźnię, angażując pamięć, aktywizując empatię odbiorcy, sprawia, że wyobraża on sobie ukazywaną postać, utożsamia się z nią w trudach ludzkich zmaganiach, zestawia własne życie z jej życiem oraz wraz z nią zwraca się z ufnością ku niosącemu ocalenie Bogu. W końcówce rozdziału spina całość opowieści klamrą, gdy opierając się na Hieronimowym komentarzu, zarówno ukazuje pochodzenie Jonasza wskrzeszonego przez Eliasza syna wdowy z Sarepty, jak też mówi o miejscu jego pochówku. Posługuje się składnią accusativus cum infinitivo oraz czterema zdaniami względno-przydawkowymi, z których pierwsze i drugie stanowią rozbudowane przydawki części predykatywnej orzeczenia logicznego ACI, trzecie jest zdaniem zależnym drugiego stopnia i określa podmiot znajdujący się w drugim zdaniu względnym, czwarte zaś – rzeczownik ze zdania trzeciego. Tempo wypowiedzi jest wolniejsze, gdyż jej zrozumienie wymaga większego wysiłku, zwłaszcza że sygnalizujące początek kolejnych elementów zaimki względne nie tylko porządkują całość, lecz mogą, jak się wydaje, powodować powstanie pewnej dwuznaczności (*cuius* występuje bezpośrednio po *Helias*, ale odnosi się do *filium*, podobnie jak *quem*): „Tradunt Hebraei hunc esse filium viduae, quem a mortis resuscitavit Helias, cuius sepulcrum in quodam urbium Geth viculo demonstraretur, quod est in secundo miliario Saphorim in itinere quo pergitur Tiberiadim”.

Usamodzielnienie pisarskie Izydora z jeszcze większą mocą dochodzi do głosu w relacji o Chananiasz, Azariaszu i Miszaelu (59). Formalne reminiscencje z Pisma Świętego, dzięki któremu Sewilczyk poznał dzieje trzech młodzieńców, pozostają nieuchwytnie. Zdaniem wydawcy *De ortu* nie jesteśmy też w stanie ustalić, jakie niebiblijne pisma dostarczyły mu wiadomości o nich⁸³, jednakże wydaje się, że słyszymy tu odgłosy *Pochwały męczeństwa do Fortunata* Cypriana, które zamieszczano w wykazie pism Kartagińczyka po jego listach, do których Sewilczyk nawiązuje

⁸³ Chaparro Gómez, ad *De ortu* 59, s. 184-185, n. 131.

również w innych swoich dziełach⁸⁴. Ze skomponowanej przez biskupa Kartaginy pochwały trzech młodzieńców przejmując sformułowanie „fide [...] stabiles”, co więcej, wzoruje się na niej i układa własną, niejako stając do agonu z poprzednikiem, który „wszystkich przyćmiewał swym krasomówstwem”⁸⁵. Rozdział otwiera obszerna laudacja, w której Sewilczyk – zgodnie z wytycznymi antycznych retorów⁸⁶ – chwali bohaterów za wspałałość pochodzenia, uzdolnień, wykształcenia, postawy, piastowanych godności oraz czynów (6 z 13 linijek w cytowanym wydaniu).

<i>De ortu</i> 59, 1	Cyprianus, <i>Ad Fortunatum de laude martyrii</i> 11, 71-76.
„[1] Tres pueri , / stirpe regia clari, / memoria gloriosi, / scientia eruditi, / [2] fide pares, / devotione stabiles , / incorrupti corpore, / sobrii mente, / [3] iudices provinciarum / et regionum principes”.	„ Tres pueri , Ananias, Azarias, Misahel, aetate compares, dilectione concordēs, fide stabiles , virtute constantes, flammis ac poenis ardentibus fortiores, soli se Deo servire, solum nosse, solum colere proclamant [...]”.

Ustęp otwierają złożone grupy nominalne, na które składają się tytułowe „tres pueri” oraz towarzyszące im przydawki. Skupiają się one w bloki tematyczne, które tworzą jednostki formularne o podobnej długości (4+7+7+7 sylab⁸⁷: pochodzenie, wrodzone zdolności; 4+7+7+4 sylab⁸⁸: zalety ducha; 7+7 sylab: życiowe osiągnięcia), przy czym te krótsze wydają się sygnalizować zmianę tematu. Urywek obfituje w aliteracje. Niektóre spośród nich dodatkowo spajają wyrazy, między którymi zachodzą związki atrybutywne (*memoria gloriosi*, *scientia eruditi*, *incorrupti corpore*), inne łączą elementy niezależne na płaszczyźnie składni, lecz połączone tematycznie, tj. ukazujące cnoty bohaterów (*fide* – *devotione*, *incorrupti* – *sobrii*) oraz piastowane przez nich funkcje (*iudices* – *principes*). Na szczególną uwagę zasługują pierwsze dwie jednostki formularne. Dzięki zastosowaniu instrumentacji dźwiękowej Sewilczyk skupia uwagę odbiorcy na królewskim pochodzeniu młodzieńców, najpierw ukazany w czterech zespolonych podobieństwem brzmienia wyrazach *tres* – *stirpe*,

⁸⁴ J.C. Martín-Iglesias, *La biblioteca cristiana de los padres hispanovisigodos (siglos VI-VII)*, „Velesia” 30 (2013) s. 266; Elfassi, *Nuevas*, s. 110.

⁸⁵ Por. Isidorus Hispalensis, *Versus X*, tł. T. Krynicka, *VoxP* 50-51 (2007) s. 574.

⁸⁶ H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, tł. A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002, s. 137-139.

⁸⁷ Czy też, jeśli czytamy jak w poezji, 4+7+8+8 sylab.

⁸⁸ Czy też, jeśli czytamy jak w poezji, 4+7+7+5 sylab.

pueri – *regia*, a następnie uwypuklonym przez zastosowanie przymiotnika *clari*, który wprawdzie rymuje się z „*pueri*”, ale zawiera też brzmącą całkowicie odmiennie sylabę *-cla*⁸⁹. Całość przenikają zamykające jednostki homioptotony zmieniające się w poszczególnych blokach tematycznych: (1) *-i* (*pueri, clari, gloriosi, eruditi*), (2) *-e(s)* (*pares, stabiles, corpore, mente*). Aby uniknąć monotonii, Izydor stosuje liczne chiazmy, odwracając kolejność wyrazów określanych (a) oraz określających (b) według schematu *b a – a b* (*tres pueri – stirpe regia*), *b a b a – a b a b* (*fide pares, devotione stabiles – incorrupti corpore, sobrii mente*), *a b – b a* (*iudices provinciarum – regionum principes*). Zauważmy, że autor nie podaje imion bohaterów, najprawdopodobniej dlatego, że zburzyłyby one kunsztowne dopracowanie relacji. Zamykają laudację równoważniki zdań, w których rolę orzeczeń pełnią użyte predykatywnie imiesłowy oraz przymiotnik *memores* (z domyślnym łącznikiem *sunt*). Izydor akcentuje wierność bohaterów prawu Bożemu, która w ich sytuacji oznacza również wierność zwyczajom przodków i utraconej ojczyźnie. Na poziomie brzmieniowym każde ze zdań dodatkowo zespalają aliteracje łączące wyrazy rządzące z rządzonymi, a także rządzone między sobą: *memores* → *paternarum, paternarum – legum; polluti* → *immolatis, gentilium, cibis – immolatis – gentilium; degentes* → *leguminibus, leguminibus – oleribus*: „*paternarum quoque memores legum, et a cibis gentilium vel immolatis nequaquam polluti, leguminibus vitam degentes et oleribus*” (*De ortu* 59, 1).

Następnie Sewilczyk referuje cudowne wybawienie niezłomnych wyznawców w piecu ognistym (5 linijek tekstu w cytowanym wydaniu). W tym celu posługuje się pięcioma zdaniami składowymi połączonymi głównie bezspójnikowo (1 i 2, 2 i 3, 3 i 4; spójnikowo: 4 i 5), co zwiększa tempo narracji. Zauważmy, że ich orzeczenia zostały wyrażone czasownikami w formie trzeciej osoby liczby mnogiej czasu perfectum, dzięki czemu powstają gramatyczne rymy (*-erunt*), które wraz z homioptotonami (*-em /-um*, wzmocnione przez *-em* w *contempserunt*; *-as, -is*, brzmiające także w *spissae*) i aliteracjami (*-i/vi (-fi)*: *hii vigore virtutis, saevissimum fidei, virtute vicerunt*; *-ca+i: camini, caliginis*; *-or(e)/-orr(e)/-or(a)*: *vigore, mortem, adoraverunt, -re/-er: regem, restincxerunt, -in+e/-ind+e/-int+e: incendia et inter horrendas, cecinerunt*) zapewniają tekstowi spójność oraz śpiewność. Stosuje powtórzenia, dzięki którym, jak się wydaje, wydobywa słowa kluczowe rozdziału. Są to, podobnie jak we wspomnianym

⁸⁹ O zacieraniu znaczeń wyrazów pod wpływem aliteracyjnych powtórzeń pisze L. Pszczołowska. Por. L. Pszczołowska, *Instrumentacja*, s. 53.

piśmie Cypriana, dzielność, moc (**virtutis, virtute**, por. także **vigore**) oraz wiara (**fidei Dei**)⁹⁰, dzięki którym byli podziwiani przez autorów nowotestamentalnych (Hbr 11,34) i wczesnochrześcijańskich⁹¹, a ponadto płomień (**flamantis, flammis**), których syk słyszymy w licznie nagromadzonych głoskach [s] (**restinxerunt, flamantis, horrendas spissae caliginis flammis, apertis vocibus**, a także **virtutis, contempserunt, saevissimum**), oślepiający blask zaś wyczuwamy w [l], [m] oraz [n] (**camini flamantis, caliginis flammis hymnum**). Wywód ożywiają chiazmy, przy czym w odwróconym względem siebie szyku występują zarówno orzeczenia i dopełnienia bliższe zdań składowych 1 oraz 2, jak też zdania 3 oraz 4 wobec zdań 1 oraz 2 (1: czasownik + dopełnienie, 2: dopełnienie + czasownik, 3: dopełnienie + czasownik, 4: czasownik + dopełnienie): **contempserunt mortem; idolum [...] adoraverunt; regem vicerunt; restinxerunt [...] incendia**.

Hii vigore **virtutis contempserunt mortem**, / **idolum non adoraverunt**, / **regem saevissimum fidei Dei virtute vicerunt**, / **restinxerunt quoque camini flamantis incendia** / et inter **horrendas spissae caliginis flammis hymnum apertis vocibus cecinerunt** (*De ortu* 59, 2).

Na końcu Sewilczyk podaje informacje o pochówku młodzieńców (2 linijki w cytowanym wydaniu). Posługuje się przy tym sformułowaniem znanym z epitafiów („iacent sepulti”), ale unika schematyczności dzięki wysokiej koncentracji aliteracji, skupiających leksemę wokół wyrazu oznaczającego **jaskinię (specus: pariter sub uno specu positi [...] sepulti)**, w której **sposzywiają (iacent: iacent in Babylonia [...] uno [...] magna cum veneratione)** młodzieńcy: „Iacent in Babylonia pariter sub uno specu positi et magna cum veneratione sepulti”.

Traktat Izydora *De ortu et obitu patrum* jest pismem wybitnie intertekstualnym. Sewilczyk tworzy w nim własną opowieść o biblijnych dziejach

⁹⁰ Por. Cyprianus, *Ad Fortunatum*, 11, 71-76: „Tot denique martyria iustorum saepe celebrata, tot edita [...] fidei et virtutis exempla”. Por. Elfassi, *Nuevas*, s. 110.

⁹¹ Pisze o tym M. Dulaey. Por. M. Dulaey, *Les trois Hébreux dans la fournaise (Dn 3) dans l'interprétation symbolique dans l'Église ancienne*, „Revue des sciences religieuses” 71 (1997) s. 34-35. Zob. też: E. Dołganiszewska, *Cyprian – biskup Kartaginy i jego refleksje o wierze*, WPT 19 (2011) s. 46-48.

zbawienia, relacjonując je w sposób zdradzający w nim wnikliwego, wrażliwego czytelnika różnorodnych pism licznych, anonimowych i sławnych, ortodoksyjnych i heterodoksyjnych autorów. Uważne przyjrzenie się jego technikom pisarskim pozwala wyróżnić w obrębie traktatu dwie części. Pierwszą tworzą rozdziały skomponowane wyłącznie na podstawie żywotów biblijnych proroków, drugą – te opracowane z uwzględnieniem wielu źródeł. Zależność Izydora od poprzedników jest w tych ostatnich o wiele słabsza, w niektórych rozdziałach mamy do czynienia z całkowicie nowym ujęciem losów biblijnego bohatera (55 – Jonasz) czy też z relacją, której źródła nie jesteśmy w stanie ustalić (59 – trzej młodzieńcy [w piecu ognistym]).

César Chaparro Gómez wyraża pogląd, że analizowany utwór stanowi „prawdziwą mozaikę tradycji i gatunków”⁹². Wychodząc od tematyki pisma, badacze słusznie umieszczają *De ortu* wśród pism egzegetycznych Sewilczyka⁹³, m.in. stwierdzając, że jest ono przede wszystkim biblijnym komentarzem⁹⁴, kompendium wiadomości o bohaterach Pisma oraz teologicznym podręcznikiem⁹⁵ mającym wspierać hiszpańskich duchownych w utrwaleniu wiedzy biblijnej⁹⁶, a być może również – jak zauważyliśmy – w przygotowywaniu kazań poświęconych bohaterom Pisma Świętego. Mając na uwadze w pierwszej kolejności względy formalne, uczeni postrzegają traktat jako zbiór biografii⁹⁷, a nawet – uwzględniając wybitnie laudacyjny charakter większości opowieści – zbiór żywotów biblijnych świętych⁹⁸. Jak widzimy, Izydor zaskakuje filologów i stawia w kłopotliwej sytuacji tych spośród nich, którzy uważają, że jego działalność pi-

⁹² C. Chaparro Gómez, *Introducción*, s. 41.

⁹³ *Izydor z Sewilli*, s. 495-496; Fontaine, *Isidore de Séville. Genèse*, s. 183-197; T. Krynicka, *Izydor z Sewilli*, Kraków 2007, s. 35-43.

⁹⁴ Chaparro Gómez, *Introducción*, s. 41-42.

⁹⁵ T. O’Loughlin, *Isidore of Seville as a Theologian*, w: *A Companion to Isidore of Seville*, red. A. Fear – J. Wood, Leiden – Boston 2020, s. 142-143.

⁹⁶ C. Martin, *Isidore of Seville’s Theories and Practices of Pastoral Cure and Church Organisation*, w: *A Companion to Isidore of Seville*, red. A. Fear – J. Wood, Leiden – Boston 2020, s. 291.

⁹⁷ J. Wood, *Isidore of Seville as an Historian*, w: *A Companion to Isidore of Seville*, red. A. Fear – J. Wood, Leiden – Boston 2020, s. 161-162; O.V. Aurov, *Istoriâ svâtyh: žanrovye i istočnikovedčeskie aspekty ispanskoj agiografii do 1000 goda*, w: *Pamât’ i identičnost’: osobennosti istoriopisanâ v Antičnosti, v Srednie veka i v rannee Novoe vremâ*, red. P.P. Lebedev, Moskva 2019, s. 142-143.

⁹⁸ T. Krynicka, *Izydora z Sewilli „De ortu et obitu patrum”, czyli o tym, jak czytelnik staje się pisarzem*, „Biografistyka Pedagogiczna” 6/2 (2021) s. 17-32.

sarską sprowadzić można do łączenia urywków pochodzących z pism poprzedników⁹⁹. Oryginalność pisarstwa autora *De ortu* znajduje wyraz nie tylko przy tworzeniu poszczególnych relacji, ale w pierwszej kolejności w wypracowaniu koncepcji pisma będącego hybrydą egzegezy, biografii, hagiografii i niemającego, jak słusznie sygnalizuje jego wydawca, żadnego prototypu we wcześniejszym piśmiennictwie chrześcijańskim¹⁰⁰.

Isidore of Seville's Treatise „De ortu et obitu patrum”: Study of the Sources

(summary)

Isidore of Seville's treatise *De ortu et obitu patrum* is a remarkably intertextual work. The Holy Writ is its fundamental hypotext. While referring biblical Salvation history, Isidore demonstrates his acquaintance with the numerous writings of different authors. Tracing of the relations between selected chapters of the treatise (1. Adam; 26. Aaron; 41. Hosea; 45. Jonah; 59. The three young men [in the blazing furnace]) and their sources and models let us come to the conclusion that Isidore demonstrates his writer's independence as well when composing the majority of particular relations (precisely those based on sources other than biblical *vitae*), as when creating the conception of the entire work, which can be regarded as a hybrid of exegesis and hagiography, and had not had a prototype in the earlier Christian literature.

Keywords: Isidore of Seville; *De ortu et obitu patrum*; hagiography; biblical exegesis; Jerome of Stridon; Cyprian of Carthage

Izydora z Sewilli *De ortu et obitu patrum*: studium źródeł traktatu

(streszczenie)

Traktat Izydora pt. *O narodzinach i śmierci świętych ojców* jest wybitnie intertekstualnym utworem. Jego podstawowy hipotekst to Pismo Święte. Referując czytelnikowi biblijne dzieje zbawienia, Izydor z Sewilli zdradza znajomość licznych pism wielu chrześcijańskich autorów. Prześledzenie zależności między wybranymi rozdziałami opracowanego przez niego traktatu (1. Adam; 26. Aaron; 41. Ozeasz; 45. Jonasz; 59. trzech młodzieńcy [w piecu ognistym]) a jego źródłami i wzorcami pozwala stwierdzić, że jest on autorem oryginalnym, gdyż wykazuje się dużą samodzielnością zarówno w komponowaniu więk-

⁹⁹ Tak pisze: K.N. Macfarlane, *Isidore of Seville on the Pagan Gods (Origines VIII II)*, „Transactions of the American Philosophy Society” 70 (1980) s. 4: „[Isidore] contributes little more than the mortar which connects excerpts from other authors”. Cytuję za: O’Loughlin, *Isidore*, s. 146.

¹⁰⁰ Chaparro Gómez, *Introducción*, s. 35-36.

szości poszczególnych relacji (a dokładnie tych spisanych na podstawie źródeł innych niż biblijne *vitae*), jak też przy opracowaniu koncepcji dzieła będącego hybrydą egzegezy i hagiografii oraz niemającego prototypów we wcześniejszym piśmiennictwie.

Słowa kluczowe: Izydor z Sewilli; *De ortu et obitu patrum*; hagiografia; egzegeza biblijna; Hieronim ze Strydonu; Cyprian z Kartaginy

Bibliografia

Źródła

- Ambrosius, *De officiis*, ed. M. Testard, CCL 15, Turnhout 2000.
- Ausonius, *Cento nuptialis*, ed. R.P.H. Green, Oxford 1991, s. 132-139.
- Biblia Sacra Vulgata*, ed. R. Weber – R. Gryson – B. Fischer – H.I. Frede, Deutsche Bibelgesellschaft, editio quinta, Stuttgart 1983.
- Braulio Caesaraugustanus, *Renotatio librorum domini Isidori*, ed. J.C. Martín-Iglesias, CCL 113B, Turnhout 1998, s. 199-206.
- Breviarium apostolorum*, w: *Prophetarum vitae fabulosae. Indices apostolorum discipulorumque Domini Dorotheo, Epiphanio, Hippolyto aliisque vindicata*, ed. T. Schermann, Lipsiae 1907, s. 206-211.
- Lucius Iunius Moderatus Columella, *De re rustica. De arboribus*, ed. H.B. Ash – E.S. Forstner – E.H. Heffner, t. 1-3, London – Cambridge 1948-1955.
- Cyprianus, *Ad Fortunatum*, ed. R. Weber, CCL 3, Turnhout 1972, s. 183-216.
- De ortu et obitu prophetarum et apostolorum*, ed. F. Dolbeau, „Revue d’Histoire des Textes” 16 (1986) s. 131-136.
- De prophetarum vitae et obitu, Liber ab anonymo quodam conscriptus*, ed. T. Schermann, Lipsiae 1907, s. XXIV-XXXVII.
- Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*, ed. M. Adriaen, CCL 143-143b, Turnhout 1979-1985.
- Hieronimus, *Commentariorum in Evangelium Matthaei libri quattuor*, PL 26, 15-208.
- Hieronimus, *Commentariorum in Ionam prophetam libri IV*, ed. M. Adriaen, CCL 76, Turnhout 1969, s. 378-409, tł. L. Gładyszewski, Św. Hieronim, *Komentarz do Księgi Jonasza*, ŻMT 8, Kraków 1998.
- Hieronimus, *Epistulae*, ed. I. Hilberg, CSEL 54-56, t. 1-3, Vindobonae 1910-1918.
- Hieronimus, *Homilia in Ioannem* (1,1-14), ed. G. Morin, *Anecdota Maredsolana III/1*, Maredsoli 1895, s. 386-392.
- Hieronimus, *Liber de situ et nominibus locorum Hebraicorum*, PL 23, 903-976.
- Ildefonsus Toletanus, *De viris illustribus*, ed. C. Codoñer Merino, Salamanca 1996.
- Isidorus Hispalensis, *De ortu et obitu patrum. Vida y muerte de los santos*, tł. C. Chapparro Gómez, *Auteurs Latin du Moyen Âge*, Les Belles Lettres, Paris 1985, tł. T. Krynicka, w: T. Krynicka, „*De ortu et obitu patrum*”: *Izydora z Sewilli encyklopedia sławnych postaci biblijnych*, Gdańsk 2021, s. 47-91.

- Isidorus Hispalensis, *De ecclesiasticis officiis*, ed. C.M. Lawson, CCL 113, Turnhout 1989.
- Isidorus Hispalensis, *De rerum natura*, w: Isidore de Séville, *Traité de la Nature*, ed. J. Fontaine, Bordeaux 1960.
- Isidorus Hispalensis, *De viris illustribus*, ed. C. Codoñer Merino, Salamanca 1964.
- Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* VI, VII, X, XIV, XIX, ed. J. Chaparro Gómez – J.-Y. Guilamin – P. Monat – O. Spevak – M. Rodríguez-Pantoja – J. Oroz Reta – M.-A. Marcos Casquero, Collection Auteurs Latins du Moyen Âge, Paris – Madrid 1982-2013.
- Isidorus Hispalensis, *In libros Veteris ac Novi Testamenti prooemia*, PL 83, 155-180.
- Isidorus Hispalensis, *Sententiae*, ed. P. Cazier, CCL 111, Turnhout 1998.
- Isidorus Hispalensis, *Versus*, ed. J.C. Sánchez Martín, CCL 113a, Turnhout 2000, t. T. Krynicka, „Vox Patrum” 50-51 (2007) s. 566-580.
- Leander, *Regula*, w: San Leandro, *Libro de la educación de las vírgenes y del desprecio del mundo*, w: *Reglas monásticas de la España visigoda*, ed. J. Campos Ruiz – I. Roca Melia, BAC 2, Madrid 1971, s. 21-76.
- Ovidius, *Metamorphoseon libri XV*, ed. W.S. Anderson, Leipzig 1985.
- Prudentius, *Cathemerinon*, ed. M.P. Cunnigam, CCL 126, Turnholti 1966, s. 3-72.
- Ps.-Epiphanius, *Libellus sancti Epiphanií episcopi priorum prophetarum quis ubi passus sit martyrium et sancta eorum corpora quiescunt*, ed. F. Dolbeau, „Revue d’Histoire des Textes” 16 (1986) s. 115-130.
- Ps.-Priscillianus, *Prologi Monarchiani*, ed. D. de Bruyne, *Préfaces de la Bible Latine*, Namur 1920, s. 170-174.
- Ps.-Tertullianus, *Carmen de iudicio Domini*, PL 2, 1089-1098.
- Ps.-Vergilius, *Culex*, ed. R. Ellis, Oxonii [1907], [s. 2-26].
- Servius, *Servii grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*, ed. G. Thilo – H. Hagen, t. 1-3, Lipsiae 1881-1887.
- Tertullianus, *De exhortatione castitatis*, ed. A. Kroymann, CCL 2, Turnhout 1954, s. 1015-1035.
- Tertullianus, *De patientia*, ed. J.G.Ph. Borleffs, CCL 1, Turnhout 1954, s. 297-317.
- Tertullianus, *De testimonio animae*, ed. R. Willems, CCL 1, Turnhout 1954, s. 173-183.

Opracowania

- Aurov O.V., *Istoriá svátých: žanrovye i istočnikovédčeskie aspekty ispanskój agiografii do 1000 goda*, w: *Památ’ i identičnost’: osobennosti istoriopisaniá v Antičnosti, v Srednie veka i v rannee Novoe vremá*, red. P.P. Lebedev, Moskwa 2019, s. 130-144.
- Bardski K., *Chrytologiczna interpretacja Księgi Ozeasza w starożytności i średniowieczu*, „Collectanea Theologica” 86/4 (2016) s. 193-204.
- Birkin M., *Social’nye funkcii episkopskoj propovedi v Toledskom korolevstve v načale VII veka (po danym sočinenij Isidora Sevil’skogo)*, w: *Teologią i politika. Vlast’, Cerkov’ i tekst v korolevstvah vestgotov (V-načalo VIII veka)*, red. O.V. Aurov, Moskwa 2017, s. 143-162.

- Bloom H., *The Anxiety of Influence*, New York 1973, tł. A. Bielik-Robson – M. Szuster, *Łęk przed wpływem. Teoria poezji*, Kraków 2002.
- Bosak P.C., *Encyklopedia wszystkich postaci biblijnych*, t. 1-2, Kraków 2020.
- Brzegowy T., *Prorocki wymiar Księgi Jonasza*, „Collectanea Theologica” 62/3 (1992) s. 5-20.
- Carracedo Fraga J., *Los apócrifos en la biblioteca de Isidoro de Sevilla. El testimonio del tratado „De ortu et obitu patrum”*, „Euphrosyne” 22 (1994) s. 147-169.
- Chadwick H., *Priscillian of Avila. The occult and the charismatic in the Early Church*, Oxford 1976.
- Chaparro Gómez C., *Introducción*, w: *De ortu et obitu Patrum. Vida y muerte de los santos*, tł. C. Chaparro Gómez, Paris 1985, s. 2-101.
- Cutler Torrey C., *The Lives of the Prophets*, Pennsylvania 1946.
- Díaz Y Díaz M.C., *Introducción general a San Isidoro de Sevilla*, w: San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, t. 1, opr. J. Oroz Reta – M.-A. Marcos Casquero, Madrid 1982, s. 1-157.
- Dolbeau F., *Avant-propos*, w: *Prophètes, apôtres et disciples dans les traditions chrétiennes d'Occident. Vies brèves et listes en latin*, Bruxelles 2012, s. V-XVI.
- Dolbeau F., *Deux opuscules latins, relatifs aux personnages de la Bible et antérieurs à Isidore de Séville*, w: *Prophètes, apôtres et disciples dans les traditions chrétiennes d'Occident. Vies brèves et listes en latin*, Bruxelles 2012, s. 83-136.
- Dołganiszewska E., *Cyprian – biskup Kartaginy i jego refleksje o wierze*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 19 (2011) s. 41-57.
- Dulacy M., *Les trois Hébreux dans la fournaise (Dn 3) dans l'interprétation symbolique dans l'Église ancienne*, „Revue des sciences religieuses” 71 (1997) s. 33-59.
- Eckmann A., *Hieronim ze Strydonu. Nauka w służbie rozumienia i interpretacji Pisma świętego*, „Ateneum Kapłańskie” 71 (1979) s. 422-429.
- Elfassi J., *Nuevas fuentes en la biblioteca de Isidoro de Sevilla*, w: *Latinidad Medieval Hispánica*, red. J.F. Mesa Sanz, Firenze 2017, s. 107-116.
- Elorduy E., *S. Isidoro. Unidad orgánica de su educación reflejada en sus escritos*, w: *Miscellanea Isidoriana. Homenaje a S. Isidoro de Sevilla en el XIII centenario de su muerte 636 – 4 de abril – 1936*, Romae 1936, s. 293-322.
- Ferenc K., *Bóg w Księdze Jonasza*, „Studia Łęckie” 21/3 (2019) s. 325-341.
- Fontaine J., *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, t. 1-3, Paris 1959-1983.
- Fontaine J., *Isidore de Séville. Genèse et originalité de la culture hispanique au temps de Wisigoths*, Turnhout 2001.
- Fontaine J., *Problèmes de méthode dans l'étude des sources isidorienne*, w: *Isidoriana: Colección de estudios sobre Isidoro de Sevilla, publicados con ocasión del XIV centenario de su nacimiento*, red. M.C. Díaz y Díaz, León 1961, s. 115-133.
- Gacia T., *Topos „locus amoenus” w łacińskiej poezji chrześcijańskiego antyku*, „Vox Patrum” 52 (2008) s. 187-198.

- Gądecki S., *Wstęp biblijny*, w: Św. Hieronim, *Komentarz do Księgi Jonasza*, tł. i opr. L. Gładyszewski, Kraków 1998, s. 5-32.
- Gładyszewski L., *Wstęp patrystyczny*, w: Św. Hieronim, *Komentarz do Księgi Jonasza*, tł. i opr. L. Gładyszewski, Kraków 1998, s. 33-54.
- Guriewicz A., *Kategorie kultury średniowiecznej*, tł. J. Dancygier, Warszawa 1976.
- Holtz L., *Les poètes latins chrétiens dans l'Espagne wisigothique*, w: *De Tertullien aux Mozarabes*, t. 2: *Antiquité tardive et christianisme ancien (VIe – IXe siècles). Mélanges offerts à Jacques Fontaine Membre del' Institut à l'occasion de son 70e anniversaire, par ses élèves, amis et collègues*, red. L. Holtz – J.-C. Fredouille, Paris 1962, s. 69-91.
- Krynicka T., „*De ortu et obitu patrum*”: *Izydora z Sewilli encyklopedia sławnych postaci biblijnych*, Gdańsk 2021.
- Krynicka T., *Izydor z Sewilli*, Kraków 2007.
- Krynicka T., *Izydora z Sewilli „De ortu et obitu patrum”, czyli o tym, jak czytelnik staje się pisarzem*, „*Biografistyka Pedagogiczna*” 6/2 (2021) s. 17-32.
- Krynicka T., *Izydora z Sewilli „O narodzinach i śmierci świętych ojców”: kompozycja traktatu*, „*Vox Patrum*” 73 (2020) s. 95-122.
- Krynicka T., *Starożytny łaciński centon: próba przybliżenia na przykładzie „Centonu weselnego” Auzoniusza*, „*Vox Patrum*” 57 (2012) s. 359-378.
- Krynicka T., *Świat roślin w XVII księdze „Etymologii” Izydora z Sewilli*, Lublin 2007.
- Lausberg H., *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, tł. A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002.
- Ledzińska A., *Gramatyka wobec sztuk wyzwolonych w pismach Izydora z Sewilli. „Origo et fundamentum liberalium litterarum”*, Kraków 2014.
- Macfarlane K.N., *Isidore of Seville on the Pagan Gods (Origines VIII 11)*, „*Transactions of the American Philosophy Society*” 70 (1980) s. 1-40.
- Martin C., *Isidore of Seville's Theories and Practices of Pastoral Cure and Church Organisation*, w: *A Companion to Isidore of Seville*, red. A. Fear – J. Wood, Leiden – Boston 2020, s. 279-300.
- Martín-Iglesias J.C., *El catálogo de los varones ilustres de Isidoro de Sevilla (CPL 1206): contenidos y datación*, „*Studia Historica. Historia Antigua*” 31 (2013) s. 129-151.
- Martín-Iglesias J.C., *Isidoro de Sevilla († 636): obra y memoria*, „*Sub vocibus*”, w: https://fil.ug.edu.pl/sites/default/files/_nodes/strona-filologiczny/73250/files/martin-iglesias_isidoro_de_sevilla.pdf (dostęp: 15.11.2021).
- Martín-Iglesias J.C., *La biblioteca cristiana de los padres hispanovisigodos (siglos VI-VII)*, „*Veleia*” 30 (2013) s. 259-288.
- Mayen J., *O stylistyce utworów mówionych*, Wrocław 1972.
- Men A., *Vethozavetnye proroki (Biblejskie proroki ot Amosa do Restavracii, VIII-IV v. do n.è.)*, Leningrad 1991.

- Moore M.E., *A Sacred Kingdom: Bishops and the Rise of Frankish Kingship, 300-850*, Iowa 2011.
- O'Loughlin T., *Inventing the Apocrypha. The Role of Early Latin Canon Lists*, „Irish Theological Quarterly” 74 (2009) s. 53-79.
- O'Loughlin T., *Isidore of Seville as a Theologian*, w: *A Companion to Isidore of Seville*, red. A. Fear – J. Wood, Leiden – Boston 2020, s. 135-152.
- Peltari A., *The Space That Remains. Reading Poetry in Late Antiquity*, Ithaca 2014.
- Pszczołowska L., *Instrumentacja dźwiękowa*, Wrocław 1977.
- Roberts M., *The Jeweled Style. Poetry and Poetics in Late Antiquity*, Ithaca 1989.
- Sordyl K., *Pryscylianizm. Teologia i historia*, Kraków 2015.
- Starowieyski M., *Izydor z Sewilli i apokryfy*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Historia” 27/254 (1992) s. 151-157.
- Starowieyski M., *Les apocryphes chez les écrivains du IV^e siècle*, w: *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae VI, Congrès de Varsovie*, red. Ch. Pietry – N. Duval – E. Wipszycka-Bravo, Bruxelles 1983, s. 132-141.
- Starowieyski M. – Szymusiak J.M., *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 2018.
- Szewczyk L., *Homilia jako miejsce zastosowania zasad retoryki. Nowe poszukiwanie wzajemnych relacji*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 36/1 (2003) s. 127-136.
- Szram M., *Koncepcje komentarza biblijnego w epoce patrystycznej*, „Vox Patrum” 44-45 (2003) s. 33-48.
- Thesaurus Linguae Latinae*, Lipsiae 1900–
- Tułodziecki T., *Jonasz wobec pogan*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 2 (2009) s. 37-48.
- Voroncov S., *A Remark on the Problem of Originality of Isidore of Seville*, „Sub vobiscus”, w: https://fil.ug.edu.pl/sites/default/files/_nodes/strona-filologiczny/73697/files/vorontsov_o.pdf, s. 1-5 (dostęp 15.11.2021).
- Wood J., *Isidore of Seville as an Historian*, w: *A Companion to Isidore of Seville*, red. A. Fear – J. Wood, Leiden – Boston 2020, s. 153-181.

Anna Ledzińska¹

***Sanctus* – definicje wobec kontekstowych znaczeń wyrazu w pismach św. Izydora z Sewilli**

Izydor z Sewilli żył na przełomie VI i VII wieku w opanowanej przez Wizygotów Hiszpanii. Były to czasy wielkich przemian społecznych, historycznych, mentalnych i kulturowych. Dziedzictwo antyku uległo powolnemu zatarciu i petryfikacji w formach, zakresie materii i interpretacji przekazywanych przez tradycję szkolną i popularne dzieła o charakterze antykwarycznym. Zarówno instytucje życia publicznego, jak i świat myśli uległy ogromnej transformacji pod wpływem chrześcijaństwa², napływ barbarzyńskich plemion zaś i powolny zmierzch cesarstwa rzymskiego motywowały powstawanie nowych instytucji życia publicznego i rozwiązań prawnych³. Za tymi procesami powodującymi przedefiniowanie dotychczas istniejących pojęć podążały zmiany znaczeń desygnujących je wyrazów i inne procesy dywersyfikacji regionalnej łaciny⁴.

Celem niniejszego artykułu jest zbadanie, na ile definicje wyrazu „sanctus” zawarte w pismach Izydora zgodne są z użyciem tekstowym tego wyrazu w jego dziełach – czy znaczenia kontekstowe odpowiadają tym podawanym w definicjach, a także jak rozumienie opisywanego leksemu

¹ Dr Anna Ledzińska, adiunkt w Pracowni Łaciny Średniowiecznej Instytutu Języka Polskiego PAN; e-mail: anna.ledzinska@ijp.pan.pl; ORCID: 0000-0001-7865-0781.

² Por. P. Bourgain, *Le latin médiéval*, Turnhout 2005, s. 23-25; S.F. Brown, *Theology and Philosophy*, w: *Medieval Latin. An Introduction and Bibliographical Guide*, red. F.A.C. Mantello – A.G. Rigg, Washington 1996, s. 93-105.

³ Charakterystykę tych procesów w wizygockiej Hiszpanii w czasach Izydora opisałam w: A. Ledzińska, *Gramatyka wobec sztuk wyzwolonych w pismach Izydora z Sewilli: Origo et fundamentum liberalium litterarum*, Kraków 2014, s. 15-25.

⁴ Por. J.N. Adams, *The Regional Diversification of Latin 200 BC – 600 AD*, Cambridge 2007, s. 231-240, 370-431.

mieści się w panoramie semantycznej słowa obejmującej czasy antyczne i świat średniowiecza.

W toku wywodu przedstawione zostaną (w łacińskim oryginale i w polskim tłumaczeniu) definicje leksemu „sanctus” zawarte w Izydorowych *Dyferencjach i Etymologiach* z uwzględnieniem celu powstania i specyfiki metodologicznej tych dzieł⁵. Następnie wyodrębnione w ten sposób znaczenia zostaną pokrótce odniesione do wcześniejszej charakterystyki semantycznej tego słowa, tak jak ją opisują słowniki. Kolejny krok polegać będzie na kontekstowej ocenie wystąpień badanego przymiotnika pod kątem znaczeń we wszystkich dziełach Izydora z wykorzystaniem metod językoznawstwa korpusowego. Proponowany porządek pozwoli ocenić, na ile spójne jest to, co Izydor pisze *explicite*, świadomie i w sposób zamierzony na omawiany temat, z tym, co zawarte *implicite* w jego tekstach, a co stanowi wyraz jego osobistych kompetencji językowych, wykształcenia itp. Porównanie tych danych z materiałem leksykograficznym obejmującym słownictwo łacińskie epoki klasycznej, poklasycznej, a także słownictwo chrześcijańskie umożliwi oszacowanie, na ile Izydor był oryginalny w swych leksykalnych wyborach⁶.

Pod hasłem „definicja” w *Wielkim Słowniku Języka Polskiego* opracowanym pod kierunkiem Piotra Żmigrodzkiego znajduje się taka eksplikacja: „wyjaśnienie znaczenia jakiegoś wyrazu, ciągu wyrazów lub

⁵ Wyodrębnienia tych definicji ze wszystkich pism Izydora oraz szczegółowej analizy źródłowej dokonałam w artykule pt. *Definicje świętości u Izydora z Sewilli: rekonesans* zamieszczonym na zaproszenie prof. Tatiany Krynickiej na stronie internetowej kierowanej przez nią pracowni literatury chrześcijańskiej Isidorianum (Uniwersytet Gdański). Tekst dostępny jest pod adresem: https://fil.ug.edu.pl/strona/76069/anna_ledzinska_-_definicje_swietosci_u_izydora_z_sewilli_rekonesans (dostęp: 25.02.2022).

⁶ Badania nad językiem Izydora są jak dotąd cząstkowe i obejmują wybrane aspekty morfologii, fonetyki czy leksyki, a także stylistyki omawiane w wydaniach poszczególnych tekstów oraz w pojedynczych artykułach naukowych, np. J. Elfassi, *La langue des Synonyma d'Isidore de Séville*, „Archivum Latinitatis Medii Aevi” 62 (2004) s. 59-100; J. Elfassi, *Le latin des Sententiae d'Isidore de Séville est-il „vulgaire”?*, w: *Latin vulgaire – Latin tardif IX. Actes du IXe colloque international sur le latin vulgaire et tardif, Lyon, 2-6 septembre 2009*, red. F. Biville – M.-K. Lhommé – D. Vallat, Lyon 2012, s. 893-900; J. Campos, *La Regula monachorum de S. Isidoro y su lengua*, „Helmantica” 12 (1961) s. 61-101. Próbę opisanego ogółu składni, a przez nią do pewnego stopnia stylistyki dzieł Izydora, podejmuje artykuł: C. Codoñer, *La lengua de Isidoro*, „Antiquité Tardive” 23 (2015) s. 47-57. O języku Izydora rozprawia także T. Krynicka. Por. Izydor z Sewilli, *Sentencie*, tł. T. Krynicka, Kraków 2012, s. 24-28.

pojęcia”⁷, *Słownik Języka Polskiego* pod redakcją Witolda Doroszewskiego natomiast zawiera nieco szerszy opis hasła, gdzie „definicja” to „określenie treści znaczeniowej wyrazu sformułowane zazwyczaj po to, aby ułatwić właściwe posługiwanie się wyrazem, czyli zorientować się w jego możliwym zakresie”⁸. Odwołuję się do powyższych ustaleń współczesnych leksykografów, by umotywić wybór poniższych fragmentów w nawiązaniu do dzisiejszego znaczenia słowa, jednak konieczne jest tutaj poczynienie zastrzeżenia, że w łacinie słowo „definitio” miało zdecydowanie szersze znaczenie⁹, od dosłownego, odnoszącego się do fizycznego wyznaczania granic (a stąd później ‘brzeg, skraj, krawędź’), aż po przenośne, związane z definiowaniem, określaniem, wskazywaniem na coś, tak w kontekstach ogólnych, jak i w tekstach specjalistycznych z dziedziny gramatyki (‘podanie znaczenia słowa’), retoryki (‘jedna z metod argumentacji’), filozofii oraz prawa (‘wyrok, sentencja’, a także ‘dekret, zarządzenie’), a stąd w poklasycznej łacinie ‘wola Boża, boski nakaz’). Abstrahując od samego znaczenia słowa „definicja”, należy nadmienić, że sposób gromadzenia i prezentacji danych językowych w późnym antyku odbiegał od dzisiejszych norm i obejmował rozmaite formy glosariuszy, wokabularzy, leksykonów i protosłowników¹⁰ zawierających materiał objaśniany i porządkowany różnymi metodami gramatycznymi. Tak więc w myśl przytoczonych tu ustaleń przyjęto, że za definicję można uznać takie odniesienie do badanego leksemu „sanctus” w pismach Izydora, które ma na celu świadome określenie lub doprecyzowanie jego znaczenia, jednak opis ten nie musi przybierać formy hasłowej charakterystycznej dla współczesnych słowników.

Tak rozumiane definicje zostały wyodrębnione w trakcie lektury konkordancji wszystkich wystąpień lematu „sanctus” w korpusie dzieł Izydora¹¹. Pierwsza z nich pochodzi z dzieła *De differentiis verborum*, druga i trzecia zaś znajdują się w X i XV księdze słynnych *Etymologii*. Księga *Dyferencji słów (De differentiis verborum)*, najwcześniejsza z izydo-

⁷ https://wsjp.pl/haslo/do_druku/34204/definicja (dostęp: 25.02.2022).

⁸ *Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, t. 2, Warszawa 1960, s. 50.

⁹ Por. *Thesaurus Linguae Latinae*, t. 5, Lipsiae 1909-1934, k. 350-356.

¹⁰ Por. C. Codoñer, *De glosarios, vocabularios, definiciones y etimologías*, w: *La compilación del saber en la Edad Media/La compilation du savoir au Moyen Âge/The Compilation of Knowledge in the Middle Ages*, red. M. J. Muñoz – S. Cañizares – C. Martín, Porto 2013, s. 61-84.

¹¹ Pod pojęciem korpusu opisywany jest tu zbiór wszystkich autentycznych dzieł Izydora z Sewilli. Por. niżej, przyp. 53 i 54.

riańskich (powstała około 600 roku) według spisu sporządzonego przez Brauliona¹², który przez współczesnych uczonych uważany jest za wiarygodny zarówno pod względem zawartości, jak i chronologii¹³, wpisuje się w tradycję gramatyczną, a jej celem jest – jak pisze Izydor w prologu¹⁴ – uwypuklenie różnic pomiędzy wyrazami o podobnym znaczeniu z odwołaniem się do właściwego każdemu z nich pochodzenia (*origo*)¹⁵. Księgę tą w średniowiecznej tradycji rękopiśmiennej łączono z drugą, o podobnie brzmiącym tytule *De differentiis rerum*, w której Izydor w sposób spójny i konsekwentny przedstawił podstawy wiary chrześcijańskiej, korzystając z gramatycznej metody dyferencjacji terminów jako pryncypium porządkującego wykład¹⁶. Dowiedziono jednak, że dwie księgi powstały i funkcjonowały początkowo osobno¹⁷. Tym niemniej odwołanie do kluczowego dla Izydora terminu „origo” w prologu tej pierwszej księgi odsyła do filozofii języka rozumianego jako klucz hermeneutyczny do poznania najgłębszej prawdy o rzeczach, świecie, a wreszcie o rzeczywistości ponadmysłowej¹⁸. Takie pojmowanie roli mowy ludzkiej oraz metod gramatycznych ją objaśniających charakterystyczne jest dla całej twórczości Izydora¹⁹.

Księga pierwsza *Dyferencji (De differentiis verborum)* stanowi zbiór 482 haseł o zróżnicowanej treści – od geografii, przez kosmografię aż po

¹² Braulio Caesaraugustanus, *Renotatio librorum divi Isidori*.

¹³ Por. A.C. Vega, *Cuestiones críticas de las biografías isidorianas*, w: *Colección de estudios sobre Isidoro de Sevilla, publicados con ocasion del XIV Centenario de su nacimiento*, red. M.C. Díaz y Díaz, León 1961, s. 78-87.

¹⁴ Isidorus Hispalensis, *De differentiis verborum*, praefatio: „Plerique veterum sermonum differentias distinguere studuerunt, subtilius inter verba et verba aliquid indagantes. Poetae autem gentiles necessitate metrica confuderunt sermonum proprietates. Sicque ex his consuetudo obtinuit pleraque ab auctoribus indifferenter accipi, quae quidem quamvis similia videantur, quadam tamen propria inter se origine distinguuntur”. Cytuję za wydaniem: Isidorus Hispalensis, *De differentiis liber I*, ed. C. Codoñer, Paris 1992, s. 84.

¹⁵ Por. C. Codoñer, *La conception de la „Differentia” dans le recueil „Inter Aptum” d’Isidore de Seville*, „Revue de Philologie” 60 (1986) s. 187-196.

¹⁶ Por. G. Brugnoli, *Il liber de differentiis rerum di Isidoro di Siviglia*, *VetCh* 1 (1964) s. 65-82. Autor określa księgę mianem *breviario filosofico* (s. 76).

¹⁷ Por. C. Codoñer, *Historia del texto del libro I de las „Differentiae” de Isidoro de Sevilla*, „Revue d’histoire des textes” 14-15 (1984-1985) s. 77-95.

¹⁸ Por. A. Ledzińska, *Gramatyka wobec sztuk wyzwolonych*, s. 216-239; E. Elorduy, *San Isidoro: unidad orgánica de su education reflejada en sus escritos. La gramática ciencia totalitaria*, w: *Miscellanea Isidoriana. Homenaje a S. Isidoro de Sevilla en el XIII centenario de su muerte*, red. S.J.A. de Aldama, Roma 1936, s. 293-323.

¹⁹ Szerzej omawia zagadnienie: T. Denecker, *Ideas on Language in Early Latin Christianity. From Tertullian to Isidore of Seville*, Leiden – Boston 2017.

teologię. Sposób opisu wyrazów jest w omawianym dziele taki sam jak w innych zbiorach dyferencji komponowanych w późnym antyku, na których Izydor wzorował się i z których czerpał. Przyjmuje zatem postać *inter A et B*²⁰, ewentualnie *et C*, jak w poniższym cytacie:

[Dyferencja] pomiędzy *sacrum*, *religiosum* i *sanctum*. Jako *sacrum* określamy to, co się odnosi do Boga, *religiosum* to, co odnosi się do ludzi sprawiedliwych, *sanctum* zaś to, co ma charakter rzeczy nietykalnej, a gdy zostanie naruszone, nakładana jest kara. To, co określa się *sacrum*, można też nazwać *sanctum*, jednak *sanctum* nie w każdym wypadku znaczy tyle, co *sacrum*. Co więcej, *sanctum* ma tylko pozytywne znaczenie, zaś *sacrum* oznacza dwie rzeczy – i dobrą i złą²¹.

Drugi i trzeci cytat pochodzą z *Etymologii*, kompendium całej ówczesnie dostępnej wiedzy zawartego w dwudziestu księgach, które Izydor poprawiał i udoskonalał aż do śmierci. Dzieło to zyskało w średniowieczu ogromną poczytność i zachowało się w licznych manuskryptach w całej Europie²². *Etymologia* w wydaniu Izydora stanowi nie tylko metodę or-

²⁰ Poszczególne typy dyferencji przedstawia: C. Codoñer, *Differentia y etymologia, dos modos de aproximación a la realidad*, w: *De Tertullien aux Mozarabes: Mellanges offerts à Jacques Fontaine*, t. 2, red. L. Holtz – J. C. Fredouille – J. Fontaine, Paris 1992, s. 19-30.

²¹ Isidorus Hispalensis, *De differentiis verborum* 33 (498): „Inter Sacrum, religiosum, et sanctum. Sacrum uocamus quod ad Deum pertinet, religiosum quod ad homines iustos, sanctum uero quod ad aliquid sancitur quoque uiolato poena committitur. Sacrum uero et sanctum est, sanctum uero non continuo sacrum. Item sanctum semper in bonam partem ponitur, sacrum uero duo significat, et bonum, et malum”. Tłumaczenia tekstów łacińskich w niniejszej pracy pochodzą od autorki artykułu. Cytuję za wydaniem: Isidorus Hispalensis, *De differentiis liber I*, s. 102. Zbliżoną w treści dyferencję *Inter locum religiosum et sacrum et sanctum* (według wydania F. Arevalo zamieszczonego w *Patrologii łacińskiej* J.P. Migne’a nosi ona numer 341) autorka wydania, z którego korzystam, C. Codoñer, uznaje za nieautentyczną i zamieszcza w załączniku pod numerem 341: Isidorus Hispalensis, *De differentiis liber I*, s. 461.

²² Por. A.E. Anspach, *Das Fortleben Isidors im VII. bis IX. Jahrhundert*, w: *Miscellanea Isidoriana. Homenaje a Eleuterio Elorduy con ocasión de su 80 aniversario*, red. F. Rodríguez – J. Iturriaga, Bilbao 1978, s. 323-356; M. Reydellet, *La diffusion des Origines d’Isidore de Séville au Haut Moyen Âge*, „Mélanges d’Archéologie et d’Histoire” 78 (1966) s. 383-437; U. Schindler, *Zur frühen Überlieferungsgeschichte der Etymologiae Isidors von Sevilla*, SM 29 (1988) s. 587-605; B. Van den Abeele, *La tradition manuscrite des Étymologies d’Isidore de Séville. Pour une reprise en main du dossier*, „Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes” 16 (2008) s. 195-205; J.F. Chevalier, *Remarques*

ganizującą treść encyklopedii i gramatyczny sposób opisu derywacji wyrazów, lecz także próbę dotarcia do najbardziej podstawowego sensu opisywanej danym słowem rzeczy poprzez odnalezienie *origo* wyrazu²³. Nie jest to procedura spójna z dzisiejszą wiedzą o pochodzeniu poszczególnych leksemów i ich historycznym rozwoju, lecz epistemologiczna metoda mająca na celu wgląd w istotę rzeczy²⁴, oparta na funkcjonującym od najdawniejszej starożytności przekonaniu, że słowo ma ontologiczny związek z desygnatem²⁵.

Księga X *Etymologii*, podobnie jak księga I, opatrzona jest wstępem teoretycznym, w którym Izidor, podając przykład etymologii słowa „homo” (‘człowiek’) wyprowadzonej od apelatywu „humus” (‘ziemia’), podkreśla po raz kolejny niederywacyjny charakter wielu etymologii²⁶. Jej

sur la réception des Étymologies d’Isidore de Séville au Trecento, „Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes” 16 (2008) s. 7-16.

²³ Sam Izidor definiuje swoją metodę w: Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* I 29, 1-5. Literatura dotycząca Izydoriańskiej etymologii, zawierająca interpretacje tego fragmentu, jest bardzo obszerna i obejmuje m.in. Codoñer, *Differentia y etymologia*, s. 19-30; C. Codoñer, *La ‘etymologia’ en Isidoro de Sevilla*, w: *Symbola Ludovico Mitxelena septuagenario oblata*, red. J.L. Melena, Vitoria 1985, s. 275-286; C. Codoñer, „*Origines*” o „*Etymologiae*”?, „*Helmántica*” 45 (1994) s. 511-527; J. Engels, *La portée de l’étymologie isidorienne*, SM 3/3 (1962) s. 99-128; J. Fontaine, *Cohérence et l’originalité de l’étymologie isidorienne*, w: *Homenaje a Eleuterio Elorduy con ocasión de su 80 aniversario*, red. F. Rodríguez – J. Iturriaga, Bilbao 1978, s. 113-144; Ledzińska, *Gramatyka wobec sztuk wyzwolonych*, s. 223-238; A.-I. Magallón García, *La tradición gramatical de differentia y etymologia hasta Isidoro de Sevilla*, Zaragoza 1996; G. de Poerck, *Etymologia et origo à travers la tradition latine*, w: *Anamnesis. Gedenkboek Dr. E.A. Leemans*, red. E.A. Leemans, Brugge 1970, s. 192-228; W. Schweickard, *Etymologia est origo vocabulorum... Zum Verständnis der Etymologiedefinition Isidors von Sevilla*, „*Historiographia Linguistica*” 12 (1985) s. 1-25; S. Zumthor, *Étymologie (essai d’histoire sémantique)*, w: *Etymologica. Festschrift W. v. Wartburg zum 70 Geburtstag*, Tübingen 1958, s. 873-893.

²⁴ O koncepcjach Izydora na tle grecko-rzymskiej i średniowiecznej filozofii języka, por. R. Klinck, *Die lateinische Etymologie des Mittelalters*, München 1970, s. 10-22; M.A. Amsler, *Etymology and Grammatical Discourse in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Amsterdam – Philadelphia 1989, s. 133-172; P. Sobotka, *Etymologizowanie i etymologia. Od semantyki ontologicznej do etymologii hermeneutycznej*, Warszawa 2015, s. 177-200.

²⁵ Por. A. Heinz, *Dzieje językoznawstwa w zarysie*, Warszawa 1978, s. 28.

²⁶ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* 10, 1, w: *San Isidoro de Sevilla. Etimologías I-X*, ed. J. Oroz Reta – M.A. Marcos Casquero, Madrid 1982, s. 803: „Licet origo nominum, unde veniant, a philosophis eam teneat rationem, ut per denominationem homo ab humanitate [...] tamen claret alia specialis in origine quorundam nominum causa, sicut homo ab humo, unde proprie homo est appellatus”.

zawartość stanowi rodzaj słownika uporządkowanego obecnie alfabetycznie, przedstawiającego rozmaite terminy, częściowo omówione już w *Dyferencjach*. Sposób prezentacji haseł jest niejednorodny, od wyliczenia samego lematu, po rozbudowany opis zawierający etymologię i synonimy słowa²⁷. Poniższa deskrypcja odnosząca się do lemmy „sanctus” mieści się pośrodku tej skali: „Święty (*sanctus*) wedle dawnego zwyczaju był tak nazywany, ponieważ ci, którzy chcieli się oczyścić, byli skrapiani krwią zwierzęcia ofiarnego (*sanguine*) i dlatego otrzymali miano *sancti*”²⁸.

Podobne, choć nieco bardziej rozbudowane objaśnienie zawiera księga XV poświęcona budynkom i polom, gdzie w rozdziale czwartym na temat świętych budowli Izydor pisze:

To, co święte (*sanctum*) wzięło nazwę od krwi (*a sanguine*) zwierzęcia ofiarnego, przez starożytnych bowiem tylko to było nazywane świętym (*sanc-tum*), co zostało uświęcone, to znaczy skropione krwią zwierzęcia ofiarnego. Ponadto święte (*sanctum*) jest to, co – jak wiadomo – zostało usankcjonowane (*sancitum*). *Sancire* oznacza bowiem umacniać i bronić od nieprawości poprzez wyznaczenie kary i tak mówi się, że są święte prawa i mury warowne²⁹.

W pierwszym fragmencie, jak widać, definicja odnosi się do urzeczownikowionej postaci przymiotnika „sanctum” (‘coś nienaruszalnego’), przy czym Izydor wskazuje na związek derywacyjny z czasownikiem „sancio” w znaczeniu ‘czynić (coś) karalnym (przez coś), zabraniać (czegoś pod

²⁷ Por. C. Codoñer, *Antecedentes del diccionario. El libro X de „Etymologiae”*, w: *Los Visigodos. Historia y civilización. Actas de la Semana Internacional de Estudios Visigóticos, Madrid – Toledo – Alcalá de Henares, 21–25 de octubre de 1985*, red. A. González Blanco, Murcia 1986, s. 351-371; C. Codoñer, *Introducción al libro X de las ETYMOLOGIAE. Su lugar dentro de esta obra. Su valor como diccionario*, Logrono 2002; C. Codoñer, *El libro X de las Etymologiae, ¿léxico o diccionario?*, „Voces” 21 (2010) s. 49-68; H. Šedinová, *Isidor ze Sevilly a jeho hledání původu slov*, w: *Isidor ze Sevilly. Etymologiae X*, tl. L. Pultrová, Praha 2010, s. 9-129.

²⁸ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* 10, 241, San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, s. 846: „Sanctus, a veteri consuetudine appellatus eo quod hi, qui purificari volebant, sanguine hostiae tangebantur, et ex hoc sancti nomen acceperunt”.

²⁹ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* 15, 4, w: *Isidore de Séville. Étymologies. Livre XV*, ed. J.Y. Guillaumin, Paris 2016, s. 51: „Sanctum autem a sanguine hostiae nuncupatum; nihil enim sanctum apud ueteres dicebatur, nisi quod hostiae sanguine esset consecratum, aut conspersum. Item sanctum, quod extat esse sancitum. Sancire autem est confirmare, et inrogatione poenae ab iniuria defendere; sic et leges sanctae, et muri sancti esse dicuntur”.

jakaś karą), zagrozić coś (karą)³⁰. Ponadto, zgodnie z charakterem dzieła *O dyferencjach słów*, Izydor podaje dodatkowe informacje związane z użyciem synonimów omawianych w tym passusie (*sacrum, religiosum, sanctum*). Okazuje się więc, że określenie „*sacrum*” może być używane w tych samych sytuacjach, co „*sanctum*”, jednak to ostatnie ma zdaniem Sewilczyka węższe znaczenie i nie odpowiada wymiennie i w każdym kontekście „*sacrum*”, które może przybierać również odcień negatywny – ‘wstrętny, zniechęcony, przeklęty’, jak w zacytowanych przez Izydora w dalszej części passusu wergilijskich przykładach³¹. Fragment zaczerpnięty z X księgi *Etymologii* odwołuje się do nieco innego na pierwszy rzut oka sensu – ‘uświęcony, oczyszczony’ poprzez skropienie krwią zwierzęcia ofiarnego, podobnie jak urywek z księgi XV. Tam jednak prócz etymologii „*sanctus*” wyprowadzonej od rzeczownika „*sanguis*” (‘krew’) i przez to odsyłającej do wymiaru kultowego, rytualnego, sakralnego znajduje się nawiązanie do znaczenia opisywanego w *Differentiae verborum*, a mianowicie „*sancitus*” (‘obłożony sankcją, nienaruszalny, nietykalny’), co może odnosić się do praw i murów miejskich.

Źródła tych leksykologicznych interpretacji oraz podawanych przez Izydora przykładów są do pewnego stopnia wspólne omawianym fragmentom³². Jeśli chodzi o etymologię wiążącą leksem „*sanctus*” z rzeczownikiem „*sanguis*”, to badacze zgodnie wskazują na komentarz Serwiusza do *Eneidy* Wergiliusza: „*sancire [...] proprie est sanctum aliquid, id est consecratum, facere fuso sanguine hostiae: et dictum sanctum quasi sanguine consecratum*”³³. Jest to komentarz do wersu brzmiącego: „*audiat haec genitor qui foedera fulmine sancit*” (Verg.Aen. 12, 200). Tekst źródłowy wspomina zatem o przymierzach sankcjonowanych, czyli zabezpieczanych jako nienaruszalne poprzez Jowisza uderzeniem pioruna,

³⁰ Definicje polskie czerpię z: *Słownik łacińsko-polski*, t. 2, red. J. Korpanty, Warszawa 2003, s. 682 (pkt 5). Współcześnie etymologia tego wyrazu wyprowadzana jest również od participium perfecti passivi czasownika *sancio*. Por. A. Ernout – A. Meillet, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine. Histoire des Mots*, Paris 1959, s. 587; M. de Vaan, *Etymological Dictionary of Latin and other Italic Languages*, Leiden – Boston 2008, s. 532.

³¹ Por. Isidorus Hispalensis, *Differentie verborum* 33 (498), *De differentiis liber I*, s. 102: „[...] malum, ut: «Auri sacra fames» et «Sacrae panduntur portae» et leno sacer et sacer hircus” (nawiązanie do: Vergilius, *Aeneis* 3, 57; 6, 574).

³² Szczegółowe omówienie źródeł w: Ledzińska, *Definicje świętości u Izydora z Sewilli: rekonesans*, s. 3-4, 6-7.

³³ Servius, *In Vergilii Aeneidem commentarii* 12, 200, w: *Isidore de Séville. Étymologies. Livre XV*, s. 152. Por. także: *Isidor ze Seville. Etymologiae X*, s. 282.

komentarz zaś oferuje etymologię słowa wiążącą je z ofiarą krwawą na cześć bóstw i rytualnie oddającą coś bóstwom w pieczę. Ciekawa jest tu interferencja pomiędzy polami semantycznymi leksemu „sanctus” i „sacer”, a właściwie derywatu czasownika z tej samej rodziny „sacrificare”, to jest „sacrificium”, który oznacza właśnie ‘ofiare, akt złożenia ofiary’³⁴. Antun Malenica uważa, że za najstarszy rzymski rytuał spryskania krwią zwierzęcia ofiarnego można uznać akt założenia miasta Rzymu wedle rytu etruskiego, poprzez zaoranie granic, które odtąd stały się święte i nienaruszalne³⁵. Do rytu założenia nowego miasta nawiązuje również Elena Tassi Scandone, podkreślając jego podobieństwo do wytyczenia obszaru świątyni i upatrując szczególnej świętości każdego z tych miejsc w fakcie, że jest to „territorio rispetto al quale è stata chiesta l’approvazione divina”, to jest wskazane poprzez boskie *augurium*³⁶. Badacze podkreślają, że prawdopodobnie pierwotnie używano przymiotnika „sanctus” w odniesieniu do miejsc, a następnie ludzi będących pod boską ochroną³⁷. Wykorzystanie krwi w obrzędach założycielskich dla sankcjonowania przysięg czy najwyższej ochrony³⁸, podobnie jak jej niejasna dwubiegunowa wartość rozpościerająca się od tabu do sacrum, jest tak stare jak ludzkość i występuje we wszystkich kulturach, nie tylko śródziemnomorskich i judeo-chrześcijańskich³⁹.

Na pewno można wśród wspólnych źródeł omawianych definicji wskazać jeszcze zdanie zaczerpnięte z pism teoretyka prawa Ulpiana wprowadzające znaczenie leksemu „sanctus” związane z karą i sankcją: „proprie dicimus sancta, quae neque sacra, neque profana sunt, sed sanc-

³⁴ O powiązaniu znaczeń *sacer* i *sanctus* i ich ewolucji pisze E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 2, Paris 1969, s. 187-192.

³⁵ A. Malenica, *Res sanctae nel periodo pre-cristiano di Roma antica*, „Diritto e storia. Rivista Internazionale di Scienze Giuridiche e Tradizione Romana” 13/12 nuova serie (2014) s. 10, w: <https://www.dirittoestoria.it/12/pdf/Malenica-Res-sanctae-it.pdf> (dostęp: 21.03.2022).

³⁶ Wyróżnia ponadto znaczenie „chroniony” oraz „taki, którego nie można narużyć bezkarnie”. Por. E. Tassi Scandone, *Sacer e sanctus. Quali rapporti?*, in: *Autour de la notion de sacer*, red. Th. Lafranchi, Roma 2017, s. 117-148. Por. E. Tassi Scandone, *Quodammodo diuini iuris. Per una storia giuridica delle ‘res sanctae’*, Napoli 2013, s. 102-104.

³⁷ K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960, s. 39, 81.

³⁸ Por. J.S. Roux, *Krew: mity, symbole, rzeczywistość*, tł. M. Chrobak, Kraków 2013, s. 9-13, 267-268.

³⁹ Por. R. Otto, *Świętość. Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu bóstwa*, tł. B. Kupis, Wrocław 1993, s. 139-140.

tione quadam confirmata”⁴⁰. Również u prawnika Gajusza (*Institutiones* 2, 8) znaleźć można przykłady egzemplifikujące znaczenie wykorzystane w księdze XV *Etymologii*: „sanctae quoque res, uelut muri et portae, quodam modo diuini iuris sunt”. Jean-Yves Guillaumin⁴¹ wskazuje też tutaj na podobieństwo do dyferencji „sacrum, sanctum, religiosum” zachowanej w dziele Festusa *De uerborum significatu* (frg. 278: „sacrum aedificium consecratum deo; sanctum murum, qui est circum oppidum; religiosum sepulcrum, ubi mortuus sepultus aut humatus sit”). Dyferencję pomiędzy „sacrum, profanum”⁴², „sanctum, religiosum” znaleźć można również w *Saturnaliach* Makrobiusza. Autor opatrzył ją przykładem, który także wykazuje podobieństwo do tego zacytowanego przez Izydora: „unde et sanctae leges, quae non debeant poene sanctione corrumpi”⁴³. Wspomniane rozróżnienie pomiędzy „sanctum”, „religiosum” a „sacrum” było wielokrotnie przytaczane i opracowywane przez autorów późnej starożytności⁴⁴, choć trudno podać, kiedy dokładnie powstało. Podział ten – jak pisze Georges Dumézil – odpowiadał podziałowi prawa boskiego na trzy dziedziny: *res sacrae* (domena bóstw), *res sanctae* (to, co należy do ludzi – świątynie, instytucje, skarbcce, mury miast)⁴⁵ oraz *res religiosae* (to, co związane ze światem podziemnym)⁴⁶. Pierwotny schemat obejmował dychotomię „sacrum” – „religiosum”, olimpijsko-ziemsko-chtoniczna triada „sacrum” – „sanctum” – „religiosum” zaś wyłoniła

⁴⁰ Ulpianus, *Digesta* 1, 8, 9, w: Isidorus Hispalensis, *De differentiis liber I*, s. 313.

⁴¹ *Isidore de Séville. Étymologies. Livre XV*, s. 152.

⁴² Większość starożytnych rozróżnień skupia się na terminach *sacrum*, *sanctum* oraz *religiosum*. Makrobiusz włączył w ten schemat dodatkowo *profanum* – ślad innej oczywistej w świecie starożytnym opozycji *sacrum* – *profanum*. Por. R. Schilling, *Sacrum et profanum: Essai d'interprétation*, „Latomus” 30/4 (1971) s. 953-969.

⁴³ Macrobius, *Saturnalia* 3, 3, w: *Oxford Latin Dictionary*, ed. S.G.W. Glare et al., Oxford 1968, s. 1687.

⁴⁴ Por. J.-Y. Guillaumin, *La notice sur sanctum, religiosum, sacrum et profanum dans le commentum du Pseudo-Agennius*, „Dialogues d'histoire ancienne” 39/1 (2013) s. 63-73.

⁴⁵ Mario Talamanca definiuje *res sanctae* jako *res publicae* otoczone specjalną ochroną sakralną – „res publicae poste sotto una specifica protezione dal punto di vista sacrale” (M. Talamanca, *Istituzioni di diritto romano*, Milano 1990, s. 382).

⁴⁶ G. Dumézil, *La religion romaine archaïque avec un appendice sur la religion des Etrusques*, Paris 1974, s. 142-144. Kompletnie studium zagadnienia wraz z przeglądem stanowisk badaczy daje: M. De Souza, *La question de la tripartition des catégories du droit divin dans l'Antiquité romaine*, Saint-Etienne 2004. Por. także: H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris 1963, s. 291-292.

się nieco później. Cała typologia jest jednak archaicznej proveniencji, jakkolwiek została poświadczona dopiero w późnoantycznej literaturze prawniczej i antykwarycznej.

Przeгляд izydoriańskich definicji świętości opisywanej przymiotnikowo i w sposób zsubstantywizowany jako „sanctus/sanctum” wskazuje na to, że również Sewilczyk, wzorem swych źródeł, lokował ten termin w obrębie omawianej triady i wedle deklarowanych definicji nadawał prawnoreligijne znaczenie, czyli ‘święty, nietykalny, chroniony sankcją prawnokultową’, sakralny wymiar pojęcia zaś przedstawiał obrazowo poprzez etymologię „sanctus” ← „sanguis” – święty, ponieważ uświęcony przez skropienie krwią zwierzęcia ofiarnego. Dzieła Izydora miały charakter kompilacyjny, więc cytowane definicje ściśle oparte są na materiale, który Sewilczyk znalazł w ówczesnej literaturze przedmiotu. Jednak udowodniono, że ekscerptów z innych dzieł nie włączał w swój tekst bezrefleksyjnie, lecz ich dobór oraz otaczający kontekst wskazują na jego własny stosunek do opisywanego zagadnienia⁴⁷.

Czas teraz przekonać się, na ile to deklarowane w definicjach, uświadomione znaczenie wyrazu „sanctus/sanctum” obecne jest immanentnie w tekstach dzieł Sewilczyka i ewentualnie jakie inne znaczenia tego leksemu pojawiają się w jego pismach. Zanim to jednak nastąpi, trzeba pokrótce naszkicować semantyczną panoramę słowa, tak jak ją oddają słowniki łaciny klasycznej i kościelnej, a więc oparte na zasobie tekstów i leksyki, z których Izydor mógł korzystać. Dzięki temu można będzie odnieść znalezione w tekstach Izydora wzorce występowania lematu „sanctus” do poszczególnych, wcześniej istniejących znaczeń wyrazu. Do tego celu wykorzystano cztery opracowania: *Oxford Latin Dictionary* (dalej OLD)⁴⁸, *Słownik łacińsko-polski* pod redakcją prof. Józefa Korpantego (dalej SŁP)⁴⁹, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens* opracowany przez Alberta Blaise’a (dalej Blaise)⁵⁰ oraz łacińsko-polski słownik w opracowaniu ks. Alojzego Jougana, powstały na podstawie leksykonu Blaise’a (dalej Jougan)⁵¹. W słownikach łaciny klasycznej (OLD, SŁP),

⁴⁷ Por. J. Fontaine, *Problèmes de méthode dans l'étude des sources isidorienne*, w: *Isidoriana: Estudios sobre san Isidoro de Sevilla en el XIV centenario de su nacimiento*, red. M.C. Díaz y Díaz, Leon 1961, s. 115-133.

⁴⁸ *Oxford Latin Dictionary*, red. S.G.W. Glare et al., Oxford 1968, s. 1687.

⁴⁹ *Słownik łacińsko-polski*, t. 2, red. J. Korpanty, Warszawa 2003, s. 682.

⁵⁰ A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, t. 2, Strasbourg 1954, s. 736-737.

⁵¹ A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Poznań 1958, s. 603.

które opierają się na tekstach powstałych mniej więcej do końca II wieku, opisano trzy główne znaczenia słowa „sanctus”.

(1) „Secured by religious sanctions, sacrosanct, inviolate” (OLD par. 1), czyli: „uświęcony, chroniony sankcją kultową, nietykalny, nienaruszalny” (SŁP par. 1.1). Tak rozumiane określenie odnoszone jest do obowiązujących praw, złożonych przysięg, zaciągniętych zobowiązań, lecz także do osób (przeważnie w związku z pełnionymi funkcjami, np. trybuna, posła, sędzi, a także pewnymi rolami społecznymi, np. gościa), miejsc i instytucji (jak świątynia, skarbiec publiczny). (2) „Holy, blessed, sacred” (OLD par. 2-3), co słownik łacińsko-polski oddaje jako „święty, błogosławiony, boski, czcigodny, dostojny” (SŁP par. 1.2). Tak opisywani są przede wszystkim bogowie i wszystko, co do nich należy, ale też poeci i prorocy, rodzice i w końcu osoby zmarłe, a także senat i inne instytucje publiczne i to, co z nimi związane. (3) „Scrupulous, upright, blameless, virtuous” (OLD par. 4), opisane w SŁP jako: „prawy, nieskazitelny, cnotliwy, moralnie czysty” (SŁP par. 1.3) i używane w odniesieniu do ludzi, ich czynów, własności, cech oraz charakteru.

W łacinie patrystycznej znaczenia starożytne wyrazu „sanctus” zostały utrzymane, zmian można się dopatrywać przede wszystkim we frekwencji występowania poszczególnych sensów – świętość odnosząca się bezpośrednio i pośrednio do bóstwa oraz znaczenie moralne stały się najbardziej rozpowszechnione w łacinie Ojców Kościoła. Inny ważny aspekt przemian słowa „sanctus” w rzeczywistości chrześcijańskiej dotyczy kontekstów jego użycia. W tym pierwszym obszarze osobą określaną badanym przymiotnikiem jest przede wszystkim Bóg, a następnie aniołowie i chrześcijanie, wierni słudzy Boga (kapłani, lud Izraela), dzieci Boże. Święty, wzniosły, czcigodny jest też na przykład cesarz jako osoba z boskiego nadania sprawująca władzę (Blaise par. 1; Jougan 1. SANCTUS par. 2). Często przymiotnik ulegał urzeczownikowieniu do postaci „sanctus” i wówczas domyślnie oznaczał zarówno Boga, jak i szeroko pojętych wiernych jego wyznawców (Blaise par. 4-7; Jougan 1. SANCTUS par. 2.; 2. SANCTUS). Substantywowane było również znaczenie ściśle atrybutywne „poświęcony Bogu, należący do Boga” (Blaise par. 3; Jougan 1. SANCTUS par. 1), najczęściej do rzeczownika rodzaju nijakiego „sanctum” oznaczającego „świętość” jako przymiot świętości, miejsce święte, świątynię, rzecz świętą (Blaise par. 10; Jougan SANCTUM).

Drugi główny obszar znaczeniowy dotyczy zalet moralnych. „Sanctus” oznacza więc „czysty, nienaruszony, nieskażony, zacny, nieposzlakowany” (Blaise par. 2; Jougan 1. SANCTUS par. 3), a stąd „święty, wiodący

życie godne świętego”, a także „święty” jako rodzaj *titulus honorificus*, czyli uznany za takiego przez wspólnotę Kościoła, osoba o zatwierdzonym statusie świętego (Blaise par. 8-9). Pojawiają się w tym okresie pierwsze tendencje do użycia przymiotnika „sanctus” jako elementów technicznego języka kościelnego (jak wyżej wspomniany tytuł osoby uznanej za świętą, czy zbitka „spiritus sanctus”).

Jak widać, definicje Izydora zamieszczone powyżej, a pochodzące z ksiąg *Dyferencji słów* oraz *Etymologii* odwołują się przeważnie do pierwszego znaczenia starożytnego „sanctus”, czyli ‘święty, nietykalny, nienaruszalny’. Czy jednak użycie wyrazu w jego pismach odzwierciedla to znaczenie i jakie inne sensy tam się ewentualnie pojawiają? By tego się dowiedzieć, zastosowano metody lingwistyki korpusowej obejmujące ocenę frekwencji, kontekstową analizę znaczeń za pomocą konkordancji i oceny kolokacji⁵². Korpus dzieł Izydora zaczerpnięto z Patrologii łacińskiej J.P. Migne’a po usunięciu dzieł nieautentycznych i wątpliwych⁵³, a wyliczeń dokonano przy pomocy oprogramowania NoSketch Engine⁵⁴.

Na początek warto podać podstawową statystykę słowa. Lemat „sanctus” występuje 754 razy w korpusie izydoriańskim, co czyni go najczęściej występującym określeniem czegoś świętego w języku tego autora. Wyliczając w porządku frekwencyjnym (bezwzględna liczba wystąpień w korpusie dzieł Izydora), są to ponadto: „divinus” (368), „sacer” (110), „beatus” (73), „augustus” (46), „felix” (28), „benedictus” (17), „religiosus”

⁵² Por. J. Sinclair, *Corpus, Concordance, Collocation*, Oxford 1991; M. Stubbs, *Words and Phrases: Corpus Studies of Lexical Semantics*, Oxford 2001.

⁵³ F. Arevalo, *Isidoriana*, t. 3-7, Roma 1797, w: PL 81-84. Do korpusu włączone następujące teksty: *De differentiis verborum, Differentiae rerum, Proemia, De ortu et obitu patrum, De ecclesiasticis officiis, Synonyma, De natura rerum, Liber numerorum, Allegoriae, Sententiae, Chronicon, De fide catholica contra Iudeos, De viris illustribus, Regula monastica, De origine Gothorum et regno Suevorum et etiam Wandalorum historia, Quaestiones in Vetus Testamentum, Etymologiae, Epistulae*.

⁵⁴ Wykorzystano korpus Patrologii przygotowany przez dra Krzysztofa Nowaka (IJP PAN) na potrzeby Pracowni Łaciny Średniowiecznej IJP PAN. Korpus został zlemmatyzowany i otagowany morfosyntaktycznie przy użyciu programu TreeTagger i zestawu parametrów autorstwa Gabriele Brandoliniego (<https://www.cis.uni-muenchen.de/~schmid/tools/TreeTagger/data/latinIT.par.gz>). Por. H. Schmid, *Probabilistic Part-of-Speech Tagging Using Decision Trees*, w: *Proceedings of International Conference on New Methods in Language Processing*, Manchester 1991; S. Rychlý, *Manatee/Bonito-A Modular Corpus Manager*, w: *Recent Advances in Slavonic Natural Language Processing. RA-SLAN*, red. S. Sojka – A. Horák, Brno 2007, s. 65-70; A. Kilgarriff et al., *The Sketch Engine: Ten Years on*, „Lexicography” 1/1 (2014) s. 7-36.

(17), „sacrosanctus” (7) oraz „divus” (2). Wracając do badanego leksemu, trzeba podkreślić, że ma on 754 wystąpienia w korpusie liczącym 543 291 tokenów (co daje frekwencję 1388 razy na milion)⁵⁵, podczas gdy w całej, liczącej niemal 102,5 mln wyrazów Patrologii – 294 475 razy (2876 razy na milion)⁵⁶. Jak widać, rysuje się tu pewna dysproporcja – Izydor używa słowa „sanctus” statystycznie rzadziej niż ogół autorów patrystycznych, co znajduje również potwierdzenie w leksykonie tego autora – „sanctus” jest tam sześćdziesiątym czwartym najczęściej występującym słowem, podczas gdy w całej Patrologii – trzydziestym trzecim. Najwyższą frekwencję bezwzględną badany lemat osiąga w dziełach *Mysticorum expositio sacramentorum seu quaestiones in Vetus Testamentum* (186) oraz *Etymologiae* (126), *Sententiae* (99) i *De ecclesiasticis officiis* (93), przy czym jeśli przeliczyć te wartości z uwzględnieniem liczby wyrazów w poszczególnych dziełach, to porządek uśrednionej frekwencji na milion wyrazów przedstawia się następująco: *De ecclesiasticis officiis* (4074/1 mln wyrazów), *Quaestiones in Vetus Testamentum* (2663/1 mln), *Sententiae* (2038/1mln), *Etymologiae* (709/1mln). Frekwencja lemmy „sanctus” w pozostałych dziełach jest wyraźnie niższa (od 53 wystąpień w *De fide catholica* do 8 w *Chronicon*).

Analizy konkordancji prowadzono metodą opisaną przez Johna Sinclaira⁵⁷, zaczynając od lektury próbki zawierającej sto linii i analizy słowa węzłowego oraz jego prawego i lewego kontekstu, następnie potwierdzając otrzymane wyniki poprzez lekturę kolejnych próbek oraz obliczenia przy pomocy wyżej wspomnianych narzędzi korpusowych. Ponieważ prowadzone badanie dotyczy przymiotnika, pod uwagę wzięto wyrazy bezpośrednio z nim związane, przeważnie rzeczowniki, z którymi występuje on w związku zgody lub utartych kolokacjach (np. „sanctus Dei”). Dla tej części mowy w języku łacińskim i dla badania mającego na celu określić przede wszystkim znaczenia słowa węzłowego wystarczyło wziąć pod uwagę kontekst obejmujący trzy wyrazy poprzedzające to słowo i trzy słowa następujące po nim. Dane liczbowe podawane są tylko przy wystąpieniach cechujących się najwyższą frekwencją lub istotnych z innych powodów, ponieważ szczegółowa analiza statystyczna nie jest konieczna dla wypełnienia celów niniejszego artykułu, choć z pewnością może być obiektem dalszych interesujących badań. Dla porządku materiał językowy pogrupowano wedle desygnatów, do których omawiany leksem się odnosi.

⁵⁵ W zaokrągleniu do pełnych wartości.

⁵⁶ W zaokrągleniu do pełnych wartości.

⁵⁷ J. Sinclair, *Reading Concordances: An Introduction*, London – New York – Toronto – Sydney – Hong Kong – Cape Town – Madrid 2003.

Kolokatem o najwyższej frekwencji okazał się „spiritus” (297), przy czym wyrażenie „spiritus sanctus” odnosi się bez wyjątku do Ducha Świętego jako jednej z osób Trójcy Świętej. Samo pojęcie Trójcy kilkakrotnie opisane zostało wyrażeniem „sancta trinitas” (6), odnaleźć też można dwa razy określenie „ter sanctus” i raz zaczerpniętą z Księgi Izajasza (6,3) iterację „sanctus, sanctus, sanctus”, która tradycyjnie interpretowana jest przez Ojców Kościoła jako opis trzech osób Bożych. Postać Boga Ojca incydentalnie opisana została badanym przymiotnikiem jako „pater sanctus”, podobnie „filius”, jednak są to połączenia doraźne, opisowe, a nie utrwalone. Odwołania do Chrystusa przybierają także inną postać – opierają się na zsubstantywowanym przymiotniku użytym absolutnie („sanctus”) lub w połączeniach „sanctus sanctorum”, „sanctus Dei”, „sanctus Domini”. Nadal jednak są to nieliczne wystąpienia (1-3). Równie okazjonalne wydaje się połączenie „sancta Maria virgo”, które w korpusie pojawia się zaledwie dwa razy, podobnie jak „sancti angeli”.

„Sanctus” w postaci zsubstantywowanej, gdy występuje w liczbie mnogiej (niemal wyłącznie) w połączeniach takich jak „sancti Dei, Christi, Domini, tui, sui, eius”, stanowi synonim świętych pańskich, to znaczy osób szczególnie czczonych przez Kościół, przebywających w niebie, cieszących się autorytetem z powodu świętości życia (ponad dwadzieścia wystąpień). Do tego znaczenia należy także dobrze utrwalona kolokacja „omnes sancti” (19) oraz użycia absolutne. Niemal nie do oddzielenia od powyższego znaczenia w zastanych kontekstach jest „sancti” jako wierzący, członkowie Kościoła, ludzie prowadzący życie doskonałe pod względem moralnym.

Podobny sens podkreślający doskonałość życia, a zarazem autorytet we wspólnocie i specjalną przynależność do Boga prezentują kolokacje z przymiotnikiem w funkcji atrybutywnej, którą to grupę otwierają liczne i zróżnicowane kookurencje „sanctus” z imieniem opisywanego świętego człowieka, przy czym do grupy tej wypada zaliczyć również patriarchów Starego Testamentu. Izydor wspomina między innymi takie postaci, jak Aaron, Ambrosius, Augustinus, Antonius, Atanasius, Hilarius, Elias, Moyses, Iuda, Flavianus, Gregorius, Petrus, Hieronymus, Ioannes, David, Severinus, Petrus, Iohannes Baptista, Cyprianus, Samuel. Należy zwrócić uwagę, że już w czasach Izydora znaczenie to wydaje się ustabilizowane jako kościelny termin techniczny. W tym samym zakresie znaczeniowym mieści się grupa nominalna „vir sanctus/sanctus vir” (20), poza tym do tej grupy dołączyć można inne osoby określane ogólnie, takie jak „sancti homines (Dei)” (3), obok których postawić można „sancti patres” (11), z tym

jednak zastrzeżeniem, że sam leksem „patres” ewokuje większy nacisk na autorytet. Wśród opisywanych tak osób znajdują się Ojcowie Kościoła, ojcowie (duchowni, biskupi) biorący udział w synodach oraz ogólniej przodkowie w wierze i patriarchowie. W metaforycznym znaczeniu do wiernych odnosi się także określenie „sanctae animae” (2) jako osób zmierzających ku niebu (tak w *Quaestiones in Vetus Testamentum, In. Gen. I 12*: „sanctae anime ad superna uolantes”).

W izydoriańskim korpusie odnaleźć też można oczywiście szczegółowe określenia postaci opisywanych przymiotnikiem „sanctus”, wszystkie bez wyjątku należą do wspólnoty Kościoła lub starotestamentalnej tradycji, a są to: „propheta”, „apostolus”, „evangelista”, „doctor”, „martyr”, „praedicator”, „sacerdos”, a także „monachus” i „soror”. Odnajdujemy też jedno wystąpienie frazy „sanctissimi ac uenerabilis Honorati episcopi”⁵⁸. Można by się zastanawiać, czy przymiotnik w stopniu najwyższym nie stanowi już tutaj, pomijając znaczenie niewątpliwie zbliżone do wcześniej wymienionych, elementu tytulatury kościelnej.

Kolejne wyłaniające się grupy współwystąpień „sanctus” obejmują Kościół jako instytucję i wspólnotę, a więc „sancta ecclesia” (12) i „sancta edificatio” obrazowo odnosząca się do wspólnoty Kościoła, „congregatio” – zgromadzenie zakonne i w podobnym znaczeniu „sancta institutio (monachorum)”, także „sanctum concilium” jako sobór oraz „sancta synodus”. Kościół jako budynek i jego części: „sanctum templum”, „sancta sanctorum”, samą wiarę, wyznanie: „sancta fides, religio, confessio”, sposób życia pobożny i dobry, zgodny z zasadami życia chrześcijańskiego – „sancta conversatio, vita”, a także z podkreśleniem wspólnotowości – „sancta societas” i „communio vitae”.

Do tej grupy należałoby też przyporządkować rytuały i zwyczaje – „sancta unctio” (namaszczenie), „sancta meditatio” (modlitwa, medytacja). „Dies sanctus”, jak również „sanctum” w formie urzeczownikowionej to święto, dzień święty, świąteczny, w tym Pascha. Zaledwie cztery wystąpienia ma kolokacja szeroko rozpowszechniona w łacinie średniowiecznej „N. sanctae memoriae/recordationis” opisująca zmarłych, którzy radują się wieczną szczęśliwością w niebie, a pamięć o nich nacechowana jest szacunkiem.

Następnie można wyliczyć szeroko pojęte artefakty należące do życia kościelnego, a więc przede wszystkim „sancta scriptura” (9) oraz „sanctum vetus testamentum, evangelium”, a także „sanctae litterae”, „sancti libri”

⁵⁸ Isidorus Hispalensis, *De viris illustribus* 29.

(nie chodzi tu o Pismo Świąte, lecz inne święte, pełne autorytetu księgi). Ponadto pojawia się „sanctum corpus” (jako hostia) oraz „sancta crux”, a także „sanctum chrisma” (krzyżmo).

Dalej wyróżnić można grupę kolokacji rozproszonych, choć bez wyjątku związanych ze Starym i Nowym Testamentem, z interpretacjami biblijnymi i typologią (duża część wystąpień pochodzi z dzieł *Alegoriae quaedam Sacrae Scripturae, Quaestiones in Vetus Testamentum*). Znajdujemy więc trzy razy „caro sancta” – raz jako mięso ofiarne w nawiązaniu do Jr 11,15, dwa razy w odniesieniu do ciała Chrystusa. „Brachium sanctum” jak w Ps 97,1 to święte ramię, święte, bo należące do Boga i wyrażające aspekt jego siły. „Terra sancta” opisuje biblijną ziemię obiecaną, ale też „sancta terra coelestis” oraz „terra sanctae promissionis” (raj). „Sancta ubertas” to płodność, obfitość pochodząca z nieba, wydarzająca się z woli Boga, jak poczęcie bliźniąt przez Tamar (2Sm 13) przywołane w interpretacji typologicznej postaci Tamar jako Kościoła niemal dosłownie za św. Augustynem (*Contra Faustum* 22, 86).

Wyliczenie to zamyka nomen substantivum w rodzaju nijakim, występujące rzadziej niż omawiane wcześniej rzeczownik w rodzaju męskim⁵⁹ „sanctum”, najogólniej jako coś świętego, święty przedmiot, miejsce lub kult sprawowany przez kapłana oraz „sancta sanctorum”, rzeczy najświętsze chronione sankcją kultową, ale też mające moc nadawania świętości oraz wymienione już wcześniej najświętsze wydzielone miejsce świątyni.

Po zakończeniu szczegółowego przeglądu współwystąpień lematu „sanctus” w konkordancji dzieł wszystkich Izydora z Sewilli trzeba teraz odnieść je do klasycznych i późniejszych znaczeń słowa „sanctus” opisanych w słownikach, a następnie do definicji własnych Izydora.

Już pierwsze spojrzenie na zgromadzony materiał językowy pozwala dostrzec, że do teaurusu świętości Izydora bardziej przystaje leksykograficzny opis łaciny chrześcijańskiej aniżeli starożytnej. Wyróżniającą się frekwencyjnie grupę stanowią określenia osób Bożych, czyli „sanctus” w znaczeniu ‘wzniosły, czcigodny, boski, błogosławiony, dostojny’.

Drugą istotną ilościowo grupę stanowią członkowie Kościoła, zarówno ci, którzy już umarli i w opinii świętości przebywają w niebie (włączywszy postaci ze Starego Testamentu), jak i ci na ziemi. Tutaj wydają się łączyć dwa znaczenia. Jedno odpowiadające starożytnemu nr 2 – ‘święty (świętością mającą swe źródło w bóstwie), czcigodny, dostojny’, oraz nr 3 –

⁵⁹ Trzeba podkreślić, że zsubstantywowany przymiotnik *sanctus* (‘święta osoba, święty w religii katolickiej’) oraz *sanctum* (‘coś świętego’) stanowią obszerną kategorię (115 wystąpień).

‘prawy, cnotliwy, moralnie dobry’, przy czym znaczenia te angażowane są w różnym stopniu do różnych osób – żyjący współcześnie mnich jest w większym stopniu postrzegany jako człowiek pobożny i dobry etycznie, święty Augustyn natomiast określony mianem „sanctus” jest w większym stopniu obiektem czci, która udzielana mu jest przez bliskość absolutowi i szacunek ze strony wspólnoty żywych.

Trzecia grupa współwystąpień jest najbardziej zróżnicowana i obejmuje kolokaty o rozproszonej frekwencji desygnujące kościół jako budynek, instytucję i wspólnotę wraz z sakramentami, rytuałami, zwyczajami i świętymi przedmiotami, a także samą wiarę i sposób życia. Jak się wydaje, wśród bogactwa kolokacji znaleźć można również pełen wachlarz znaczeń, niejednokrotnie przenikających się wzajemnie. I tak „sancta ecclesia, aedificatio”, „sanctum templum”, „sancta sanctorum” są z pewnością święte świętością pochodzącą od Boga (boskie, błogosławione, czcigodne), ale też równocześnie nietykalne, nienaruszalne, jak to miało miejsce w starożytnym znaczeniu nr 1. To samo zdaje się odnosić do wiary, wyznania, dnia świątecznego i sakramentów, skoro w antyku tak właśnie pojmowano „sanctitas” prawa, przysięg, zobowiązań, choć nastąpiło tu przesunięcie użycia słowa z określenia instytucji życia publicznego na instytucję i sprawę Kościoła.

Reasumując, można stwierdzić, że w leksykonie Izydora pojawiają się wszystkie aspekty znaczeniowe lematu „sanctus”, zarówno starożytne, jak i patrystyczne, obserwacja ilościowa i jakościowa materiału korpusowego natomiast pozwala stwierdzić, że profil semantyczny słowa i jego użycie bliższe jest łacinie chrześcijańskiej. Tymczasem, jak można było zauważyć, zarówno bezpośrednie nawiązanie do antycznej triady, jak i etymologia słowa wywiedziona od wyrazu „sanguis”, a zatem wskazująca na rytuał i zabezpieczenie czegoś sankcją kultową wiążą izydoriańskie definicje ze starożytnym rozumieniem terminu osadzonym w prawie i religijności rzymskiej. Jednakże nieznacznym tylko procent materiału językowego zawartego w korpusie dzieł Sewilczyka pokrywa się ze znaczeniami deklarowanymi w definicjach, a więc „sanctum” jako ‘uświęcone w sposób kultowy (krwią zwierzęcia ofiarnego)’ oraz ‘obwarowane sankcją religijną i prawną’.

Można wyróżnić kilka przyczyn takiego stanu rzeczy. Izydor jako mieszkaniec ziem peryferyjnych, w czasie ogromnych zmian związanych z polityczną i kulturową dominacją Gotów na tych terenach oraz jako świadek końca starych i początku nowych czasów, miał olbrzymi, średnio-wieczny już szacunek do autorytetów w połączeniu z umysłowością i za-

interesowaniami antykwarycznymi typowymi dla późnego antyku gromadzącego ocalałe fragmenty. Nic więc dziwnego, że w definicjach odwołał się do zachowanej literatury przedmiotu. Dobór materiału nie jest przypadkowy – w *Dyferencjach* słów widać staranie o poprawnościowe rozróżnienie terminów bliskoznacznych, zgodnie z założonym charakterem dzieła. W *Etymologiach* X i XV nacisk został położony na etymologię właśnie, przy czym w księdze XV pojawił się przykład *sicut muri et leges* podobnie jak u Festusa i Makrobiusza, ponieważ księga ta poświęcona jest opisowi budynków i pól. Poszerzenie egzemplifikacji „res sanctae” o prawa dowodzi – w świetle wcześniejszych rozważań – że Izydor świadomy był starożytnego funkcjonowania słowa.

Równocześnie jednak język dzieł Sewilczyka, jak dowiodły badania korpusu tekstowego, stanowi doskonały przykład funkcjonującej na przełomie VI/VII wieku w wizygockiej Hiszpanii łaciny kościelnej i bez wątpienia badanie również innych pojęć, nie tylko opisujących świętość, dałoby podobne rezultaty. Rozdźwięk pomiędzy definicjami a użyciami słowa w poszczególnych dziełach ukazuje jak w soczewce zachodzącą zmianę językową, naturalną ewolucję słowa i stojącego za nim pojęcia, którą można opisać zarówno w kategoriach antropologicznych i religioznawczych jako przechodzenie od umysłowości, obrzędowości i duchowości antycznej do średniowiecznej⁶⁰, jak i językoznawczych jako specyfikację, generalizację, metaforyzację i metonimizację starożytnego leksemu⁶¹ podążającą za zmianą otaczającej rzeczywistości.

Sanctus – Definitions versus Contextual Meanings in the Writings of St Isidore of Seville

(summary)

St. Isidore of Seville, who lived at the turn of the 6th and 7th century in Visigothic Spain, bridged two epochs – on the one hand, he collected in his works the heritage of the ancient world, which was just coming to an end, and on the other, he was to become one of the most important *authorities* of the rising Middle Ages. He lived at the time of historical, cultural and political upheaval, and change in the surrounding world usually generates linguistic change. The article tends to check how the views on sanctity expressed explicitly by Isidore, using lexeme *sanctus*, relate to those immanent in his language. Therefore, three definitions of *sanctus* contained in *Etymologies* and the work *On the Differences*

⁶⁰ Por. A. Vauchez, *Duchowość średniowiecza*, tł. H. Zaremska, Gdańsk 2004, s. 8-24.

⁶¹ Por. D. Geeraerts, *Theories of lexical semantics*, New York 2010, s. 25-41, 63-64, 230-239.

between Words were analyzed from the viewpoint of semantics and sources. Nextly, they were compared with textual occurrences of the word in the corpus of all works by Isidore of confirmed authenticity. The latter was studied using corpus-based methods, with the SketchEngine software. Additionally, lexicographical material contained in several dictionaries of classical and ecclesiastical Latin was used as a background for the analysis. The results indicate the ancient provenance of the meanings of the lexeme *sanctus* declared in the definitions and a different, clearly medieval, ecclesiastical semantic profile of the word in the corpus of Isidorian texts. The study reveals the process of adaptation of the Latin language to changing circumstances, the transformation of concepts and the world of thought under the influence of Christianity at the threshold of the Middle Ages in the works of one of the most important authors of that period.

Keywords: Isidore of Seville; lexeme *sanctus*; linguistic change; medieval and ecclesiastical Latin

***Sanctus* – definicje wobec kontekstowych znaczeń wyrazu w pismach św. Izydora z Sewilli**

(streszczenie)

Izydor z Sewilli żyjący na przełomie VI/VII wieku w wizygockiej Hiszpanii łączył dwie epoki. Z jednej strony gromadził w swych dziełach dziedzictwo upadającego świata antycznego, z drugiej zaś miał się stać jednym z najważniejszych autorytetów rodzącego się średniowiecza. Żył w czasach przełomu historycznego, kulturowego, politycznego, a przemiana otaczającego świata zazwyczaj generuje zmiany językowe. Celem badań było sprawdzenie, jak głoszone przez Izydora eksplicytnie poglądy na świętość wyrażoną przez leksem *sanctus* mają się do tych immanentnie tkwiących w jego języku. W związku z tym przebadano pod kątem semantyki i źródeł trzy definicje *sanctus* zawarte w *Etymologiach* oraz w *Dyferencjach* słów, a następnie zestawiono je z tekstowymi wystąpieniami tego leksemu w korpusie wszystkich dzieł Izydora o potwierdzonej autentyczności. Te ostatnie badano z zastosowaniem metod korpusowych, przy użyciu oprogramowania Sketch Engine. Dodatkowo jako tło analizy wykorzystano materiał leksykograficzny zawarty w wybranych słownikach łaciny klasycznej i kościelnej. Wyniki wskazują na starożytną proveniencję znaczeń leksemu *sanctus* deklarowanych w Izydorowych definicjach oraz odmienny, wyraźnie średniowieczny, eklezjalny profil semantyczny słowa w korpusie tekstów. Przeprowadzone badania ukazują proces adaptacji języka łacińskiego do zmieniających się okoliczności, przemiany pojęć i świata myśli pod wpływem chrześcijaństwa u progu średniowiecza u jednego z najważniejszych autorów tego okresu.

Słowa kluczowe: Izydor z Sewilli; leksem *sanctus*; zmiana językowa; łacina średniowieczna i kościelna

Bibliografia

Źródła

- Braulio Caesaraugustanus, *Renotatio librorum divi Isidori*, PL 82, 65-68.
- Isidorus Hispalensis, *Allegoriae*, w: *Isidori episcopi Hispaniarum doctoris opera omnia*, t. 3-7, ed. F. Arévalo, Roma 1797, PL 82-83.
- Isidorus Hispalensis, *Allegoriae*, PL 83, 97-129.
- Isidorus Hispalensis, *Chronicon*, PL 83, 1017-1057.
- Isidorus Hispalensis, *De differentiis rerum*, PL 83, 69-97.
- Isidorus Hispalensis, *De differentiis verborum*, PL 83, 9-69; Isidorus Hispalensis, *De differentiis verborum (De differentiis I)*, wyd. C. Codoñer, Les Belles Lettres, Paris 1992.
- Isidorus Hispalensis, *De ecclesiasticis officiis*, PL 83, 737-825.
- Isidorus Hispalensis, *De fide catholica contra Iudeos*, PL 83, 449-538.
- Isidorus Hispalensis, *De natura rerum*, PL 83, 963-1017.
- Isidorus Hispalensis, *De origine Gothorum et regno Suevorum et etiam Wandalorum historia*, PL 83, 1057-1081.
- Isidorus Hispalensis, *De ortu et obitu patrum*, PL 83, 129-155.
- Isidorus Hispalensis, *De viris illustribus*, PL 83, 1081-1107.
- Isidorus Hispalensis, *Epistulae*, PL 83, 893-914.
- Isidorus Hispalensis, *Etymologiae*, PL 82, 73-728; Isidorus Hispalensis, *Etymologiae I-X* (San Isidoro de Sevilla. Etimologías I-X), wyd. J. Oroz Reta – M.A. Marcos Casquero, Madrid 1982; Isidorus Hispalensis, *Etymologiae XV*, w: *Isidore de Séville, Étymologies. Livre XV: Les constructions et les terres*, ed. J.Y. Guillaumin, Paris 2004.
- Isidorus Hispalensis, *Liber numerorum*, PL 83, 179-201.
- Isidorus Hispalensis, *Proemia*, PL 83, 155-180.
- Isidorus Hispalensis, *Quaestiones in Vetus Testamentum*, PL 83, 201-433.
- Isidorus Hispalensis, *Regula monastica*, PL 83, 867-893.
- Isidorus Hispalensis, *Sententiae*, PL, 83, 537-738.
- Isidorus Hispalensis, *Synonyma*, PL, 83, 827-868.

Opracowania

- Adams J.N., *The Regional Diversification of Latin 200 BC – 600 AD*, Cambridge 2007.
- Amsler M.A., *Etymology and Grammatical Discourse in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Amsterdam – Philadelphia 1989.
- Anspach A.E., *Das Fortleben Isidors im VII. bis IX. Jahrhundert*, w: *Miscellanea Isidoriana. Homenaje a Eleuterio Elorduy con ocasión de su 80 aniversario*, red. F. Rodríguez – J. Iturriaga, Bilbao 1978, s. 323-356.
- Benveniste E., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 2, Paris 1969.
- Blaise A., *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Strasbourg 1954.

- Bourgain P., *Le latin médiéval*, Turnhout 2005.
- Brown S.F., *Theology and Philosophy*, w: *Medieval Latin. An Introduction and Bibliographical Guide*, ed. F.A.C. Mantello – A.G. Rigg, Washington 1996, s. 93-105.
- Bruognoli G., *Il liber de differentiis rerum di Isidoro di Siviglia*, „*Vetera Christianorum*” 1 (1964) s. 65-82.
- Campos J., *La Regula monachorum de S. Isidoro y su lengua*, „*Helmantica*” 12 (1961) s. 61-101.
- Chevalier J.F., *Remarques sur la réception des Étymologies d’Isidore de Séville au Trecento*, „*Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes*” 16 (2008) s. 7-16.
- Codoñer C., „*Origenes*” o „*Etymologiae*”?, „*Helmántica*” 45 (1994) s. 511-527.
- Codoñer C., *Antecedentes del diccionario. El libro X de „Etymologiae”*, w: *Los Visigodos. Historia y civilización. Actas de la Semana Internacional de Estudios Visigóticos, Madrid–Toledo–Alcalá de Henares, 21–25 de octubre de 1985*, red. A. González Blanco, Murcia 1986, s. 351-371.
- Codoñer C., *De glosarios, vocabularios, definiciones y etimologías*, w: *La compilación del saber en la Edad Media/La compilation du savoir au Moyen Âge/The Compilation of Knowledge in the Middle Ages*, red. M. J. Muñoz – P. Cañizares – C. Martín, Porto 2013, s. 61-84.
- Codoñer C., *Differentia y etymologia, dos modos de aproximación a la realidad*, w: *De Tertullien aux Mozarabes: Mellanges offerts à Jacques Fontaine*, t. 2, red. L. Holtz – J.C. Fredouille – J. Fontaine, Etudes Augustiniennes, Paris 1992, s. 19-30.
- Codoñer C., *El libro X de las Etymologiae, ¿léxico o diccionario?*, „*Voces*” 21 (2010) s. 49-68.
- Codoñer C., *Historia del texto del libro I de las „Differentiae” de Isidoro de Sevilla*, „*Revue d’histoire des textes*” 14-15 (1984-1985) s. 77-95.
- Codoñer C., *Introducción al libro X de las ETYMOLOGIAE. Su lugar dentro de esta obra. Su valor como diccionario*, Logrono 2002.
- Codoñer C., *La lengua de Isidoro*, „*Antiquité Tardive*” 23 (2015) s. 47-57.
- Codoñer C., *La ‘etymología’ en Isidoro de Sevilla*, w: *Symbola Ludovico Mitxelena septuagenario oblata*, red. J.L. Melena, Vitoria 1985, s. 275-286.
- Codoñer C., *La conception de la „Differentia” dans le recueil „Inter Aptum” d’Isidore de Seville*, „*Revue de Philologie*” 60 (1986) s. 187-196.
- De Souza M., *La question de la tripartition des catégories du droit divin dans l’Antiquité romaine*, Saint-Etienne 2004.
- Denecker T., *Ideas on Language in Early Latin Christianity. From Tertullian to Isidore of Seville*, Leiden – Boston 2017.
- De Vaan M., *Etymological Dictionary of Latin and other Italic Languages*, Leiden – Boston 2008.
- Dumézil G., *La religion romaine archaïque avec un appendice sur la religion des Etrusques*, Paris 1974.

- Elfassi J., *La langue des Synonyma d'Isidore de Séville*, „Archivum Latinitatis Medii Aevi” 62 (2004) s. 59-100.
- Elfassi J., *Le latin des Sententiae d'Isidore de Séville est-il „vulgaire”?*, w: *Latin vulgaire – Latin tardif IX. Actes du IXe colloque international sur le latin vulgaire et tardif, Lyon, 2-6 septembre 2009*, red. F. Biville – M.-K. Lhommé – D. Vallat, Lyon 2012, s. 893-900.
- Elorduy E., *San Isidoro: unidad orgánica de su education reflejada en sus escritos. La gramática ciencia totalitaria*, w: *Miscellanea Isidoriana. Homenaje a S. Isidoro de Sevilla en el XIII centenario de su muerte*, red. P.J.A. de Aldama, Roma 1936, s. 293-323.
- Engels J., *La portée de l'étymologie isidorienne*, „Studi Medievali” 3/3 (1962) s. 99-128.
- Ernout A. – Meillet A., *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine. Histoire des Mots*, Paris 1959.
- Fontaine J., *Cohérence et l'originalité de l'étymologie isidorienne*, w: *Homenaje a Eleuterio Elorduy con ocasión de su 80 aniversario*, red. F. Rodríguez – J. Iturriaga, Bilbao 1978, s. 113-144.
- Fontaine J., *Problèmes de méthode dans l'étude des sources isidorienes*, w: *Isidoriana: Estudios sobre san Isidoro de Sevilla en el XIV centenario de su nacimiento*, red. M.C. Díaz y Díaz, Leon 1961, s. 115-133.
- Fugier H., *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris 1963.
- Geeraerts D., *Theories of Lexical Semantics*, New York 2010.
- Guillaumin J.-Y., *La notice sur sanctum, religiosum, sacrum et profanum dans le commentum du Pseudo-Agennius*, „Dialogues d'histoire ancienne” 39/1 (2013) s. 63-73.
- Isidor ze Sevilly, *Etymologiae X*, tł. L. Pultrová, Praha 2010.
- Jougan A., *Słownik kościelny łacińsko-polski*, wyd. 3, Poznań 1958.
- Kilgarrieff A. et al., *The Sketch Engine: Ten Years on*, „Lexicography” 1/1 (2014) s. 7-36.
- Klinck R., *Die lateinische Etymologie des Mittelalters*, München 1970.
- Krynicka T., *Wprowadzenie*, w: *Izydor z Sewilli, Sentencje*, tł. T. Krynicka, Kraków 2012, s. 5-28.
- Latte K., *Römische Religionsgeschichte*, München 1960.
- Ledzińska, A. *Definicje świętości u Izydora z Sewilli: rekonesans*, w: https://fil.ug.edu.pl/strona/76069/anna_ledzinska_-_definicje_swietosci_u_izydora_z_sewilli_rekonesans (dostęp: 25.02.2022).
- Ledzińska A., *Gramatyka wobec sztuk wyzwolonych w pismach Izydora z Sewilli. Origo et fundamentum liberalium litterarum*, Kraków 2014.
- Magallón García A.-I., *La tradición gramatical de differentia y etymologia hasta Isidoro de Sevilla*, Zaragoza 1996.
- Malenica A., *Res sanctae nel periodo pre-cristiano di Roma antica*, „Diritto e storia. Rivista Internazionale di Scienze Giuridiche e Tradizione Romana” 13/12 nuova serie (2014) s. 5-18, w: <https://www.dirittoestoria.it/12/pdf/Malenica-Res-sanctae-it.pdf> (dostęp 21.03.2022).

- Otto R., *Świętość. Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu bóstwa*, tł. B. Kupis, Wrocław 1993.
- Oxford Latin Dictionary*, red. P.G.W. Glare *et al.*, Oxford 1968.
- Poerck G. de, *Etymologia et origo à travers la tradition latine*, w: *Anamnesis. Gedenkboek Dr. E.A. Leemans*, red. E.A. Leemans, Brugge 1970, s. 192-228.
- Reydellet M., *La diffusion des Origines d'Isidore de Séville au Haut Moyen Âge*, „Mélanges d'Archéologie et d'Histoire” 78 (1966) s. 383-437.
- Roux J.P., *Krew: mity, symbole, rzeczywistość*, tł. M. Chrobak, Kraków 2013.
- Rychlý P., *Manatee/Bonito-A Modular Corpus Manager*, w: *Recent Advances in Slavonic Natural Language Processing. RASLAN*, red. P. Sojka – A. Horák, Brno 2007, s. 65-70.
- Schilling R., *Sacrum et profanum: Essai d'interprétation*, „Latomus” 30/4 (1971) s. 953-969.
- Schindler U., *Zur frühen Überlieferungsgeschichte der Etymologiae Isidors von Sevilla*, „Studi Medievali” 29 (1988) s. 587-605.
- Schmid H., *Probabilistic Part-of-Speech Tagging Using Decision Trees*, w: *Proceedings of International Conference on New Methods in Language Processing*, Manchester 1994, s. 44-49.
- Schweickard W., *Etymologia est origo vocabulorum... Zum Verständnis der Etymologiedefinition Isidors von Sevilla*, „Historiographia Linguistica” 12 (1985) s. 1-25.
- Šedinová H., *Isidor ze Sevilly a jeho hledání původu slov*, w: *Isidor ze Sevilly. Etymologiae X*, Praha 2010, s. 9-129.
- Sinclair J., *Corpus, Concordance, Collocation*, Oxford 1991.
- Sinclair J., *Reading Concordances: An Introduction*, London – New York – Toronto – Sydney – Hong Kong – Cape Town – Madrid 2003.
- Słownik języka polskiego*, t. 2, red. W. Doroszewski, Warszawa 1960.
- Słownik łacińsko-polski*, red. J. Korpanty, Warszawa 2003.
- Sobotka P., *Etymologizowanie i etymologia. Od semantyki ontologicznej do etymologii hermeneutycznej*, Warszawa 2015.
- Stubbs M., *Words and Phrases: Corpus Studies of Lexical Semantics*, Oxford 2001.
- Talamanca M., *Istituzioni di diritto romano*, Milano 1990.
- Tassi Scandone E., *Sacer e sanctus. Quali rapporti?*, w: *Autour de la notion de sacer*, red. Th. Lafranchi, Roma 2017, s. 117-148.
- Tassi Scandone E., *Quodammodo diuini iuris. Per una storia giuridica delle 'res sanctae'*, Napoli 2013.
- Thesaurus Linguae Latinae*, t. 5, Lipsiae 1909-1934.
- Van den Abeele B., *La tradition manuscrite des Étymologies d'Isidore de Séville. Pour une reprise en main du dossier*, „Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes” 16 (2008) s. 195-205.
- Vauchez A., *Duchowość średniowiecza*, tł. H. Zaremska, Gdańsk 2004.

-
- Vega A.C., *Cuestiones criticas de las biografias isidorianas*, w: *Colección de estudios sobre Isidoro de Sevilla, publicados con ocasion del XIV Centenario de su nacimiento*, red. M.C. Díaz y Díaz, León 1961, s. 78-87.
- Zumthor P., *Étymologie (essai d'histoire sémantique)*, w: *Etymologica. Festschrift Walther von Wartburg zum 70. Geburtstag*, ed. H.E. Keller, Tübingen 1958, s. 873-893.

Anna Głowa¹

„Odnawia się młodość twoja jak orła” (Ps 103,5)². Motyw orła z krzyżem w dziobie na późnoantycznej tkaninie z Egiptu w kolekcji Władysława Czartoryskiego

W dawnej kolekcji Muzeum Czartoryskich (obecnie w Muzeum Narodowym w Krakowie) wśród licznych starożytności zakupionych przez twórcę Muzeum, księcia Władysława (1828-1894)³, znajduje się sześć fragmentów tkanin pochodzących z późnoantycznych nekropoli w Egipcie⁴. Są to jedne z pierwszych tego rodzaju zabytków, jakie trafiły z egipskich pustyń do polskich muzeów⁵, a przy tym należą do najciekawszych, zarówno pod względem stylistycznym, jak i ikonograficznym. Nie były

¹ Dr Anna Głowa, adiunkt w Katedrze Badań nad Sztuką od Starożytności do Współczesności, Instytut Nauk o Sztuce, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II; email: annaglowa@kul.pl; ORCID: 0000-0002-0478-7563.

² Wszystkie cytaty z Pisma Świętego podaję za Biblią Tysiąclecia.

³ Podstawowe informacje na temat początków Muzeum XX Czartoryskich w Krakowie, zob. M. Kukiel, *Czartoryski Władysław, książę (1828–1894)*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 4, Kraków 1938, s. 300; M. Roztworowski, *Kraków*, w: *The Princess Czartoryski Museum. A History of a Collection*, red. Z. Żygulski, Kraków 2001, s. 142-238. Na temat krakowskich zbiorów, zob. D. Gorzelany, *Po-puławska kolekcja sztuki starożytnej księcia Władysława Czartoryskiego*, w: „*Otwieram świątynię pamięci*”. *Zbiory Czartoryskich a narodziny idei muzeum w Polsce*, red. J. Wałek, Kraków 2015, s. 150-156.

⁴ Nr inw. XI-478, XI-479, XI-480, XI-1004, XI-1092, XI-1093. Zob. S.J. Gąsiorowski, *Późnohellenistyczne i wczesnochrześcijańskie tkaniny egipskie w zbiorach polskich*, „Prace Komisji. Historii Sztuki PAU” 6 (1928) s. 251-292, 245-247, 265-271, 279-280; *Sztuka koptyjska (Wystawa. Muzeum Narodowe w Warszawie)*, red. W. Godlewski et al., Warszawa 1984, nr kat. 141, 153, 154, 161, 171, 172.

⁵ Władysław Czartoryski pierwsze cztery tkaniny do swoich zbiorów zakupił podczas podróży do Egiptu, którą odbył na przełomie lat 1889/1890, kolejne dwie – na rynku antykwarycznym w Paryżu 1891. Zob. A. Głowa, „*French connection*”. *The contacts of Władysław Czartoryski in Egypt and his acquisition of late antique textiles – the backgro-*

one jednak dotychczas przedmiotem szczegółowych badań. W niniejszym artykule skoncentruję się na jednej z nich – wyciętej z większej tkaniny owalnej wstawce o wymiarach 17 x 13,5 cm, wykonanej techniką tapiserii z użyciem wełny i lnu⁶. Widnieje na niej obramowany wicią roślinną medalion, w którym przedstawiony jest orzeł⁷ trzymający w dziobie krzyż w typie *crux ansata* (il. 1).

Sądzę, że warto przyrzeć się motywowi orła na tej i innych tkaninach późnoantycznych, rozpatrując go z dwóch punktów widzenia: z jednej strony pod kątem symboliki orła w kulturze starożytnej i wczesnochrześcijańskiej, z drugiej pod kątem funkcji dekoracji ubiorów i tkanin użytkowych w epoce późnego antyku. Jak bowiem stwierdził Henry Maguire, „material culture provides a better view of the mentality of the individuals that do texts such as writings of the church fathers, for domestic objects and their imagery provide an insight into the attitudes and artistic concerns of ordinary people, including those who could not read or write”⁸.

1. Wprowadzenie – tkaniny późnoantyczne z Egiptu

Większość późnoantycznych tkanin w kolekcjach muzealnych pochodzi z wykopalisk prowadzonych pod koniec XIX i na początku XX wieku w Egipcie. Wprawdzie już na początku XIX wieku, za sprawą egipskiej wy-

und for the history of the collection, w: *Egypt as a textile hub. Textile interrelationships in the 1st millennium AD*, red. A. de Moor – C. Fluck – P. Linschied, Tielt 2019, s. 193-201.

⁶ Zob. Gąsiorowski, *Późnohellenistyczne*, s. 269-270 (il. na winiecie); *Sztuka koptyjska*, nr kat. 141, s. 35.

⁷ Identyfikacja ptaka jako orła zdaje się nie budzić żadnych wątpliwości w dotychczasowych opracowaniach – tak opisany jest w artykule Gąsiorowskiego (*Późnohellenistyczne*, s. 269), a także w katalogu pod redakcją Godlewskiego (*Sztuka koptyjska*, s. 35). Jako orła opisują też różni autorzy ptaka na tkaninach stanowiących bliskie analogie dla fragmentu z kolekcji Czartoryskiego (odwołania do nich, zob. niżej). Niektórzy (np. M. Erikson, *Textiles in Egypt, 200-1500 A.D. in Swedish Museum Collections*, Göteborg 1997, s. 120), analizując tkaniny z podobnym przedstawieniem, biorą jednak pod uwagę dwie możliwości – orzeł lub sokół. E. Lucchesi-Palli (*Symbols in Coptic Art. Eagle*, w: *Clairmont Coptic Encyclopedia*, t. 7, New York 1991, s. 2167-2170) pisze à propos analogicznych przedstawień ptaka na stelach nagrobnych: „Although the identification of the bird on Coptic funerary stelae has often been discussed, there is little doubt that it is meant to be an eagle”.

⁸ Zob. H. Maguire, *Art and holy powers in the early Christian house*, Chicago 1989, s. 1.

prawy Napoleona, w Europie zapanowała „egiptomania”, ale przedmiotem fascynacji był początkowo głównie Egipt faraonów⁹. Dopiero pod koniec XIX stulecia przyszła kolej na zainteresowanie Egiptem rzymskim i późnoantycznym. Początkowo poszukiwano głównie papirusów i zabytków epigraficznych mogących wzbogacić wiedzę na temat pierwszych wieków chrześcijaństwa, następnie przyszła kolej na zabytki kultury materialnej¹⁰. Na terenie nekropoli zaczęto odkrywać w dużych ilościach bogato dekorowane ubrania i tkaniny domowego użytku¹¹, które wkrótce przykuły uwagę nie tylko egiptologów, ale także historyków sztuki (zwłaszcza zajmujących się rzemiosłem artystycznym) i kolekcjonerów¹².

Wielka liczba tych specyficznych znalezisk wiązała się ze zmianą zwyczajów pogrzebowych w epoce późnego antyku. Procedura mumifikacji została uproszczona i coraz rzadziej ją stosowano. Wyszły również z użycia sarkofagi i kartonaże¹³. Zmarłego chowano w ubraniu (czasami w kil-

⁹ Na temat różnych aspektów owej „manii”, zob. *Views of Ancient Egypt since Napoleon Bonaparte: Imperialism Colonialism and Modern Appropriations*, red. D. Jeffreys, London 2012; E. Colla, *Conflicted Antiquities: Egyptology, Egyptomania, Egyptian Modernity*, Durham 2007; Ch. Riggs, *Unwrapping Ancient Egypt: The Shroud, the Secret and the Sacred*, London 2014.

¹⁰ E.R. O’Connell, *The discovery of Christian Egypt: From manuscript hunters toward an archaeology of Late Antiquity*, w: *Coptic Civilization*, red. G. Gabra, Cairo 2014, s. 143-156.

¹¹ W latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XIX wieku, a także na początku wieku XX późnoantyczne nekropole odkryto m.in. na terenie Fajum, w Antinoopolis, Erment (Hermontis) i Achmim (Panopolis) w Górnym Egipcie. Wykaz stanowisk eksplorowanych pod koniec XIX i na początku XX wieku oraz pracujących na nich archeologów, zob. L. Török, *Coptic Antiquities*, t. 2, Roma 1993, s. 13.

¹² Początki zainteresowania tkaninami wiążą się przede wszystkim z dwiema osobami – profesorem orientalistyki na Uniwersytecie Wiedeńskim, Josefem von Karabackiem (1845-1918), i jego przyjacielem, Theodorem Grafem (1840-1903), właścicielem fabryki dywanów w Wiedniu, z filią w Kairze, kolekcjonerem i antykwariuszem, który na prośbę Karabacka pośredniczył w zleceniu miejscowej ludności poszukiwać papirusów i w ich zakupie. Zob. J. von Karabacek, *Die Theodor Graf’schen Funde in Ägypten*, Vienna 1883; J. von Karabacek, *K.-k. österreichisches Museum: Katalog der Theodor Graf’schen Funde in Ägypten*, Vienna 1883, s. 207-209. Zob. również: S. Merz, *Die Textilien von Theodor Graf, vormals im Besitz der Frühchristliche-Byzantinischen Sammlung Berlin-Dahlem (Kat.-Nrn. 79 -110)*, w: *Textilien aus Ägypten. Teil I. Textilien aus dem Vorbesitz von Theodor Graf, Carl Schmidt und dem Ägyptischen Museum Berlin*, red. C. Fluck – P. Linscheid – S. Merz, Wiesbaden 2000, s. 125-131.

¹³ Więcej na temat zmian w zwyczajach pogrzebowych, zob. F. Dunand, *Between tradition and innovation: Egyptian funerary practices in late antiquity*, w: *Egypt in the*

ku ubraniach nałożonych jedno na drugie), a następnie zawijano w kilka warstw całunów, przy czym do tego celu wykorzystywano często tekstylia domowego użytku, takie jak nakrycia na łóżka i zasłony. Niektórzy zmarli zabierali w ten sposób ze sobą do grobu nawet kilkanaście tkanin, które – w zależności od statusu materialnego właściciela – mogły być mniej lub bardziej bogato dekorowane. Całość obwiązywano taśmami¹⁴. Zdarzało się, że pod głową i pod stopami umieszczano poduszki¹⁵.

W starszej literaturze określa się tego rodzaju tkaniny jako „koptyjskie”¹⁶. W nowszych opracowaniach unika się jednak tego określenia, mówiąc raczej o „tkaninach późnoantycznych”¹⁷. Słowo „koptyjski” ma bowiem konotacje etniczno-religijne, które nie zawsze przystają do kontekstu powstania i funkcjonowania tych zabytków lub też nie da się tego stwierdzić¹⁸. Kwestia ta jest szczególnie trudna do rozstrzygnięcia w przypadku

Byzantine World, 300-700, red. R.G. Bagnall, Cambridge 2007, s. 163-184; F. Dunand – R. Lichtenberg, *Mummies and Death in Egypt*, London 2006, s. 72-93, 123-132.

¹⁴ Jak wyglądało rozwijanie takiej „mumii”, można dowiedzieć się z pierwszej ręki, czytając raporty z wykopalisk prowadzonych przez pierwszych badaczy późnoantycznych nekropoli, np. G. Maspero, *Rapport à l'institut Égyptien sur les fouilles et travaux exécutés en Égypte pendant l'hiver de 1885-1886*, „Bulletin de l'Institut Égyptien 2.Ser.” 7.1886 (1887) s. 210-211, R. Forrer, *Mein Besuch im Achmim*, Strassburg 1895, s. 44-48.

¹⁵ A. Paetz gen. Schieck, *Late Roman cushions and the principles of their decoration*, w: *Clothing the house: furnishing textiles of the 1st millennium AD from Egypt and neighbouring countries*, red. A. de Moor – C. Fluck, Tielt 2009, s. 115-117.

¹⁶ Zob. P. du Bourget, *L'art copte*, Paris 1967, tł. J. Lipińska, P. Bourguet, *Sztuka Koptów*, Warszawa 1971. Autor kilkakrotnie zaznacza jednak złożoność tego terminu w odniesieniu do sztuki późnoantycznej w Egipcie (np. s. 5-6, 72-73).

¹⁷ Np. A. Stauffer, *Textiles of Late Antiquity*, New York 1995, s. 5; S. Schrenk, *Textilien des Mittelmeerraumes aus spätantiker bis frühislamischer Zeit*, Bern 2004; Th.K. Thomas, *Egyptian Art of Late Antiquity*, w: *A Companion to Ancient Egypt*, red. A.B. Lloyd, New York 2010, s. 1062. Niektórzy, odnosząc się do panowania w Egipcie kolejnych imperiów, klasyfikują zabytki jako „późnorzymskie”, „bizantyjskie” i „z czasów arabskich”. Zestawienie spotykanych w różnych opracowaniach określeń, zob. A. Cabrera, *La industrial textil copta: la colección de tejidos de la Antigüedad Tardía del Museu Tèxtil y d'Indumentària de Barcelona*, Madrid 2015, s. 11-15.

¹⁸ Koptami nazwali rdzennych mieszkańców Egiptu Arabowie po podboju tego kraju w VII wieku, gdy większość ludności egipskiej była już chrześcijanami. Zob. du Bourguet, *Sztuka Koptów*, s. 5. Przed podbojem arabskim, w epoce późnego antyku w Egipcie mieszkali zarówno rdzenni Egipcjanie, jak i Grecy, Rzymianie, Syryjczycy, Żydzi i wiele innych „mniejszości etnicznych” reprezentujących też różne religie. Zob. Bagnall, *Egypt in Late Antiquity*, s. 230-260. Na temat chrystianizacji Egiptu, zob. Bagnall, *Egypt in Late Antiquity*, s. 260-309; D. Frankfurter, *Christianizing Egypt: Syncretism and Local Worlds in Late Antiquity*, Princeton 2017.

przedmiotów codziennego użytku, które mogły być wytwarzane i użytkowane jednakowo przez wszystkich, niezależnie od przynależności etnicznej czy religii, a kontekst ich znalezienia (lub brak informacji o nim) nie pozwala wysnuć jakichkolwiek wniosków co do tożsamości właściciela¹⁹.

Styl i tematyka przedstawień na zabytkach z tej epoki też nie zawsze jest pomocna w przyporządkowaniu ich wyznawcom określonej religii²⁰. Dekoracja większości tkanin składa się z wszechobecnych w świecie śródziemnomorskim motywów geometrycznych, roślinnych i zwierzęcych, które można interpretować zarówno w „pogańskim”, jak i chrześcijańskim kluczu. Z drugiej strony mitologiczny temat na tkaninie nie wyklucza użytkowania jej przez chrześcijanina²¹. Są też takie przykłady, na których jednoznacznie chrześcijańskie symbole (krzyże, monogramy Chrystusa) przeplatają się z motywami zakorzenionymi w „pogańskiej” tradycji, niejako „chrystianizując” je. Do tej ostatniej grupy można zaliczyć również motyw orła z krzyżem w dziobie.

2. Wyobrażenie orła na tkaninie z kolekcji Czartoryskiego i jego analogie

Na interesującym nas zabytku orzeł ujęty został *en trois quarts*, zwrócony w lewą stronę, z głową w profilu skierowaną do tyłu. Ma rozpostarte i lekko uniesione skrzydła, z których jedno próbowano (w związku z ujęciem w trzech czwartych) oddać w skrócie perspektywicznym. Również jedna noga (z tego samego powodu) jest nieco wyżej. Na szyi orzeł ma szeroki naszyjnik w formie obręczy o sierpowatym kształcie, zdobiony trzema owalnymi motywami, z których środkowy jest większy niż dwa po bokach.

¹⁹ Na temat trudności w odróżnieniu pochówków chrześcijańskich od niechrześcijańskich w późnoantycznym Egipcie, zwłaszcza w okresie do IV wieku, zob. Dunand – Lichtenberg, *Mummies and Death in Egypt*, s. 123-132; Dunand, *Between*, s. 163-164; S. Torallas Tovar, *Egyptian burial practices in Late Antiquity: the case of Christian mummy labels*, w: *Cultures in Contact. Transfer of Knowledge in the Mediterranean Context*, red. S. Torallas Tovar – J.P. Monferre-Sala, Córdoba 2013, s. 13-15.

²⁰ Zob. A.M. Nicgorski, *The Fate of Serapis: A Paradigm for Transformations in the Culture and Art of Late Roman Egypt*, w: *Roman in the Provinces: Art on the Periphery of Empire*, red. L. Brody – G. Hoffman, Boston 2014, s. 157-158.

²¹ T.M. Hristensen, *Dressed in Myth: Mythology, Eschatology, and Performance on Late Antique Egyptian Textiles*, w: *Antike Mythologie in christlichen Kontexten der Spätantike*, red. H. Leppin, Berlin 2015, s. 263-296.

W przedstawieniu posłużono się ograniczonymi, jeśli chodzi o możliwości realistycznego odwzorowania, środkami wyrazu, jakimi są linia i płaska, niecieniowana plama barwna. Pomimo wynikających z tego uproszczeń w rysunku ptaka zwraca uwagę wielka troska o oddanie detali – charakterystycznego kształtu oka i dzioba, upierzenia, szponów. Tę staranność podkreśla zróżnicowanie kolorów. Tło medalionu jest ciemne, brązowo-purpurowe. Ptak i krzyż są w kolorze żółtym, z detalami oddanymi barwami brązową (kontury dzioba, oka, skrzydeł, brzucha i górnych partii nóg), czarną (żrenica oka), rdzawo-czerwoną („kołnierz” z piór pod głową i naszyjnik), blado-czerwoną (upierzenie tułowia, skrzydeł i ogona) oraz białą (szpony). Jak napisał J.S. Gąsiorowski, „jest to jeden z najlepszych i najciekawszych zabytków w materiale polskim”²². Autor ten, na podstawie cech stylistycznych, datował zabytek na V wiek²³.

Fragmenty tkanin z analogicznym przedstawieniem orła znajdują się m.in. w Ermitażu (datowana na IV wiek)²⁴, w Musée des Tissus w Lyonie (V-VI wiek)²⁵, w Röhsska Museet w Goeteborgu (VI wiek)²⁶, w kolekcji Abegg Stiftung w Riggisbergu (IV-VI w.)²⁷, w Musée d’Art et d’Histoire we Fryburgu (V-VI)²⁸, w Luwrze (IV-VII)²⁹. Wymienione przykłady to ściśle analogie ikonograficzne, tzn. takie przedstawienia, w których zbieżne są wszystkie elementy kompozycji: zarówno gatunek ptaka, poza, w jakiej go ujęto, naszyjnik (choć jego forma bywa różna, do czego jeszcze wrócę), jak i motyw dzierzzonego w dziobie *crux ansata*. Jako nieco dalsze analogie wskazać można przedstawienia orła ujętego w podobnej pozie, ale różniące się co do atrybutów – czasami występuje bez żadnego, czasami

²² Gąsiorowski, *Późnohellenistyczne*, s. 270.

²³ Gąsiorowski, *Późnohellenistyczne*, s. 270.

²⁴ Nr inw. 11603. Zob. O. Osharina, *Textile with an Eagle*, w: *The Road to Byzantium. Luxury Arts of Antiquity*, red. M. Sutcliffe – F. Althaus, London 2006, nr kat. 70. s. 155.

²⁵ Nr inw. MT 24419. Zob. Y. Bourgon-Amir, *Les Tapisseries Coptes du Musée Historique des Tissus de Lyon*, Montpellier 1993, pl. 134, s. 148.

²⁶ Nr inw. RKM 159-35. Zob. M. Erikson, *Textiles in Egypt, 200-1500 A.D. In Swedish Museum Collections*, Göteborg 1997, nr kat. 11, s. 119-121.

²⁷ Nr inw. 585. Zob. S. Schrenk, *Textilien des Mittelmeerraumes aus spätantiker bis frühislamischer Zeit*, Riggisberg 2004, nr kat. 46, s. 136-137.

²⁸ A. Stauffer, *Textiles d’Egypte de la collection Bouvier: antiquité tardive, période copte, premiers temps de l’Islam*, Bern 1991, nr kat. 40. s. 122.

²⁹ Nr inw. X 4139. Zob. zdjęcie obiektu na oficjalnej stronie Luwru w: <https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010044844> (dostęp 27.01.2022); P. du Bourguet, *Musée National du Louvre, Catalogue des Étoffes Coptes*, t. 1, Paris 1964, nr kat. E 69, s. 214.

w dziobie zamiast krzyża ma winne grono albo wieniec, a niekiedy trzyma w szponach węża³⁰.

Analogie dla takiego ujęcia orła znaleźć można również w innych rodzajach zabytków z tej epoki. Należało ono do najpopularniejszych motywów na egipskich i nubijskich stelach nagrobnych³¹. Na wielu z nich orzeł ujęty jest, podobnie jak na tkaninach, w trzech czwartych, ze zwróconą w bok głową, z naszyjnikiem, z rozpostartymi skrzydłami i skierowanymi skośnie w bok nogami ukazanymi powyżej linii gruntu, przez co sprawia wrażenie lecącego lub wzbijającego się do lotu. Często nad jego głową widnieje krzyż w wieńcu. Za dalsze analogie można uznać też stele z motywem orła, który nie trzyma w dziobie krzyża, ale w takich przypadkach ptak ujęty jest nieco inaczej – w pozie statycznej, frontalnej i ściśle symetrycznej (łącznie z ogonem, który rozkłada się symetrycznie na osi tułowia, podczas gdy na tkaninie ze zbiorów Czartoryskiego i pokrewnych jej przykładach ogon jest skierowany w bok po jednej stronie tułowia)³². W statycznym, choć nie zawsze w pełni frontalnym ujęciu, orzeł występuje też w dekoracji kościołów na terenie Nubii, czego najbardziej znanym przykładem jest reliefowy fryz zdobiący absydę katedry w Faras – tutaj krzyż znajduje się nad głową ptaka, a wspólnym elementem dla wszystkich dotychczas wymienionych przedstawień jest naszyjnik³³. Inne przykłady,

³⁰ Jest też kilka przykładów motywu orła bez żadnego atrybutu. Zob. O. Lechitskaya, *Coptic Textiles. Collection of the Pushkin State Museum of Fine Art*, Moscow 2010, nr kat. 149, s. 278-279; R. Trevisiol – Ch. Verhecken-Lammens – M.-C. Bruwier, *Textile coptes – Collection Fill-Trevisiol*, Bruxelles 2005, il. 31, s. 72; C. Nauerth – N. Trentin, *Die koptischen Textilien im Landesmuseum Württemberg*, Stuttgart 2014, nr kat. 91, s. 197.

³¹ W.E. Crum, *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire*, Osnabrück 1975, pl. XLV 8658-8659, pl. XLVII 8673; A. Badawy, *Coptic art and archaeology: the art of the Christian Egyptians from the late antique to the Middle Ages*, Cambridge – London 1978, il. 3.211 (stela w Staatlichen Museen w Berlinie); O.M. Dalton, *Catalogue of Early Christian Antiquities and Objects from the Christian East in the Department of British and Medieval Antiquities and Ethnography of the British Museum*, London 1901, s. 165, nr kat. 942. Zob. również: E. Lucchesi Palli, *Eine Gruppe koptischer Stelen und die Herkunft ihrer figürlichen Motive und Ornamente*, JbAC 24 (1981) s. 114-130.

³² Zob. Crum, *Catalogue général*, pl. XL 8636, XLI 8637-8642, pl. XLII 8644-8648, pl. XLIII 8649-8652, pl. XLIV 8653-8656.

³³ Zob. B. Iwaszkiewicz, *La frise de l'abside de la première Cathédrale de Faras*, „Orientalia Christiana Periodica” 40 (1974) s. 377-406; B. Iwaszkiewicz, *Problematyka symboliki orła w sztuce wczesnochrześcijańskiej*, RTK 21 (1974) s. 203-212; B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, *Jeszcze raz o fryzie z ptakami z Katedry w Faras*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Archaeologica” 26 (2009) s. 189-195.

o których trzeba tu wspomnieć, to malowidła w tzw. „kaplicach” w klasztorze w Bawit (funkcja tych pomieszczeń nie jest do końca wyjaśniona – uważa się na ogół, że były to cele mnichów, jednak przynajmniej niektóre z nich mogły pełnić rolę kaplic, np. komemoracyjnych)³⁴. Zachowały się w nich dekoracje malarskie o różnej tematyce, m.in. przedstawienia orłów ujętych w trzech czwartych, ze zwróconą w bok głową, z naszyjnikami i z *crux ansata* w dziobach³⁵.

W każdym z wariantów (z krzyżem w dziobie lub bez, z wieńcem, z winnym gronem), jak też w każdym z wymienionych kontekstów (tkanina przeznaczona być może do codziennego użytku lub też utkana specjalnie na pogrzeb, relief na steli nagrobnej, dekoracja kościoła, kaplicy komemoracyjnej czy celi mniszej) znaczenie całej kompozycji może różnić się niuansami i rozłożeniem akcentów³⁶. Najważniejsze dla interpretacji jest jednak ogólne znaczenie przypisywane samemu orłowi. Aby zrozumieć wymowę tego tak bardzo popularnego w późnoantycznym Egipcie motywu, warto przyjrzeć się symbolicznym treściom, jakie wiązano z orłem w świecie starożytnym i wczesnochrześcijańskim.

3. Symbolika orla w starożytności

Orzeł należał do najczęściej występujących w sztuce starożytnej motywów zoomorficznych. Uważano go za króla ptaków³⁷ i przypisywano mu wiele niezwykłych właściwości. Wierzono na przykład, że jako jedyne stworzenie jest w stanie patrzeć prosto w słońce i nie oślepnąć³⁸, a także, że tylko tego ptaka nie zabił nigdy piorun³⁹. Jako król ptaków orzeł był

³⁴ K. Innemée, *Funerary Aspects in the paintings from the Apollo Monastery at Bawit*, w: *Christianity and Monasticism in Middle Egypt*, red. G. Gabra – H. Takla, Cairo 2015, s. 241-253.

³⁵ Zob. J. Clédat, *Le monastère et la nécropole de Baouît*, Mémoires de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire 12, Paris 1904, pl. XCIII; J. Clédat, *Le monastère et la nécropole de Baouît*, Mémoires de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire 39, Paris 1916, pl. IX; Badawy, *Coptic art and archaeology*, s. 265.

³⁶ Np. wyobrażenie orłów w absydzie katedry w Faras można interpretować w kontekście eucharystycznym. Zob. Iwaskiewicz, *Problematyka*, s. 210-211.

³⁷ Aristoteles, *Historia animalium* 619b, 6; Plinius Secundus, *Naturalis historia* X 3, 1; Claudius Aelianus, *De natura animalium* I 42.

³⁸ Z tej racji przypisywano orłowi właściwości leczące choroby oczu. Zob. Plinius, *Naturalis historia* XXIX 118-123; Claudius Aelianus, *De natura animalium* I 42.

³⁹ Plinius, *Naturalis historia* X 4.

atrybutem bogów zajmujących naczelne miejsca w starożytnych panteonach. Zazwyczaj były to bóstwa uraniczne, związane z burzą i słońcem⁴⁰. Grecy i Rzymianie uważali orła za zwierzę Zeusa Jupitera, co znajduje odzwierciedlenie w ikonografii zarówno samego boga, jak i mitologizujących wizerunków cesarza⁴¹. W Rzymie orzeł stał się jedynym *signum* armii rzymskiej, a co za tym idzie symbolem potęgi państwa rzymskiego, wszechobecnym we wszystkich dziedzinach sztuki i rzemiosła⁴². W literaturze greckiej i rzymskiej ten wyjątkowy ptak był boskim posłańcem zwiastującym zwycięstwo w wojnie lub powodzenie jakiegoś przedsięwzięcia⁴³.

W wierzeniach różnych kręgów kulturowych orzeł odgrywał jeszcze jedną ważną rolę – prznosił ludzi lub ich dusze do „raju”. Taką funkcję nadali orłowi już starożytni mieszkańcy Mezopotamii. W opowieści o mitycznym królu Kisz, Etanie⁴⁴, główny bohater w poszukiwaniu „ziela życia” zostaje uniesiony na skrzydłach orła „do najwyższego nieba”⁴⁵. W mitologii greckiej w orła wcielił się Zeus, aby uprowadzić Ganimedesa na Olimp⁴⁶. W mitach w czasach rzymskich widziano obraz bogów zabierających

⁴⁰ Np. sumeryjskiego boga wojny i burzy, Ningirsu, najważniejsze bóstwo Asyryjczyków, Assura, boga wojny i stwórcę światła, perskiego boga światła Ahuramazdę, syryjskich bogów burzy i słońca Baalsamina i Malakbela utożsamianych z Zeusem i Heliosem. Zob. S. Voegtle, *The Eagle as a Divine Symbol in the Ancient Mediterranean*, w: *Symbols and Models in the Mediterranean: Perceiving through Cultures*, red. A. Barnes – M. Salerno, Cambridge 2017, s. 107-123.

⁴¹ F. Canciani, *Zeus/Iuppiter*, w: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, t. 8, Zürich – Düsseldorf 1997, s. 421-470.

⁴² H.L. Kryśkiewicz, *To serve the Empire: Roman eagle as a divine messenger and guardian of majesty of the first Roman Emperor, Octavianus Augustus (63BC-42AD)*. *Politics — culture — belief*, „Ogrody Nauk i Sztuk” 4 (2014) s. 532-551.

⁴³ Zob. Homerus, *Ilias* VIII 247; Aeschylus, *Agamemnon* 115-126; Publius Vergilius Maro, *Aeneis* XII 247-256.

⁴⁴ Polskie tłumaczenie mitu o Etanie, zob. K. Łyczkowska, *Etana*, w: *Mity akadyjskie*, Antologia Literatury Mezopotamskiej, red. M. Kapelański, Warszawa 2000, s. 148-156. W mitach tym występuje też bardzo popularny w późniejszych epokach topos walki orła i węża. Zob. R. Wittkower, *Eagle and Serpent. A Study in the Migration of Symbols*, „Journal of the Warburg Institute” 2/4 (1939) s. 295.

⁴⁵ Graficzną ilustrację mitu zobaczyć można na babilońskiej pieczęci cylindrycznej reprodukowanej przez F. Cumonta (*L'aigle funéraire d'Hiérapolis et l'apothéose des empereurs*, w: F. Cumont, *Études syriennes*, Paris 1917, fig. 36) i Wittkowera (*Eagle and Serpent*, pl. 51a).

⁴⁶ Zob. Homerus, *Ilias* V 180-190; II 300-325; XII 60-68; XXIV 100, 120-130; Ovidius, *Metamorphoses* X 155; Publius Vergilius Maro, *Aeneis* I 25-30.

z tego świata tych, których szczególnie ukochali (ten konsolacyjny motyw dotyczył zwłaszcza zmarłych przedwcześnie, młodych ludzi). O takim odczytaniu mitu świadczą m.in. wyobrażenia Ganimedesa w kontekście sepulkralnym i nawiązania do jego historii w żałobnych epigramatach⁴⁷. Jak pisze A. Wypustek, „Zdaniem niektórych badaczy [...] Ganimedes stał się symbolem heroizacji i apoteozy oraz nadziei na pośmiertne odrodzenie”, a tym samym orzeł stawał się znakiem wyniesienia na niebios⁴⁸. Orzeł odgrywał też ważną rolę w apoteozie cesarzy. Rzymianie żywili przekonanie, że w trakcie obrzędów pogrzebowych, podczas kremacji, orzeł zabierał duszę cesarza, aby dołączył do grona bogów⁴⁹.

Motyw orła występuje często w kontekście sepulkralnym na terenie Syrii⁵⁰. Franz Cumont powiązał te przedstawienia z rozpowszechnionymi w Syrii wierzeniami, według których dusze ludzkie zstępują na ziemię ze słońca i tam też wracają po śmierci. Zdaniem Cumonta orzeł, jako zwierzę solarne, był uważany za psychopompa, który po śmierci unosił dusze ludzkie do słońca, a takiej asocjacji mają dowodzić jego liczne wyobrażenia na syryjskich stelach nagrobnych⁵¹. Motyw orła stał się też popularny na rzymskich pomnikach grobowych⁵². Zarówno na zabytkach syryjskich, jak i rzymskich ptak zazwyczaj ukazywany jest frontalnie lub *en trois quarts*,

⁴⁷ Zob. A. Wypustek, *Bogowie, herosi i wybrańcy. Wizerunek zmarłych w greckich epigramatach nagrobnych epoki hellenistycznej i grecko-rzymskiej*, Wrocław 2011, s. 291-303.

⁴⁸ Zob. Wypustek, *Bogowie, herosi i wybrańcy*, s. 292. Na marginesie warto wspomnieć, że podobna interpretacja mitu o Ganimesie pojawia się też w *Dionizjakach* Nonnosa z Panopolis (dziś. Achmim). Zob. K. Spanoudakis, *The Shield of Salvation: Dionysus' Shield in Nonnus Dionysiaca 25.380–572*, w: *Nonnus of Panopolis in Context: Poetry and Cultural Milieu in Late Antiquity*, red. K. Spanoudakis, Berlin – Boston 2014, s. 363-367. Jak pisze ten autor (*The Shield of Salvation: Dionysus' Shield in Nonnus Dionysiaca 25.380–572*, w: *Nonnus of Panopolis in Context: Poetry and Cultural Milieu in Late Antiquity*, red. K. Spanoudakis, Berlin – Boston 2014, s. 365), “It is noteworthy that Nonnus relies on the secular tradition of the Ganymedes myth envisaging it as a symbol of spiritual immortalisation, whereas Christian apologists consistently see it as an example of false apotheosis”.

⁴⁹ Na orientalne i hellenistyczne korzenie tego przekonania wskazuje: Cumont, *L'aigle funéraire d'Hiérapolis*, s. 72-90. Na temat całego przebiegu apoteozy, zob. P. Zanker, *Apoteoza cesarzy rzymskich. Rytuał i przestrzeń miejska*, tł. L. Olszewski, Poznań 2005.

⁵⁰ Cumont, *L'aigle funéraire d'Hiérapolis*, s. 35-118. Przykłady syryjskich stel grobowych z motywem orła, zob. Cumont, *L'aigle funéraire d'Hiérapolis*, s. 35-56, fig. 10-14, 17, 19, 23.

⁵¹ Cumont, *L'aigle funéraire d'Hiérapolis*, s. 61-62.

⁵² Cumont, *L'aigle funéraire d'Hiérapolis*, s. 71.

z rozpostartymi skrzydłami, a w szponach lub w dziobie często trzyma wieniec – symbol zwycięstwa⁵³.

W Egipcie podobne funkcje jak orzeł w świecie grecko-rzymskim spełniał sokół – symbol Horusa, boga niebios, a jednocześnie utożsamianego z nim faraona. Jak pisze Rudolf Wittkower:

Pharaoh was the son of Ra, and appears as Horus, the divine falcon, who after Pharaoh's death flies to heaven. The falcon here fulfils the same function as the imperial eagle in Roman apotheosis. The falcon is the only bird which can look unharmed into the rays of the sun, and it is at the same time the bird of oracles and prophecy. Thus it has all the qualities of the eagle and it is only logical that in late Egyptian texts it should be replaced by the eagle, under whose image Horus is now venerated⁵⁴.

Ciekawym świadectwem ikonograficznym powiązania idei przechodzenia duszy w zaświaty z symboliką sokoła są umieszczane na papiirusach magicznych i sarkofagach przedstawienia duszy ludzkiej („ba”) w postaci tego ptaka z rozpostartymi skrzydłami, z ludzką głową, nad którą czasami umieszczony jest dysk solarny⁵⁵. Alexander Badawy uważa, że to właśnie tego rodzaju wyobrażenia duszy „ba” są pierwowzorem przedstawień orła na tkaninach „koptyjskich”⁵⁶. W zakłębieniach, które miały pomóc zmarłemu poruszać się w zaświatach, również pojawiają się sformułowania o wyrastaniu skrzydeł sokoła przenoszących duszę⁵⁷.

W świecie starożytnym orzeł, a w Egipcie sokół, występował więc często w funkcji psychopompa, który prowadził dusze zmarłych do życia w wiecznej szczęśliwości. Był symbolem zwycięstwa, nieśmiertelności, odnawiania sił witalnych, odradzania się. Ten aspekt symboliki orła (nieśmiertelność i odnawiająca się młodość) ma wiele wspólnego z mitycznym

⁵³ Cumont, *L'aigle funéraire d'Hiérapolis*, s. 63-68, 71.

⁵⁴ Wittkower, *Eagle and Serpent*, s. 296.

⁵⁵ Np. sarkofag z III wieku przed Chrystusem w Luwrze (nr inw. E12175). A. Badawy (*Coptic Art and Archaeology: The Art of the Christian Egyptians from the Late Antique to the Middle Ages*, Cambridge 1978, s. 302) uważa, że to właśnie tego rodzaju wyobrażenia duszy „ba” były pierwowzorem przedstawień orła na tkaninach „koptyjskich”. Zob. również: V. Cantone, *Renovabitur sicut aquilae juvenus tua. L'iconografia dell'aquila nella cultura monastica altomedievale*, w: *Le arti a confronto con il sacro. Metodi di ricerca e nuove prospettive di indagine interdisciplinare, Atti delle giornate di studio, Padova, 31 maggio - 1 giugno 2007*, red. V. Cantone – S. Fumian, Padova 2009, s. 13, fig. 2.

⁵⁶ Badawy, *Coptic Art and Archaeology*, s. 302.

⁵⁷ Cumont, *L'aigle funéraire d'Hiérapolis*, s. 109-112.

ptakiem feniksem, który na starość spalał się i odradzał się z popiołów⁵⁸. Według najpopularniejszej wersji mitu dokonywało się to w Egipcie⁵⁹. Co ciekawe, wygląd feniksa pod pewnymi względami porównywany jest do orła⁶⁰. Oba te ptaki (orzeł i feniks) znalazły poczesne miejsce w świecie symboliki chrześcijańskiej, niosąc ze sobą bardzo podobne treści, jak we wcześniejszych kulturach Bliskiego Wschodu, Grecji i Rzymu⁶¹.

4. Chrześcijańska symbolika orła

W Biblii orzeł jest przede wszystkim symbolem Bożej opieki i zbawczego działania Boga⁶². Stary Testament używa metafory bycia niesionym na skrzydłach orła, gdy mowa jest o wyjściu Izraelitów z Egiptu⁶³. Izajasz mówi: „ci, co zaufali Panu [...], otrzymują skrzydła jak orły” (Iz 40,31).

⁵⁸ K. Jażdżewska, *Fizjolog*, Warszawa 2003, s. 28-31.

⁵⁹ O egipskich wątkach i możliwej egipskiej genezie mitu, zob. F. Lecocq, *Les sources égyptiennes du mythe du phénix*, „Cahiers de la MRSH” 41 (2005) s. 211-266; R. van der Broeck, *The Myth of the Phoenix according to Classical and Early Christian Traditions*, Leiden 1972, s. 147-151.

⁶⁰ Herodotus, *Historiae* II 73, 1; van der Broeck, *The Myth of the Phoenix*, s. 251-252. Porównanie feniksa do orła pojawia się też w literaturze żydowskiej, zob. A. Klęczar, *Ezechiel Tragik i jego dramat Exagōgē*, Kraków 2006, s. 126 (tłumaczenie fragmentu z opisem feniksa), 86-90 (komentarz). Zob. również: M. Parchem, *Motywy mitycznego feniksa w literaturze międzytestamentalnej: Ezechiel Tragik, 3 Bar, 2 Hen, w: „Jak śmierć potężna jest miłość”, Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Juliana Warzechy SAC (1944-2009)*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2009, s. 345-379.

⁶¹ Z racji tematu artykułu odnoszę się głównie do motywu orła, trudno jednak nie przywołać motywu feniksa, którego symboliczne znaczenie było tak bliskie znaczeniu orła, że autorom wczesnochrześcijańskim zdarzało się nawet łączyć w jedno opowieści o tych dwóch ptakach. Zob. niżej w tekście głównym. Więcej o symbolice feniksa w literaturze i sztuce chrześcijańskiej, zob. A. Grzywa, *Mityczny Feniks w służbie chrześcijaństwa – analiza zagadnienia na podstawie wybranych źródeł ikonograficznych*, STHŚO 34 (2014) s. 263-272.

⁶² Jak każdy symbol orzeł nie jest jednak jednoznaczny w swojej wymowie. Bywają też do niego porównywani wrogowie Izraela, np. „Wzbudzi Pan przeciw tobie lud z daleka, z krańców ziemi, podobny do szybko lecącego orła, naród, którego języka nie rozumiesz” (Pwt 28,49). U Ezechiela (Ez 17,3.7) dwa wielkie orły symbolizują królestwo babilońskie i egipskie. Bywał też posłańcem zwiastującym zagładę (Jr 48,40; Ap 8,13).

⁶³ „Wyście widzieli, co uczyniłem Egipcjom, jak niosłem was na skrzydłach orlich i przywiódłem was do Mnie” (Wj 19,4); „Jak orzeł, co gniazdo swoje ożywia, nad pisklętami swoimi krąży, rozwija swe skrzydła i bierze je, na sobie samym je nosi – tak Pan sam go prowadził, nie było z nim boga obcego” (Pwt 32,11-12).

W Apokalipsie znajduje się następujący fragment: „Dano Niewieście dwa skrzydła orła wielkiego, by na pustynię leciała [...] z dala od Węża” (Ap 12,14). Z kolei w apokryfach staro- i nowotestamentalnych znajdziemy starożytny topos orła psychopompa zabierającego dusze do raj. We Wniebowzięciu Mojżesza orzeł niesie Izraela do niebios, w sferę gwiazd, aby go wywyższyć⁶⁴, w *Aktach Andrzeja i Mateusza* natomiast orły zabierają we śnie dusze uczniów Apostołów do raj, aby po powrocie mogli opowiedzieć o „wielkich cudach”, jakie tam widzieli⁶⁵.

Zdaje się, że najczęściej komentowanym przez Ojców Kościoła i innych autorów wczesnochrześcijańskich ustępem Pisma Świętego odnoszącym się do orła jest werseł Ps 103,5: „Odnawia się młodość twoja jak orła”. W tekstach patrystycznych i innych utworach literackich można odnaleźć kilka wyjaśnień tego fragmentu. Dominuje interpretacja baptyzmalna, ale są też autorzy, którzy widzą w tych słowach zapowiedź zmartwychwstania, zarówno Jezusa, jak i wszystkich wiernych⁶⁶.

Pisarze wczesnochrześcijańscy, wyjaśniając biblijną symbolikę zwierząt, chętnie posługiwali się informacjami zaczerpniętymi ze starożytnych traktatów i encyklopedii (Arystotelesa, Pliniusza Starszego, Eliana i innych). Szczególnie popularną kompilacją tego rodzaju był *Fizjolog*, traktat przyrodniczo-religijno-moralizatorski, którego oryginał napisany został w języku greckim, prawdopodobnie w Aleksandrii, być może już w II wieku po Chrystusie, a przetłumaczono go na łacinę w IV wieku⁶⁷. Rozdział poświęcony orłowi *Fizjolog* rozpoczyna cytowanym już werselem Ps 103,5: „Odnawia się młodość twoja jak orła”. Autor traktatu wyjaśnia ten fragment Pisma Świętego, informując, że orzeł, którego skrzydła na starość stają się ciężkie, a oczy zachodzą mgłą, wzlatuje ku słońcu, aby spaliło jego pióra i błonę na oczach, a następnie zanurza się trzykrotnie w źródlanej wodzie, co przywraca mu młodość. *Fizjolog* radzi czytelnikowi, aby idąc w ślady orła, poszukał duchowego źródła oraz pozwolił słońcu

⁶⁴ Cumont, *L'aigle funéraire d'Hiérapolis*, s. 84. Zob. również: M. Parchem, *Testament Mojżesza: wprowadzenie oraz przekład z objaśnieniami*, CT 76/2 (2006) s. 79-103, zwł. 97-98 i s. 97, przyp. 125.

⁶⁵ B. Iwaszkiewicz, *Problematyka symboliki motywu orła w sztuce wczesnochrześcijańskiej*, RTK 21/4 (1974) s. 207-208.

⁶⁶ Na temat silnego powiązania symboliki chrztu i zmartwychwstania, a także odzwierciedlenia tego związku w sztuce wczesnochrześcijańskiej, zob. Iwaszkiewicz-Wronikowska, *Problematyka symboliki motywu orła*, s. 208-209.

⁶⁷ Więcej na temat tego typu traktatów, zob. S. Kobielus, *Fizjologi i aviarium. Średniowieczne traktaty o symbolice zwierząt*, Kraków 2005, s. 11; S. Kobielus, *Bestiarium chrześcijańskie*, Warszawa 2002, s. 234; K. Jażdżewska, *Fizjolog*, Warszawa 2003, s. 9-10.

sprawiedliwości, którym jest Jezus Chrystus, spalić swoją starą szatę i zamglone oczy serca⁶⁸.

Ojcowie Kościoła i inni pisarze wczesnochrześcijańscy widzieli w tej opowieści symbolikę baptyzmalną. Święty Ambroży w traktacie *O pokucie* pisze (*nota bene* myśląc orła z feniksem): „Jak orzeł po swojej śmierci odradza się ze szczątków swoich, tak i my, umarli w grzechu, przez sakrament chrztu zostajemy dla Boga odrodzeni i przemienieni”⁶⁹. Z kolei w piśmie *O dobrach przynoszonych przez śmierć* biskup Mediolanu zaleca porzucenie wszelkich ziemskich przywiązań, słowami: „[...] «Odnowi się jak u orła młodość twoja». Powiedziano to o duszy w tym znaczeniu, że nasza dusza jak orzeł winna dążyć na wyżyny, latać nad obłokami, jaśnieć w odnowionych szatach, kierować swój lot ku niebu, gdzie w sidła nie może się dostać”⁷⁰.

Podobnie Maksym z Turynu, cytując w swojej homilii wielkanocnej (55) Ps 102, wyjaśnia, że orzeł odnawia swą młodość poprzez wymianę starych piór⁷¹. Autor zachęca, abyśmy „zwlekli z siebie dawnego człowieka z jego uczynkami, a przyoblekli nowego [...]” (Kol 3,9-10). Do orła, który zrzucił stare pióra, Maksym porównuje neofitę przyoblekającego nową szatę świętości. Jednak w drugiej części wielkanocnego kazania biskup z Turynu zwraca uwagę, że psalmista nie mówi o „orłach” w liczbie mnogiej, lecz o jednym orle – „Powiedziałbym, że tym jednym i jedynym orłem jest Jezus Chrystus, który *odnowił swą młodość*, gdy powstał z martwych”⁷². W kazaniu 56, na Pięćdziesiątnicę, Maksym z Turynu wzmacnia jeszcze to porównanie, dodając analogię między wzbijającym się wysoko orłem a wniebowstąpieniem Jezusa⁷³.

Święty Augustyn w swoim komentarzu do Ps 102 nawiązuje do informacji, którą podają Arystoteles⁷⁴ i Pliniusz⁷⁵. Otóż wedle tych autorów orzeł na starość zdycha z głodu, ponieważ górna, zakrzywiona część

⁶⁸ Zob. Jażdżewska, *Fizjolog*, s. 28.

⁶⁹ Ambrosius, *De Poenitentia* II 2, 8, tł. W. Szołdrski, Św. Ambroży, *Wybór pism: O pokucie, O ucieczce od świata, O dobrach przynoszonych przez śmierć*, PSP 7, Warszawa 1971, s. 58.

⁷⁰ Ambrosius, *De bono mortis* V 16, tł. W. Szołdrski, Św. Ambroży, *Wybór pism: O pokucie, O ucieczce od świata, O dobrach przynoszonych przez śmierć*, PSP 7, Warszawa 1971, s. 141.

⁷¹ Maximus Tauriniensis, *Sermo* 55, 2, ed. A. Mutzenbecher, CCL 23, Turnhout 1962, tł. J. Januszewski, Św. Maksym z Turynu, *Homilie na rok liturgiczny*, Kraków 2019, s. 172.

⁷² Maximus Tauriniensis, *Sermo* 55, 2, Januszewski, s. 173.

⁷³ Maximus Tauriniensis, *Sermo* 56, 2, Januszewski, s. 175.

⁷⁴ Aristoteles, *Historia animalium* IX 32.

⁷⁵ Plinius, *Naturalis historia* X 3, 15.

dzioba, rosnąc nadmiernie, uniemożliwia otwarcie go, a co za tym idzie, zdobywanie i spożywanie przez orła pokarmu⁷⁶. Ratunkiem dla ptaka jest pozbycie się przerośniętej części dzioba, co czyni, uderzając nim o skałę. „«Skałą zaś był Chrystus»⁷⁷” objaśnia św. Augustyn. „W Chrystusie odnowi się niczym u orła młodość nasza”⁷⁸. Hipponczyk widzi w słowach psalmu zapowiedź zmartwychwstania: „[...] nie bez powodu powiedział Duch Święty: «Odnowi się jak u orła młodość twoja». Oznaczył nam przez to zmartwychwstanie, które się kiedyś dokona”⁷⁹.

Przywołane powyżej cytaty z Biblii i wypowiedzi Ojców Kościoła pozwalają stwierdzić, że dla chrześcijan orzeł był symbolem związanym głównie z ideą odradzania się z grzechu i ze śmierci. Oznaczał duszę ludzką dążącą do nieba i wskazywał swoim zachowaniem drogę do zbawienia, która wiedzie przez chrzest i pokutę. Symbolizował też samego Chrystusa i Jego zwycięstwo nad śmiercią, a w związku z tym obietnicę zmartwychwstania i życia wiecznego dla tych, którzy w Niego wierzą.

Takie idee w związku z motywem orła odzwierciedla też sztuka wczesnochrześcijańska. Choć nigdzie nie są tak popularne, jak w Egipcie i Nubii (zob. wyżej analogie dla przedstawienia orła na tkaninie z kolekcji Czartoryskiego), to również w innych regionach wczesnochrześcijańskiego świata wyobrażenia orła (choć w różnych ujęciach, czasami bardzo odmiennych niż na interesującym nas zabytku) występują zarówno w kontekście sepulkralnym⁸⁰, jak i w dekoracji kościołów⁸¹, a także na wyrobach rzemiosła artystycznego⁸². W zależności od ujęcia, kontekstu i dodatkowych atrybutów podkreślone zdają się być różne aspekty symboliki orła, który obok znaczenia soteriologicznego może mieć równocześnie znaczenie baptyzmalne lub eucharystyczne⁸³.

⁷⁶ Augustinus, *Enarratio in Psalmum* 102, 9, ed. E. Dekkers – I. Fraipont, t. 3, CCL 40, Turnhout 1956, tł. J. Sulowski, Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów, Ps 78-102*, PSP 40, Warszawa 1986, s. 383.

⁷⁷ Por. 1Kor 10,4.

⁷⁸ Augustinus, *Enarratio in Psalmum* 102, 9, PSP 40, s. 384.

⁷⁹ Augustinus, *Enarratio in Psalmum* 102, 9, PSP 40, s. 383.

⁸⁰ Np. jeden z tzw. „sarkofagów Anastasis”, na którym centralny motyw krzyża ukoronowany jest wieńcem z wpisanym w niego monogramem *chi-rho*, a wieńiec ten trzyma w dziobie orzeł (Museo Pio Cristiano na Watykanie, nr inw. 31525).

⁸¹ Np. mozaika w kościele Ghiné w Libanie. Zob. Lucchesi-Palli, *Eagle*, s. 449, fig. 1.

⁸² Np. tzw. kielich z Antiochii. Zob. Iwaszkiewicz, *Problematyka*, s. 210-211.

⁸³ Zob. Iwaszkiewicz, *Problematyka*, s. 210-211.

5. Znaczenie dodatkowych atrybutów – *crux ansata* i naszyjnik

Wydaje się, że wszystkie te znaczenia można odnaleźć również na tkaninach, gdzie bywają one podkreślone dodatkowymi atrybutami, np. winnym gronem, które może akcentować znaczenie eucharystyczne. W przypadku tkanin, na których orzeł trzyma w dziobie krzyż, najbardziej wyeksponowana wydaje się obietnica życia wiecznego, które możliwe jest dzięki zwycięstwu Chrystusa nad śmiercią. Wymowna jest w tym kontekście forma trzymanego przez ptaka krzyża. Bardzo często, w tym również na tkaninie ze zbiorów Czartoryskiego, jest to tzw. *crux ansata*, która składa się z trzech ramion (na kształt litery T) zwieńczonych okręgiem. Forma ta wywodzi się ze starożytnego egipskiego znaku *ankh*, który oznaczał „życie” i był jednym z najpopularniejszych amuletów, jakie wkładano zmarłemu do grobu. Zachodzi jednak pewna różnica w wyglądzie hieroglify, który zwieńczony jest swego rodzaju „pętelką” o migdałowatym kształcie, a formą *crux ansata*, która jest – jak ujął to Jean Doresse – „en signe de triomphe, surmontée d’une grande couronne circulaire”⁸⁴. Istotnie na wielu zabytkach okrąg zamykający krzyż często przybiera postać wieńca z liści lauowych, a czasami w wieniec ten wpisany jest jeszcze jeden krzyż lub monogram *chi-ro* (całość przypomina centralny motyw z tzw. sarkofagów *Anastasis*). Trudno o bardziej dobitny symbol triumfu życia nad śmiercią, a równocześnie jednoznaczne odniesienie tego zwycięstwa do Chrystusa.

Ostatnim detalem, na który warto zwrócić uwagę, jest naszyjnik orła. Na większości tkanin, jak również steli nagrobnych i innych reliefów, przywołanych wcześniej jako analogie dla zabytku z kolekcji Czartoryskiego orzeł ma na szyi bullę⁸⁵ – wisior w formie medalionu. Był to bardzo popularny w świecie rzymskim amulet mający chronić przed złem⁸⁶. Na

⁸⁴ J. Doresse, *Des Hiéroglyphes à la Croix. Ce que le Passé Pharaonique a légué au Christianisme*, Leiden 1960, s. 26. Na temat związków i różnic pomiędzy *crux ansata* i *ankh*, zob. też: A. Muc, *Crux ansata. Remarks on the meaning of the symbol and its use in Coptic funerary stelaes*, „Studies in ancient art and civilization” 12 (2008) s. 97-103.

⁸⁵ E. Lucchesi-Palli, *Bulla und Kreuzhanger in der koptischen Kunst*, w: *Theologia Crucis-Signum Crucis*, red. C. Andresen – G. Klein, Tübingen 1979, s. 351-358.

⁸⁶ L. Cleland – G. Davies – L. Llewellyn-Jones, *Greek and Roman Dress from A to Z*, Cambridge 2009, s. 26; M. Cassis, *Bulla*, w: *The Eerdmans Encyclopedia of Early Christian Art and Archaeology*, t. 1, red. P. Corby Finney, Michigan 2017, s. 228-229; H. Gerstinger, *Bulla*, RACH 2, 800. Wedle legendy pierwsza bulla była prezentem, jaki piąty król Rzymu, Tarkwiniusz Priskus, podarował swojemu synowi w nagrodę za zabicie wroga w bitwie, w związku z czym wisior ten mógł mieć również znaczenie związane

niektórych zabytkach, np. na wspomnianych wcześniej tkaninach z Lyonu i z Riggisbergu bulla została zastąpiona wisiorem w kształcie krzyża. Ciekawym przykładem połączenia tradycyjnego amuletu z krzyżem jest malowidło w jednej z tzw. „kaplic” w Bawit⁸⁷, na którym orzeł (nota bene z *crux ansata* w dziobie) ma na szyi szeroką obręcz z zawieszoną na nią lunulą (wisiorem w kształcie księżyca zwróconego „rogami” w dół, któremu podobnie jak bulli przypisywano silne działanie apotropaiczne)⁸⁸, przy czym do lunuli dodatkowo przymocowany jest krzyż. Z kolei na tkaninie z kolekcji Czartoryskiego orzeł ma na szyi kolbę o sierpowatym kształcie dekorowaną trzema owalami. Za analogię dla takiej formy naszyjnika można uznać malowidło w innej „kaplicy” w Bawit – przedstawiony tam orzeł (również trzymający w dziobie *crux ansata*) ma naszyjnik w sierpowatym kształcie, z którego zwisają trzy bulle interpretowane jako nawiązanie do Trójcy Świętej⁸⁹. Wydaje się, że na tkaninie z kolekcji Czartoryskiego mamy do czynienia z uproszczeniem tej formy. Atrybuty orła są więc z jednej strony zakorzenione w dawnych, „pogańskich” tradycjach, z drugiej zdają się przekazywać treści chrystologiczne, a być może nawet trynitarnie.

Również okalająca medalion wić winorośli należy do motywów zaadaptowanych przez sztukę wczesnochrześcijańską z grecko-rzymskiej tradycji, w której kojarzona była przede wszystkim z Dionizosem i chętnie wykorzystywana w sztuce funeralnej jako symbol odrodzenia⁹⁰. W sztu-

z triumfem. Zob. K. Pinckernelle, *The Iconography of Ancient Greek and Roman Jewellery*, University of Glasgow 2007, s. 44-45 (rozprawa doktorska dostępna w wersji elektronicznej na oficjalnej stronie Uniwersytetu w Glasgow: <http://theses.gla.ac.uk/318/> [dostęp 27.01.2022]).

⁸⁷ „Kaplica” XXXII – J. Clédat, *Le monastère et la nécropole de Baouît*, Mémoires de l’Institut Français d’Archéologie Orientale du Caire 39, Paris 1916, pl. IX.

⁸⁸ Cleland – Davies – Llewellyn-Jones, *Greek and Roman Dress*, s. 118. Lunula była amuletem typowym dla dziewcząt i kobiet. Zob. C. Ward, *Ornamenta Muliebria: Jewellery and Identity in the Roman Period*, w: *Dress in Mediterranean Antiquity: Greeks, Romans, Jews, Christians*, red. A.J. Batten – K. Olson, London – New York 2021, s. 98-99; K. Olson, *The Appearance of the Young Roman Girl*, w: *Roman Dress and the Fabrics of Roman Culture*, red. J. Edmondson – A. Keith, Toronto – Buffalo – London 2008, s. 143-144. O lunuli na koptyjskich reliefach i malowidłach, zob. Lucchesi – Palli, *Bulla*, s. 355.

⁸⁹ „Kaplica” XXVII. Warto dodać, że nad ptakiem znajdują się trzykrotnie powtórzone litery alfa i omega, co zdaje się wzmacniać aluzje trynitarnie. Zob. J. Clédat, *Le monastère et la nécropole de Baouît*, Mémoires de l’Institut Français d’Archéologie Orientale du Caire 12, Paris 1904, pl. XCIII; Badawy, *Coptic Art and Archaeology*, s. 265.

⁹⁰ Zob. F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris 1942, s. 431.

ce wczesnochrześcijańskiej zyskała znaczenie chrystologiczne (głównie w odniesieniu do słów Jezusa „Ja jestem prawdziwym krzewem winnym” –J 15,1), akcentując głównie treści soteriologiczne⁹¹.

6. Funkcja dekoracji tkanin w późnym antyku

Pozostaje jeszcze pytanie o znaczenie motywu orła w kontekście funkcji ozdobionego nim przedmiotu. Nie da się z całkowitą pewnością stwierdzić, czy fragment z kolekcji Czartoryskiego dekorował np. tunikę noszoną za życia i pochowaną razem z właścicielem czy też może poduszkę lub całun wykonane specjalnie dla celów pogrzebowych. Można jednak spróbować odpowiedzieć na pytanie o ogólne znaczenie dekoracji ubioru i tkanin użytkowych w późnym antyku. Miały one oczywiście funkcje praktyczne i estetyczne, a także informowały o statusie materialnym i społecznym właściciela, na tym jednak nie kończyły się ich zadania. Wiele motywów dekoracyjnych – zarówno geometrycznych, jak i roślinnych, zwierzęcych i figuralnych, w tym również przedstawienia biblijne – traktowano na sposób magiczny, przypisując im moc odstraszenia złego lub przyciągania pomyślności⁹². Najbardziej wymowne są przykłady tkanin, na których motywom dekoracyjnym, takim jak np. węzeł lub jeździec, towarzyszą zaklęcia⁹³.

O powszechności tego rodzaju zabobonów również wśród chrześcijan wymownie świadczą pouczenia Ojców Kościoła. Jan Chryzostom piętnuje na przykład zwyczaj „chronienia” dzieci rozmaitymi amuletami, w tym czerwoną nitką:

A cóż powiedzieć o amuletach i dzwoneczkach przywiązanych do ręki, o nitkach czerwonych i wszystkich innych bezsensownych rzeczach; gdy tym-

⁹¹ Stąd też bardzo często występuje w zabytkach funeralnych. Zob. T. Michaeli, *Visual representations of the Afterlife: Six Roman and early Byzantine Painted tombs in Israel*, Leiden 2009.

⁹² Zob. H. Maguire, *Garments Pleasing to God: The Significance of Domestic Textile. Designs in the Early Byzantine Period*, „Dumbarton Oaks Papers” 44 (1990) s. 215-224; F. Pennick Morgan, *Dress and Personal Appearance in Late Antiquity. The Clothing of the Middle and Lower Classes*, Leiden 2018, s. 29-64.

⁹³ Maguire, *Garments*, s. 216-217; J.L. Ball, *Charms: Protective and Auspicious Motifs*, w: *Designing Identity: The Power of Textiles in Late Antiquity*, red. Th.K. Thomas, New York 2016, s. 55-63.

czasem niczego innego nie powinno się ofiarować dziecku jak tylko krzyż, który chroni? A tymczasem pomija się krzyż, który nawrócił cały świat, który szatanowi zadał śmiertelną ranę i całą jego potęgę zniweczył, a w jego miejsce daje się dziecku nitkę, wstążeczkę albo jakiś inny wisiołek [...]. Nie jest dziwne, jeśli ma to miejsce wśród pogan, natomiast wielce należy ubolewać, jeśli tak haniebny zwyczaj występuje u czcicieli krzyża [...]⁹⁴.

Zachowały się późnoantyczne tkaniny z wplecioną, zazwyczaj na wysokości piersi, czerwoną nitką, która wydaje się nie mieć żadnych funkcji praktycznych ani dekoracyjnych. Najciekawsza z nich to tunika, która zdaje się niemalże odpowiadać na wezwanie Jana Chryzostoma, z tym że nie tyle zastąpiono tutaj czerwoną nitkę krzyżem, co na wszelki wypadek „wzmocniono jej działanie” przez dodanie krzyża (lub odwrotnie – krzyż „wzmocniono” czerwoną nitką)⁹⁵. Powszechnym zjawiskiem było traktowanie w magiczny sposób symboli chrześcijańskich i postaci świętych, które również chętnie przedstawiano na noszonych na co dzień ubraniach⁹⁶.

Z pewnością nie jest to sprawa jednoznaczna i nie można za każdym razem zakładać magicznych intencji w umieszczaniu chrześcijańskich symboli na tkaninach, ale w świetle przytoczonych argumentów, nie da się ich też całkowicie wykluczyć. Biorąc pod uwagę silne zakorzenienie w tradycji starożytnej motywu orła (a w Egipcie sokoła) jako psychopompa, formę utrzymanego przez ptaka krzyża wywodzącego się z popularnego amuletu *ankh*, jak również występującą na wielu przykładach bullę na szyi orła, można zastanawiać się, czy również w przypadku omawianej grupy tkanin nie mamy do czynienia z wiarą w apotropaiczną moc amuletów. Z drugiej strony, można też dekorację tych tkanin uznać za przykład chrystianizacji starożytnych symboli, wykorzystania starych, od dawna obecnych w kulturze wizualnej motywów do nowych celów –

⁹⁴ Johannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Corinthios hom.* 12 7, tł. A. Paciorek, *Świętego Jana Chryzostoma arcybiskupa Konstantynopola homilie do Pierwszego Listu św. Pawła Apostoła do Koryntian*, Częstochowa 2021, s. 218-219. W cytacie zamieniłam użyte przez tłumacza słowo „purpurowy” określające kolor nitki na słowo „czerwony” – w greckim oryginale bowiem użyto słowa „κόκκινοϛ”, które oznaczało czerwień uzyskiwaną z niektórych gatunków czerwca (przede wszystkim *Coccus ilicis*).

⁹⁵ T. Rooijackers, *Tracing the red thread, w: Excavating, Analysing, Reconstructing: Textiles of the 1st millennium AD from Egypt and neighbouring countries*, red. A. De Moor – C. Fluck – P. Linscheid, Tiel 2017, s. 250-251, fig. 6a-b.

⁹⁶ Maguire, *Garments*, s. 218-221.

przekazania treści ewangelicznych. Czy użytkownicy tkaniny z kolekcji Czartoryskiego i innych tkanin z motywem orła traktowali je na zasadzie magicznej, czy też był to dla nich wyraz żywej wiary w Chrystusa i zbawienie możliwe dzięki jego śmierci i zmartwychwstaniu – nigdy się nie dowiemy. Być może zresztą na tym właśnie polega atrakcyjność późnoantycznej sztuki Egiptu, że – jak ujęła to Ann M. Nicgorski – „disparate cultural forms and iconography are blended and transformed into a richly varied, yet coherent style by assembling motifs and symbols which, like the ancient face of Jupiter/Serapis/Christ, can be read in diverse ways, and with varying intensities of meaning, by different viewers”⁹⁷. Z pewnością orzeł był jednym z takich motywów czytelnych dla wszystkich – Egipcjan, Greków, Rzymian, pogan i chrześcijan. Niektórzy mogli, patrząc na niego, mieć skojarzenia z Horusem unoszącym duszę lub Zeusem porywającym Ganimedesa, a inni widzieć w nim biblijną obietnicę – „Odnawia się młodość twoja jak orła”.

“Thy youth is renewed like the eagle’s” (Ps 103,5). The Motif of an Eagle with a Cross in its Beak on Late Antique Textile from Egypt in the Collection of Władysław Czartoryski

(summary)

The paper presents a formal analysis as well as an iconographic and iconological interpretation of the representation of an eagle on a little-known Late Antique textile from Egypt stored at the National Museum in Krakow. In the introduction, I outline the context of its origin, then move on to a formal analysis of the image decorating it and to indicate parallels both among textiles and other types of late antiquities from Egypt and Nubia. In order to understand the meaning of the eagle in the art of this era in general, and on textiles in particular, I first discuss, based on written and iconographic sources, the symbolism of this bird in the ancient and Early Christian world, and then the importance of decorations on clothing and household textiles in the late antiquity. The motif of the eagle and accompanying it attributes turns out to be a multidimensional symbol that can be read in various keys, illustrating the multiculturalism of the Late Antique world.

Keywords: Late Antique textiles from Egypt; Władysław Czartoryski collection; eagle in ancient and Early Christian art; Late Antique material culture

⁹⁷ A.M. Nicgorski, *The Fate of Serapis: A Paradigm for Transformations in the Culture and Art of Late Roman Egypt*, w: *Roman in the Provinces: Art on the Periphery of Empire*, red. L. Brody – G. Hoffman, Boston College 2014, s. 157.

**„Odnawia się młodość twoja jak orła” (Ps 103,5). Motyw orła
z krzyżem w dziobie na późnoantycznej tkaninie z Egiptu w kolekcji
Władysława Czartoryskiego**

(streszczenie)

W artykule przeprowadzona została analiza formalna, interpretacja ikonograficzna i ikonologiczna przedstawienia orła na mało znanej późnoantycznej tkaninie z Egiptu w Muzeum Narodowym w Krakowie. We wprowadzeniu zarysowuję kontekst jej pochodzenia, następnie przechodzę do analizy formalnej dekorującego ją wyobrażenia i do wskazania analogii zarówno wśród innych zachowanych tkanin, jak i innego rodzaju zabytków późnoantycznych z terenów Egiptu i Nubii. Aby zrozumieć znaczenie motywu orła w sztuce tej epoki w ogóle, a w szczególności na tkaninach, najpierw omawiam w oparciu o źródła pisane i ikonograficzne symbolikę tego ptaka w świecie starożytnym i wczesnochrześcijańskim, a następnie znaczenie dekoracji na ubiorach i tkaninach domowego użytku w epoce późnego antyku. Motyw orła i towarzyszących mu atrybutów okazuje się wielowymiarowym i możliwym do odczytania w różnych kluczach symbolem ilustrującym wielokulturowość późnoantycznego świata.

Słowa kluczowe: późnoantyczne tkaniny z Egiptu; kolekcja Władysława Czartoryskiego; motyw orła w sztuce starożytnej i wczesnochrześcijańskiej; późnoantyczna kultura materialna

Bibliografia

Źródła

- Ambrosius, *De Poenitentia*, PL 16, tł. W. Szołdrski, Św. Ambroży, *O pokucie*, w: Św. Ambroży, *Wybór pism: O pokucie, O ucieczce od świata, O dobrach przynoszonych przez śmierć*, PSP 7, Warszawa 1971, s. 19-88.
- Ambrosius, *De bono mortis*, PSP 7, tł. W. Szołdrski, Św. Ambroży, *O dobrach przynoszonych przez śmierć*, w: Św. Ambroży, *Wybór pism: O pokucie, O ucieczce od świata, O dobrach przynoszonych przez śmierć*, PSP 7, Warszawa 1971, s. 129-170.
- Aristoteles, *Historia animalium*, tł. P. Siwek, Arystoteles, *Zoologia*, Warszawa 1982.
- Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, tł. J. Sulowski, Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów, Ps 78-102*, PSP 40, Warszawa 1986.
- Claudius Aelianus, *De natura animalium*, tł. A.M. Komornicka, Klaudiusz Eljan, *O właściwościach zwierząt*, Warszawa 2005.
- Johannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Corinthios homiliae*, tł. A. Paciorek, *Świętego Jana Chryzostoma arcybiskupa Konstantynopola homilie do Pierwszego Listu św. Pawła Apostoła do Koryntian*, Częstochowa 2021.
- Maximus Tauriniensis, *Sermones*, tł. J. Januszewski, Św. Maksym z Turynu, *Homilie na rok liturgiczny*, Kraków 2019.

- Plinius Secundus, *Naturalis historia*, tł. I. Mikołajczyk, Gajusz Pliniusz Sekundus, *Historia naturalna*, t. 2: *Antropologia i Zoologia. Księgi VII–XI*, Toruń 2019.
- Physiologus*, tł. K. Jażdżewska, *Fizjolog*, Warszawa 2003.

Opracowania

- Badawy A., *Coptic art and archaeology: the art of the Christian Egyptians from the late antique to the Middle Ages*, Cambridge – London 1978.
- Bagnall R.S., *Egypt in Late Antiquity*, Princeton 1995.
- Ball J.L., *Charms: Protective and Auspicious Motifs*, w: *Designing Identity: The Power of Textiles in Late Antiquity*, red. Th. K. Thomas, New York 2016, s. 55-63.
- Bourget P. du, *Sztuka Koptów*, tł. J. Lipińska, Warszawa 1971.
- Cantone V., *Renovabitur sicut aquilae juvenus tua. L'iconografia dell'aquila nella cultura monastica altomedievale*, w: *Le arti a confronto con il sacro. Metodi di ricerca e nuove prospettive di indagine interdisciplinare, Atti delle giornate di studio, Padova, 31 maggio - 1 giugno 2007*, red. V. Cantone – S. Fumian, Padova 2009, s. 11-18.
- Cassis M., *Bulla*, w: *The Eerdmans Encyclopedia of Early Christian Art and Archaeology*, t. 1, red. P. Corby Finney, Michigan 2017, s. 228-229.
- Clédat J., *Le monastère et la nécropole de Baouît*, Mémoires de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire 12, Paris 1904.
- Clédat J., *Le monastère et la nécropole de Baouît*, Mémoires de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire 39, Paris 1916.
- Crum W.E., *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire*, Osna-brück 1975.
- Cumont F., *L'aigle funéraire d'Hiéropolis et l'apothéose des empereurs*, w: F. Cumont, *Études syriennes*, Paris 1917, s. 35-118.
- Doresse J., *Des Hiéroglyphes à la Croix. Ce que le Passé Pharaonique a légué au Christianisme*, Leiden 1960.
- Dunand F. – Lichtenberg R., *Mummies and Death in Egypt*, London 2007.
- Frankfurter D., *Christianizing Egypt: Syncretism and Local Worlds in Late Antiquity*, Princeton 2017.
- Gąsiorowski S.J., *Późnohellenistyczne i wczesnochrześcijańskie tkaniny egipskie w zbiorach polskich*, „Prace Komisji. Historii Sztuki PAU” 6 (1928) s. 211-291.
- Gerstinger H., *Bulla*, w: *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. 2, red. F. Dölger – Th. Klauser – E. Dassmann, Stuttgart 1954, k. 800.
- Głowa A., „*French connection*”. *The contacts of Władysław Czartoryski in Egypt and his acquisition of late antique textiles – the background for the history of the collection*, w: *Egypt as a textile hub. Textile interrelationships in the 1st millennium AD*, red. A. de Moor – C. Fluck – P. Linschied, Tiel 2019, s. 193-201.
- Goźdźalik D., *Po-puławska kolekcja sztuki starożytnej księcia Władysława Czartoryskiego*, w: „*Otwieram świątynię pamięci*”. *Zbiory Czartoryskich a narodziny idei muzeum w Polsce*, red. J. Wałek, Kraków 2015, s. 150-156.

- Hristensen T.M., *Dressed in Myth: Mythology, Eschatology, and Performance on Late Antique Egyptian Textiles*, w: *Antike Mythologie in christlichen Kontexten der Spätantike*, red. H. Leppin, Berlin 2015, s. 263-296.
- Innemée K., *Funerary Aspects in the paintings from the Apollo Monastery at Bawit*, w: *Christianity and Monasticism in Middle Egypt*, red. G. Gabra – H. Takla, Cairo 2015, s. 241-253.
- Iwaszkiewicz B., *La frise de l'abside de la première Cathédrale de Faras*, „*Orientalia Christiana Periodica*” 40 (1974) s. 377-406.
- Iwaszkiewicz B., *Problematyka symboliki orła w sztuce wczesnochrześcijańskiej*, „*Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*” 21 (1974) s. 203-212.
- Iwaszkiewicz-Wronikowska B., *Jeszcze raz o fryzie z ptakami z Katedry w Faras*, „*Acta Universitatis Lodziensis. Folia Archaeologica*” 26 (2009) s. 189-195.
- Kłęczar A., *Ezechiel Tragik i jego dramat Exagōgē*, Kraków 2006.
- Kobielus S., *Bestiarium chrześcijańskie*, Warszawa 2002.
- Kobielus S., *Fizjologi i aviarium. Średniowieczne traktaty o symbolice zwierząt*, Kraków 2005.
- Kukiel M., *Czartoryski Władysław, książę (1828–1894)*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 4, Kraków 1938, s. 300.
- Lucchesi-Palli E., *Bulla und Kreuzhanger in der koptischen Kunst*, w: *Theologia Crucis-Signum Crucis*, red. C. Andresen – G. Klein, Tübingen 1979, s. 351-358.
- Lucchesi Palli E., *Eine Gruppe koptischer Stelen und die Herkunft ihrer figürlichen Motive und Ornamente*, „*Jahrbuch für Antike und Christentum*” 24 (1981) s. 114-130.
- Lucchesi-Palli E., *Observations sur l'iconographie de l'aigle funéraire*, w: *Études nubiennes. Colloque de Chantilly, 2-6 juillet 1975*, Cairo 1975, s. 175-191.
- Lucchesi-Palli E., *Symbols in Coptic Art. Eagle*, w: *Clairmont Coptic Encyclopedia*, t. 7, New York 1991, s. 2167-2170.
- Maguire H., *Art and holy powers in the early Christian house*, Chicago 1989.
- Maguire H., *Garments Pleasing to God: The Significance of Domestic Textile. Designs in the Early Byzantine Period*, „*Dumbarton Oaks Papers*” 44 (1990) s. 215-224.
- Muc A., *Crux ansata. Remarks on the meaning of the symbol and its use in Coptic funerary stelae*, „*Studies in ancient art and civilization*” 12 (2008) s. 97-103.
- Nicgorski A.M., *The Fate of Serapis: A Paradigm for Transformations in the Culture and Art of Late Roman Egypt*, w: *Roman in the Provinces: Art on the Periphery of Empire*, red. L. Brody – G. Hoffman, Boston College 2014, s. 153-166.
- O'Connell E.R., *The discovery of Christian Egypt: From manuscript hunters toward an archaeology of Late Antiquity*, w: *Coptic Civilization*, red. G. Gabra, Cairo 2014, s. 143-156.
- Osharina O., *Textile with an Eagle*, w: *The Road to Byzantium. Luxury Arts of Antiquity*, red. M. Sutcliffe – F. Althaus, London 2006, nr kat. 70. s. 155.
- Pennick Morgan F., *Dress and Personal Appearance in Late Antiquity. The Clothing of the Middle and Lower Classes*, Leiden 2018.

- Rooijackers T., *Tracing the red thread, w: Excavating, Analysing, Reconstructing: Textiles of the 1st millennium AD from Egypt and neighbouring countries*, red. A. De Moor – C. Fluck – P. Linscheid, Tielt 2017, s. 243-251.
- Roztworowski M., *Kraków, w: The Princess Czartoryski Musuem. A History of a Collection*, red. Z. Żygulski, Kraków 2001, s. 142-238.
- Schrenk S., *Textilien des Mittelmeerraumes aus spätantiker bis frühislamischer Zeit*, Bern 2004.
- Sztuka koptyjska (Wystawa. Muzeum Narodowe w Warszawie)*, red. W. Godlewski et al., Warszawa 1984.
- Thomas Th.K., *Egyptian Art of Late Antiquity*, w: *A Companion to Ancient Egypt*, red. A.B. Lloyd, New York 2010, s. 1032-1063.
- Voegtle S., *The Eagle as a Divine Symbol in the Ancient Mediterranean*, w: *Symbols and Models in the Mediterranean: Perceiving through Cultures*, red. A. Barnes – M. Salerno, Cambridge 2017, s. 107-123.
- Wittkower R., *Eagle and Serpent. A Study in the Migration of Symbols*, „Journal of the Warburg Institute” 2/4 (1939) s. 293-325.



Il. 1: tkanina ze zbiorów Władysława Czartoryskiego, obecnie w Muzeum Narodowym w Krakowie, nr inw. MNK XI/480, © Muzeum Narodowe w Krakowie

Zofia A. Brzozowska, Mirosław J. Leszka¹

The *Qur'ān* in Medieval Slavic Writings. Fragmentary Translations and Transmission Traces²

1. Introduction

Most likely, there has never been a complete translation of the *Qur'ān* into the Church Slavic language. Not a single medieval manuscript from the area of *Slavia Orthodoxa*, containing at least a fragment of this work has survived to this day. Moreover, source material from the era in question

¹ Dr hab. Zofia A. Brzozowska, assistant professor at the Department of Slavic Philology, Faculty of Philology, University of Lodz; email: zofia.brzozowska@uni.lodz.pl; ORCID: 0000-0001-5951-3781. Prof. dr hab. Mirosław J. Leszka, full professor at the Department of Byzantine History, Faculty of Philosophy and History, University of Lodz; email: miroslaw.leszka@uni.lodz.pl; ORCID: 0000-0003-2643-4520.

² This article has been written under the research project financed by the National Science Centre (Poland). Decision number: DEC-2016/23/B/HS3/01891 (*Muhammad and the Origin of Islam – Stereotypes, Knowledge and Notions in the Byzantine-Russian Culture*) and the research project financed by the National Science Centre, decision number: DEC-2017/26/M/HS2/00335 (*Orthodox Slavic Polemical Writings in the Middle Ages*). The Polish version of the preliminary remarks: Z.A. Brzozowska, *Koran w piśmiennictwie cerkiewnosłowiańskim? Fragmenty tłumaczeń i ślady recepcji (uwagi wstępne)*, in: *Contributions to the 22nd Annual Scientific Conference of the Association of Slavists (Polyslav)*, ed. E. Gutiérrez Rubio – D. Kruk – I. Pálosi, T. Speed – Z. Týrová – D. Vashchenko – A. Wysocka, Wiesbaden 2020, p. 46-56. The paragraph about Byzantine translation of the *Qur'ān* and its reminiscences in Church Slavic literature has been already published, expanded by additional source material, as a separate article: Z.A. Brzozowska, *A Translation of a Translation: the Byzantine Greek Version of the Quran in Church Slavic Writings (a Ritual of Renunciation of Islam and the Panoplia dogmatica by Euthymios Zigabenos)*, in: *New Trends in Slavic Studies 2*, ed. S.J. Suárez Cuadros – E.J. Vercher García – B. Barros García – P. Marynenko – E.F. Quero Gervilla, Moskva 2021, p. 874-879.

provides no information that would justify a conclusion that the translation of the Muslim holy book into the language of liturgy and literature of Orthodox Slavs has ever been done. It can be assumed that translations of the full text of the *Qur'ān* into Slavic languages began to appear only in the early modern era. Most probably the oldest of them was the Western Belarusian translation, made directly from the Arabic original, in the fifteenth–seventeenth centuries, in the community of the Tatars (Lipkas), who stayed in the service of the Polish-Lithuanian Commonwealth. The holy book of Islam was translated into Russian for the first time in 1716 at the request of Tsar Peter I. This translation was based on an earlier French translation³. In the first decades of the nineteenth century, in the Philomath *milieu*, a translation of the *Qur'ān* into Polish was also made, which was later used by Jan Murza Buczacki in his own work on the Polish version of the discussed text in 1858⁴.

The fact that there was no comprehensive translation of the *Qur'ān* into Church Slavic does not mean, however, that the work was completely unknown in the area of *Slavia Orthodoxa*. According to research by experts in the field⁵, medieval authors usually learned about the content of the holy book of Islam while reading the works of earlier Christian writers (apologists), often intertwining more or less faithful quotations from the text in question into their narration. Thus, this research was inspired by the *Corpus Coranicum Christianum* project, carried out by a team led by Manolis M. Ulbricht (Freie Universität Berlin), which involves the collection, systematization and digitalization of all the fragments of the *Qur'ān* quoted by medieval Christian authors and thus translated into the literary languages: Syriac (*Corpus Coranicum Syriacum*, CCS), Byzantine Greek (*Corpus Coranicum Byzantium*, CCB) and Latin (*Corpus Coranicum Latinum*, CCL)⁶.

³ P.A. Grjaznevich, *Koran v Rossii (izuchenie, perevody i izdanija)*, in: *Islam. Religija, obshchestvo, gosudarstvo*, ed. P.A. Grjaznevich – S.M. Prozorov, Moskva 1984, p. 76-77.

⁴ Cf. M.M. Dziekan, *Pisarze muzulmańscy. VII–XX w.*, Warszawa 2003, p. 28-29.

⁵ Cf. E. Trapp E., *Gab es eine byzantinische Koranübersetzung?*, “Diptycha” 2 (1980/1981) p. 7-17; A. Argyriou, *Perception de l’Islam et traductions du Coran dans le monde Byzantin Grec*, “Byzantion” 75 (2005) p. 25-69; K. Förstel, *Schriften zum Islam von Arethas und Euthymios Zigabenos und Fragmente der griechischen Koranübersetzung*, Wiesbaden 2009; Ch. Høgel, *An early anonymous Greek translation of the Qur'ān. The fragments from Niketas Byzantios' Refutatio and the anonymous Abjuratio*, “Collectanea Christiana Orientalia” 7 (2010) p. 65-119.

⁶ M. Ulbricht, *The Byzantine Translation of the Qur'ān from the 8th/9th century CE and Its Role in the Polemic of Nicetas of Byzantium*, “Comparative Oriental Manuscript Studies Newsletter” 8 (2014) p. 5-6.

The above mentioned project does not take into account the Church Slavic literature. This article is therefore an attempt to fill this gap. The aim of my research is to try to answer the question whether there were any quotations from the *Qur'ān* in the *Slavia Orthodoxa* texts and which fragments of the holy book of Islam were translated into the Church Slavic language. Both original medieval Slavic works and the so-called 'translation literature' will be analyzed here. The latter refers primarily to translations from Greek and Latin. In the Slavic tradition, Syriac texts were known mainly through the Byzantine language, and translations from Arabic were extremely rare.

2. Byzantine translation of the *Qur'ān* and its reminiscences in Church Slavic literature

The holy book of Islam was translated into Byzantine Greek most probably in the middle of the ninth century in Constantinople, in the circle of Patriarch Photius (ca. 820-891). The literature on the subject usually assumes that the translator could not have been a native speaker of either Arabic or Greek. In his work he used a language so incorrect and so colloquial, that he offended some of his later readers, including the refined Euthymius Zigabenus (twelfth century). It can also be assumed that the author of the translation did not profess Islam and did not have access to Muslim exegetical texts. Most probably he was a Jacobite Syrian Christian⁷. Interestingly, there is also a controversial thesis that St. Constantine-Cyril (ca. 825-869) himself was responsible for the translation⁸. It is, however, undermined by the fact that the Apostle of the Slavs spoke Greek much better than the author of the discussed text.

The Byzantine translation of the *Qur'ān* is regarded by experts as faithful. However, there were more or less serious lexical errors, resulting from the misunderstanding of the original. For example, in surah 96,2 the

⁷ Cf. Trapp, *Gab es eine*, p. 11; K. Versteegh, *Greek Translations of the Qur'ān in Christian Polemics (9th century A.D.)*, "Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft" 141 (1991) p. 60-65; Høgel, *An early*, p. 66-72; Ju.V. Maksimov, *Vizantijcy i Koran* 2011, in: http://halkidon2006.orthodoxy.ru/do/bogoslovie_1/962_Vizantijcy_i_Koran.htm (accessed: 15.03.2022); Ch. Simelidis, *The Byzantine Understanding of the Qur'anic Term 'al-Šamad' and the Greek Translation of the Qur'an*, "Speculum" 86 (2011) p. 888-900.

⁸ Versteegh, *Greek*, p. 66; Maksimov, *Vizantijcy*.

Arabic term *'alaq* ('a clinging mass' – according to the contemporary English translation by 'Alī Qulī Qarā'ī)⁹ was confused with the noun *'alaqa* ('leech')¹⁰. In the Greek translation of the Muslim holy book, a different segmentation of the text was used: it was divided into 113 surahs, while surah 1 (*Al-Fātiḥah/The Opening*) was considered an introduction. A similar arrangement can be found in some early Arabic copies of the *Qur'ān*¹¹.

Unfortunately, not a single manuscript with the analyzed translation has survived to our days. However, we have many quotations from it, preserved in two Byzantine works from the second half of the ninth century: the treatise of Nicetas of Byzantium and a ritual of renunciation of Islam by an anonymous author. The former, entitled *Refutation of the teachings of Muḥammad* (ca. 870), contains a comprehensive discussion of the content of the *Qur'ān*, supported by numerous, often very detailed and extensive quotations from the Greek translation of the holy book of Islam¹². Most probably, however, it was never translated into Church Slavic.

An anonymous ritual of renunciation of Islam, compiled in the second half of the ninth century, contains 13 free quotations from the *Qur'ān* (surahs: 2,25-26; 2,158; 3,49; 4,43; 5,6; 22,5; 31,29; 38,73-74; 47,15; 56,20-21; 70,4; 83,25-28; 112,1-4). It was translated twice into Church Slavic:

- in Bulgaria during the reign of Simeon I the Great (893-927), as an integral part of the *Nomocanon in Fourteen Titles* – in Rus', this text was known as early as the 1040s within the so-called Old Rus' *Kormchaia Book* – preserved in its later copies, including the fifteenth century PHБ, Солов. 1056/1165, fol. 356'-359'¹³;
- in Serbia after 1219, in the *Nomocanon of St. Sava*; widespread in Rus' since the 1270s; preserved in fragments in the Ilovitsa manuscript from 1262 (HAZU III c. 9, fol. 396b-398d), and in its entire-

⁹ *Coranus*, p. 855.

¹⁰ The consequence of this error was a misconception in Eastern Christian polemic literature that Muslims believe that God created man from a leech (J. Meyendorff, *Byzantine Views of Islam*, "Dumbarton Oaks Papers" 18 (1964) p. 122).

¹¹ Cf. Versteegh, *Greek*, p. 64; Maksimov, *Vizantijjcy*.

¹² Cf. Trapp, *Gab es eine*, p. 8; Versteegh, *Greek*, p. 54; Argyriou, *Perception*, p. 32-38, 60-64; Forstel, *Schriften*, p. 86-122; *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, v. 1: 600-900, ed. D. Thomas – B. Roggema, Leiden – Boston 2009, p. 55; Høgel, *An early*, p. 65-68; Maksimov, *Vizantijjcy*; Simelidis, *The Byzantine*, p. 891-892.

¹³ *Syntagma XIV titulorum sine scholiis secundum versionem Palaeo-Slovenicam, adjecto textu Graeco e vetustissimis codicibus manuscriptis exarato*, v. 2, ed. V.N. Beneševich – J.N. Shchapov, Serdica 1987, p. 135-147.

ty – in the Sarajevo copy from the fourteenth century: MSPC, 222, fol. 361b–364a¹⁴.

It is worth mentioning here that Nicetas of Byzantium and the anonymous author of the ritual used the Greek translation of the *Qur'ān* independently of each other (in both texts we can find a different selection of quoted fragments).

Among the later Byzantine polemical texts, based on the treatise of Nicetas of Byzantium, only the *Panoplia dogmatica* by Euthymius Zigabenus (twelfth century) was most probably known in the area of *Slavia Orthodoxa*. It is devoted to the discussion of heterodox religious trends in Christianity (e.g. dualistic heresy), and among them... Islam (the last, 28th chapter of the text). The Slavic translation of this work may have been written at the end of the fourteenth century or in the first decades of the fifteenth century in Bulgaria¹⁵. The chapter on Saracens (Islam) has been preserved in one Slavic manuscript only, currently stored in the National Scientific Library in Odessa (ОГНБ, 1/108, fol. 24-35'). The text is incomplete. The manuscript had to be separated and then sewn back together again without following the correct order of pages. In its present form, one of them is missing. The analysis of the contents of the manuscript, however, allows us to assume that the chapter on Islam was most probably translated in its entirety, except for the last paragraph, which contains a recapitulation of the author's views. *Panoplia dogmatica* contains 51 quotations from the *Qur'ān*, taken directly from the treatise of Nicetas of Byzantium¹⁶, including:

- 38 preserved in the Slavic version – surahs: 2,158; 2,168; 2,187; 2,191; 2,223; 2,230; 2,256; 4,3; 4,43; 4,153; 5,6; 5,46-47; 5,51; 5,68; 5,116; 6,142; 7,158; 7,178; 7,188; 9,30; 13,43; 15,6-8; 15,16-18; 17,16-17; 17,40; 18,86; 19,22-25; 21,80-81; 22,5; 26,155-157; 27,16-19; 31,29; 47,15; 53,1-7; 61,6; 108,1-2; 113,1-5; 114,1-6;

¹⁴ *Zakonopravilo or the Nomocanon of Saint Sava. The Ilovica Manuscript from 1262. Photoprint reproduction*, ed. M.M. Petrović, Gornji Milanovac 1991, fol. 396b-398d; J. Gardović, *Sarajevo Rudder Zakonopravilo of St. Sava from the 14th Century*, Dobrun 2013, fol. 361b-364a; M.M. Petrović, *Saint Sava's Zakonopravilo on the Teachings of Muhammed*, Beograd 1997, p. 51-61.

¹⁵ M. Cibranska-Kostova, *Beležki v"rchu slavjanskija prevod na Panoplia Dogmatica v BAR Ms. Slav. 296 i negovija prevodach*, „Palaeobulgarica“ 41/4 (2017) p. 4-6; Z.A. Brzozowska – M.J. Leszka – T. Wolińska, *Muhammad and the Origin of Islam in the Byzantine-Slavic Literary Context. A Bibliographical History*, Łódź – Kraków 2020, p. 281-288.

¹⁶ Cf. Argyriou, *Perception*, p. 40-41; Forstel, *Schriften*, p. 44-83.

- 13 not preserved in the Slavic version – surahs: 37,1-5; 51,1-4; 52,1-6; 68,1; 69,1-3; 77,1-6; 79,1-6; 85,1-3; 86,1-3; 89,1-4; 95,1-3; 100,1-4; 103,1.

The history of Qur'ānic fragments in the ОГНБ, 1/108 manuscript is as follows: Arabic original of the *Qur'ān* → Greek translation of the *Qur'ān* → redaction by Nicetas of Byzantium (Greek) → redaction by Euthymius Zigabenus (Greek) → translation into Church Slavic.

3. Byzantine authors, quoting the *Qur'ān* from the original, known in the Church Slavic tradition

3.1. John of Damascus (ca. 675-ca. 750)

This author came from a Christian family from Damascus, knew the Arabic language and culture. Moreover, at one time in his life he had to maintain direct contact with Muslims, serving in the administration under the rule of the caliphs of the Umayyad dynasty. The last chapter of his famous polemical treatise *On Heresies* is devoted to Islam. It is worth noting that in later centuries the above-mentioned work was a source of inspiration and information about the religion founded by Muḥammad for many other Eastern Christian authors¹⁷.

The chapter of the treatise *On Heresies* dedicated to Islam was translated into Church Slavic in Serbia after 1219, as an integral part of the *Nomocanon of St. Sava*. What is interesting, both in the Ilovitsa manuscript from 1262 (HAZU III c. 9, fol. 369d-373d), as well as in later copies, the text by John of Damascus is quite mechanically interwoven with the polemical work of Michael Syncellus¹⁸. At this point it is worth noting that the oldest

¹⁷ T. Wolińska, *The Arabs and Islam in the Eyes of the Byzantines*, in: *Byzantium and the Arabs: the Encounter of Civilizations from Sixth to Mid-Eighth Century*, ed. T. Wolińska – P. Filipczak, Łódź 2015, p. 432-433.

¹⁸ *Zakonopravilo or the Nomocanon*, fol. 369d-373d; Gardović, *Sarajevo*, fol. 338b-341d; H. Miklas, *Zur kirchenslavischen Überlieferung der Häresiengeschichte des Johannes von Damaskus*, in: *Festschrift für Linda Sadnik zum 70. Geburtstag*, ed. E. Weither, Freiburg 1981, p. 338-343; Petrović, *Saint Sava's*, p. 7; S. Prodić, *Knjiga 'O jeresima' prepodobnog Jovana Damaskina kao 61. poglavlje sarajevskog rukopisa 'Zakonopravila' svetog Save Srpskog*, Šibenik 2016, p. 9-14.

Slavic translation of the work *On Heresies* was made in Bulgaria at the turn of the ninth and tenth centuries in the *Nomocanon in Fourteen Titles*¹⁹. However, this translation did not contain the original chapter on Islam – instead the aforementioned text by Michael Syncellus was included²⁰.

The treatise by John of Damascus contains nine quotations from the *Qur'ān*: 2,223; 2,230; 4,157-158; 4,171; 5,114-115; 5,116; 26,155-157; 47,15; 112,1-4²¹. The author of *On Heresies* also mentions the holy book of Islam in several places in his narrative, recalling, however, fragments that are not present in its contemporary version (e.g. an extensive story about two camels, a mother and a daughter)²². Where did he get his passages from, then? It is worth remembering that according to Muslim tradition, the canonical version of the Book was made during the reign of Caliph Usman (644-656). Some modern scholars assume, however, that it could be compiled much later, even in the beginning of the ninth century. While working on his treatise, John of Damascus may have used some earlier variant, than no longer exists²³.

3.2. Dialog between a Christian and a Saracen

The author of this work is either John of Damascus, or his Arabic-speaking pupil, Theodore Abū Qurra (ca. 740/750-ca. 820/830)²⁴. The Church Slavic translation of this text can be found in several Rus' manuscripts from the seventeenth century, e.g. РГБ, 304.I.201 (fol. 263-267) and РНБ, Q.I.264 (fol. 321'-324')²⁵. The text contains two free quotations from the *Qur'ān*: 3,42 and 4,171.

¹⁹ P. Bushkovitch, *Orthodoxy and Islam in Russia 988–1725*, in: *Religion und Integration im Moskauer Russland. Konzepte und Praktiken, Potentiale und Grenzen 14.–17. Jahrhundert*, ed. L. Steindorff, Wiesbaden 2010, p. 125.

²⁰ *Syntagma XIV titulorum sine scholiis secundum versionem Palaeo-Slovenicam, adjecto textu Graeco e vetustissimis codicibus manuscriptis exarato*, v. 1, ed. V.N. Beneševich, Saint Petersburg 1906, p. 701-704.

²¹ Argyriou, *Perception*, p. 28-30; Simelidis, *The Byzantine*, p. 909.

²² *Christian-Muslim Relations*, p. 298; Wolińska, *The Arabs*, p. 434.

²³ Dziekan, *Pisarze*, p. 78.

²⁴ Cf. W. Eichner, *Die Nachrichten über den Islam bei den Byzantinern*, "Der Islam. Journal of the History and Culture of the Middle East" 23/3 (1936) p. 136; Meyendorff, *Byzantine*, p. 117; *Christian-Muslim Relations*, p. 439-440.

²⁵ Bushkovitch, *Orthodoxy*, p. 129-130; Brzozowska – Leszka – Wolińska, *Muhammad*, p. 132-138.

3.3. Michael Syncellus (ca. 761/762-846).

The anti-Muslim polemical text by Michael Syncellus has not survived to our times in its entirety. Only fragments that were included in the *Nomocanon in Fourteen Titles* in the Byzantine context have been preserved, as well as passages woven into the Greek text of the chronicle by George the Monk (Hamartolus)²⁶. This work, like the treatise *On Heresies* by John of Damascus, was translated twice into Church Slavic: for the first time in Bulgaria, during the reign of Simeon I the Great (893-927), as part of the *Nomocanon in Fourteen Titles* (this variant has been preserved in the Old Rus' *Efrem Kormchaia Book* from the beginning of the twelfth century – ГИМ, СИН. 227, fol. 273'-274')²⁷, and again in Serbia, after 1219, as part of the *Nomocanon of St. Sava*. In the Ilovitsa manuscript from 1262 (HAZU III c. 9, fol. 369d-373d) it was, as I mentioned above, contaminated with the work by John of Damascus. Michael Syncellus wove two free quotations from the *Qur'ān* into his narration: 5,116 and 47,15.

3.4. George the Monk/Hamartolus (mid-ninth century)

This author wrote his chronicle in Constantinople during the reign of Emperor Michael III (842-867). Since it was about 200 years after the era when Muḥammad taught and the first attack on Byzantium was launched by the Arabs who professed Islam, while working on the part in question he used the accounts of earlier authors, including Theophanes, John of Damascus, Michael Syncellus and Theodore Abū Qurra²⁸. Hamartolus' text was translated into Church Slavic in Bulgaria as early as the end of the tenth

²⁶ H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, v. 1: *Philosophie, Rhetorik, Epistolographie, Geschichtsschreibung, Geographie*, München 1978, p. 261; *Christian-Muslim Relations*, p. 632, 731.

²⁷ *Syntagma XIV titulorum*, v. 1, p. 701-704; K. Maksimovich, *Byzantine Law in Old Slavonic Translations and the Nomocanon of Methodius*, „Byzantinoslavica” 65 (2007) p. 9-18; Brzowska – Leszka – Wolińska, *Muhammad*, p. 124-131.

²⁸ Cf. Eichner, *Die Nachrichten*, p. 143; A.-T. Khoury, *Les Theologiens byzantins et l'islam. Textes et auteurs (VIIIe–XIIIe s.)*, Louvain – Paris 1969, p. 181-182; R.G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton 1997, p. 401-406, 452; A. Ziaka, *Le regard que port la recherche grecque conte*, „Le Courier du GERI. Recherches d'islamologie et de théologie musulmane” 5/6 (2002/2003) p. 127; *Christian-Muslim Relations*, p. 305-306, 426-440, 729-731; J.V. Maksimov, *Vizantijskie sochinenija ob islame*, Mosk-

century or in the first decades of the eleventh century, and then brought to Rus'. It has been preserved in many Rus' manuscripts. It contains two free quotations from the *Qur'ān* (5,116 and 47,15), taken directly from the treatise by Michael Syncellus.

4. *Contra legem Sarracenorum* by Riccoldo of Monte di Croce in Church Slavic translation

The Dominican monk Riccoldo of Monte di Croce (ca. 1243-1320) was a Western European missionary and traveler. Between 1286 and 1300 he stayed in the Middle East, visiting Acre, the Holy Land, Mosul and Baghdad. Most likely, this author spoke Arabic. In the literature on the subject, one can assume that he read the *Qur'ān* in its original form: an Arabic copy of the holy book of Islam with his handwritten notes was even supposedly preserved (BnF, MS Ar. 384). The treatise *Contra legem Sarracenorum* was written after Riccoldo's return to Europe, in Florence ca. 1300. It was written in Latin, and ca. 1360 – translated into Byzantine Greek by Demetrius Cydonius²⁹.

At the turn of the fifteenth and sixteenth centuries, a Church Slavic translation of the work in question was most probably made³⁰. It can be found in several Rus' manuscripts from the sixteenth century, including the July volumes of the *Great Lectionary Менаион (Великие Четъи-Минеи)* by the Metropolitan Macarius (Начало сеи книзѣ изложено бы^с ѿ латынїна Риклада. сущу ему бывшу в чину оучителя по закону саракиньскому – РНБ, Соф. 1323, fol. 453a-464a; ГИМ, Син. 996, fol. 462-476; ГИМ, Син. 182, fol. 810-828' – under the date of July 31) and in one of the copies of *Palaea Interpretata* (РГБ, 304.I.730, fol. 363-394'). The analysis of the text in all the above mentioned manuscripts suggests that the Slavic translation of *Contra legem Sarracenorum* was not comprehensive and included the introduction, chapter 1, the beginning of chapter 2 and chapters 13-17 (including the interpolated fragment of chapter 7).

In the Slavic text of the treatise of Riccoldo of Monte di Croce we find as many as 33 quotations from the *Qur'ān*: 2,32; 2,87; 2,117; 3,7; 3,42;

va 2012, p. 65-66; E. Lauzi, *Bizantini versus Saraceni: un'accusa d'idolatria*, „Aevum” 88/2 (2014) p. 283, 301; Wolińska, *The Arabs*, p. 433.

²⁹ Argyriou, *Perception*, p. 46-47.

³⁰ Bushkovitch, *Orthodoxy*, p. 121, 130-131; Brzozowska – Leszka – Wolińska, *Muhammad*, p. 289-301.

3,45; 3,59; 3,118; 3,135; 4,48; 4,157-158; 4,171 (three times); 5,46-47 (two times); 5,110; 5,117 (twice); 8,7-8; 10,41; 15,9; 17,1; 21,5; 21,16; 21,91; 34,24; 35,1; 38,73-74; 44,38; 61,6; 109,6 (twice). An additional advantage of all language versions of the work are the original Arabic titles of some surahs appearing on its pages, written phonetically in Latin, Greek and Cyrillic alphabets respectively.

The history of the Qur'ānic fragments in the Rus' copies of *Contra legem Sarracenorum* (РНБ, Соф. 1323; ГИМ, Син. 996; ГИМ, Син. 182 and РГБ, 304.I.730) is as follows: Arabic original of the *Qur'ān* → Latin original of *Contra legem Sarracenorum* treatise → Greek translation by Demetrius Cydonius → Church Slavic translation.

5. *Orations against Muḥammad* by John Cantacuzene in Church Slavic translation

The Byzantine Emperor John VI Cantacuzene (1347-1354) left behind a rich literary legacy, in which polemical texts play a significant part. One of the most important sources of inspiration and knowledge about the religious ideas of Muslims for John Cantacuzene was the treatise *Contra legem Sarracenorum* by Riccoldo of Monte di Croce, already known in Byzantium in Greek translation by Demetrius Cydonius³¹.

The complete translation of the above-mentioned works into Church Slavic was done in the fifteenth century, most probably in Bulgaria. It has survived in several manuscripts of South Slavic provenance, including the manuscript from Österreichische Nationalbibliothek: Cod. Slav. 34, fol. 1-178³².

In the four *Orations against Muḥammad* we find as many as 26 quotations from the *Qur'ān*: 2,62; 2,256; 3,19; 3,118; 4,82; 4,171 (twice); 5,18; 5,68; 5,89; 5,110; 5,117; 9,29; 10,41; 10,94; 17,1; 21,91; 23,91; 27,16-19; 33,56; 34,14; 38,73-74; 38,76; 42,6; 59,21; 109,6. John Cantacuzene also drew on the Byzantine translation of the work by Riccoldo of Monte di Croce, which provided original Arabic titles of several surahs. In *Orations*,

³¹ J.G. Turner, *A Slavonic Version of John Cantacuzenus's Against Islam*, "Slavonic and East European Review" 51 (1973) p. 115; Argyriou, *Orthodoxy*, p. 49-52, 64-69.

³² Cf. Turner, *A Slavonic*, p. 117; K.P. Todt, *Kaiser Johannes VI. Kantakuzenos und der Islam: politische Realität und theologische Polemik im palaiologenzeitlichen Byzanz*, Würzburg – Altenberge 1991, p. 175-176; Brzozowska – Leszka – Wolińska, *Muhammad*, p. 312-316.

they were written in the Greek alphabet (in the Slavic translation they were transliterated into the Cyrillic alphabet).

The history of Qur'ānic fragments in the ÖN manuscript, Cod. Slav. 34 can therefore be reconstructed as follows: Arabic original of the *Qur'ān* → Latin original of the *Contra legem Sarracenorum* treatise → Greek translation by Demetrius Cydonius → John Cantacuzene's redaction (Greek) → Church Slavic translation.

6. *Qur'ān* in original literary texts from the area of *Slavia Orthodoxa*

6.1. The Life of St. Constantine-Cyril

This hagiographical work was written in the Church Slavic language, most probably soon after the death of the Slavic Apostle in 869. On its pages, in chapters 6 and 11, we can find extensive descriptions of the theological disputes that St. Constantine-Cyril supposedly had in person with Muslims during two diplomatic missions: to Baghdad, to the court of the Caliph Al-Mutawakkil of the Abbasid dynasty (early sixth decade of the ninth century) and to the seat of the Khazar khagan (860). It is worth mentioning here that the participation of the saint in these two expeditions is considered by some scholars to be a fairly likely event: in the mid-ninth century, the Byzantine Empire authorities intensified their diplomatic contacts with the Caliphate, and the successive envoys from Constantinople to Baghdad and their participation in theological disputes with Muslims is also recorded in Arab sources.

In the *Life of St. Constantine-Cyril* we find two short references to the text of the *Qur'ān*. Let us quote them here according to the manuscript РГБ, 173.I.19 from the last quarter of the fifteenth century:

(1) Chapter 6, fol. 370': послахом дух нашъ къ двѣ и изволше да родит

Surah 19,17: *whereupon We sent to her Our Spirit* (transl. 'Alī Qulī Qarā'ī);

(2) Chapter 11, fol. 380': мрътвыѧ въскрѣшалъ, и всаку ясю цѣлилъ, силою великою

Surah 3,49: *And I heal the blind and the leper / and I revive the dead by Allah's leave* (transl. 'Alī Qulī Qarā'ī).

Where could the author of the analyzed work obtained these quotations from? As we remember, a comprehensive Greek translation of the holy book of Islam was written in Constantinople in the mid-ninth century, i.e. exactly at the time when the later Slavic Apostle went on diplomatic missions to the Arabs and the Khazars. What is more, the most likely anonymous author of this translation, Nicetas of Byzantium, who drew on this text, and St. Constantine-Cyril belonged to the same intellectual circle, centered around Photius. Therefore, it cannot be ruled out that the future Slavic evangelizer had the opportunity to read the Greek translation of the *Qur'ān* before going to Baghdad or Semender. He could also, in preparing for the ensuing disputes with Muslims there, make some notes on the text he had read, which were then used by the author of his *Life*.

This proposition is also supported by another early Slavic source, i.e. the *Praise of St. Constantine-Cyril and St. Methodius*, attributed to one of the disciples of the Slavic Apostles, St. Clement of Ohrid (ca. 840-916), and thus created at the end of the ninth century or in the first years of the following century. The text includes a significant statement that during his stay with the Arabs and the Khazars, St. Constantine-Cyril, while discussing theological issues with them, countered the arguments of his adversaries, referring to „their own books” (своими имъ книгами)³³. One of these writings could, and indeed, under such circumstances, must have been the *Qur'ān*.

6.2. *Qur'ān* in Old Bulgarian culture

The emergence of Muslim literature in Bulgaria in the days before the baptism (866), under the rule of Boris I (852-889), is debated in scholarly sources. This discussion is based on one source message, namely the reply (103) of Pope Nicholas I to a question put to him by the Bulgarian envoys in 866 on behalf of the above-mentioned Boris. It reads as follows: “De libris profanis, quos a Sarracenis vos abstulisse ac apud vos habere perhibetis, quid faciendum sit, inquiritis. Qui nimirum non sunt reservandi: «Corrumpunt» enim, sicut scriptum est, «mores bonos colloquia mala» [1 Corinthians 15:33], sed utpote noxli et blasphemii iqui tradendi”³⁴. Already

³³ *Laudatio SS. Cyrilli et Methodii*, p. 240.

³⁴ *Nicolai Papae Responsa ad consulta Bulgarorum*, p. 599: “You ask what should be done with the profane books which you say that you have taken from the Saracens and have with you. These should, of course, not be kept: for, as it is written, Evil

Dimitr Dečev suggested that the term *libris profanes* should probably be interpreted as meaning writings received from Muslims that were used in worship³⁵. Vasil Zlatarski assumed that the appearance of these books was the result of Muslim missionary activity. The Bulgarian researcher pointed out that at that time the latter was carried out among the Khazars and it was from their country that the Arab missionaries arrived in Bulgaria. Zlatarski believed that the missionary efforts did not yield any results in Bulgaria. Perhaps the missionaries confined themselves to trying to convince Boris I and leave *свещените си книги, вероятно, корана*³⁶. Zlatarski's view, which was accepted by Bulgarian historians, met with criticism from Ivan Dujčev in the early 1950s. This outstanding Bulgarian historian pointed out that the phrase *Sarracenis... abstulisse* should be understood as follows: *отняли от сараџин*³⁷. If this is the case, there can be no talk of the missionary activity of the Arabs. Dujčev also questions whether the term *libri profani* should be taken to mean books of a religious nature, since it can mean *светские книги*³⁸. He also suggests that the Bulgarian envoys, who were not well understood by the papal officials, may not have meant so much books of a religious nature as those devoted to astrological issues. The latter were said to be popular in pre-Christian Bulgaria. Dujčev's position, although noted, did not lead to the rejection of Zlatarski's theory. Not so long ago, Vasil Gyuzelev suggested that the emergence of Arab missionaries in Bulgaria, which they reached through Khazaria, was a consequence of the interest of the Baghdad Caliphate in the religious changes taking place in the Bulgarian state, which the Arabs felt threatened by them to some extent, because they strengthened Byzantium³⁹. It seems that the enigmatic nature of Pope Nicholas I's 103 responses, as well as the objections expressed in the discussion so far, make it necessary to build with some caution the belief in the emergence of the *Qur'ān* in Bulgaria in the first phase of Boris' rule.

conversation corrupts good behavior, but, as harmful and blasphemous, it should be thrown into the fire”.

³⁵ Cf. D. Dechev, *Otgovorite na papa Nikolaj po dopitvanijata na b"lgarite*, Sofija 1922, p. 99.

³⁶ V.N. Zlatarski, *Istorija na b"lgarskata d"rzava prez srednite vekove*, v. 1/2, Sofija 1927, p. 267-268.

³⁷ I. Dujčev, *Eshche o slavjano-bolgarskich drevnostjach IX v.*, “Byzantinoslavi-ca” 12 (1951) p. 90.

³⁸ Dujčev, *Eshche o slavjano-bolgarskich drevnostjach IX v.*, p. 91.

³⁹ V. Gjuzelev, *Pokr"stvane i christijanizacija na b"lgarite. Izvorovedchesko izsledvane s prilozhenie*, Sofija 2006, p. 43.

6.3. *Qur'ān* in Old Rus' historical texts

It is interesting to note that Islam and the teachings laid out in the *Qur'ān* were also of interest to the authors of Old Rus' historiographic compilations containing a more or less synthetic lecture on common history, based mainly on the texts by Byzantine authors, known in the Church Slavic translation. A story with the much-telling title *On Muḥammad the Heretic* (О Бохмите еретицѣ), textologically dependent on the chronicle of George the Monk (Hamartolus), is woven into the text of: *Troitsky Chronograph* (thirteen-fourteen centuries), the second redaction of the *Hellenic and Roman Chronicle* (first half of fifteenth century), *Rogozhsky Chronograph* (fifteenth century), *Resurrection Chronicle* (sixteenth century) and *Illuminated Chronicle of Tsar Ivan the Terrible* (sixteenth century). In most of the works mentioned here, we find two quotations from the *Qur'ān*, taken from the Slavic translation of George the Monk's work: 5,116 and 47,15. The exception is the sixteenth century *Resurrection Chronicle*, in which only one passus appears (47,15).

A different discussion of the views of the Muslim prophet was woven into the text of the *Nikon Chronicle*, a vast relic of Moscow historiography, written in the 1550s. This narrative, entitled the *Tale of the Shameful Saracen Faith* (Сказание о хулнѣи вѣрѣ Срациньстѣи), is in fact a compilation of three separate works known in the area of *Slavia Orthodoxa*: the treatise *On Heresies* by John of Damascus, a polemic text by Michael Syncellus, and the ritual of renunciation of Islam from the second half of the ninth century. It can be assumed that the authors of this story used one of the Old Rus' copies of the *Nomocanon of St. Sava* (e.g. *Kormchaia Book from Ryazan*, 1284 – РНБ, Ф.п.И,1, fol. 374-378, 399'-402'), which contained the Slavic versions of all the above-mentioned sources. In *Nikon Chronicle* we find 19 quotations from the *Qur'ān*, taken from the three above-mentioned works: 2,25-26; 2,158; 2,223; 2,230; 3,49; 4,43; 4,157-158; 4,171; 5,6; 5,114-115; 5,116; 22,5; 26,155-157; 38,73-74; 47,15; 56,20-21; 70,4; 83,25-28; 112,1-4.

An interesting variant of the story analyzed here has been included in the second redaction of the *Russian Chronograph* (sixteenth century), textologically dependent on the *Nikon Chronicle*. It contains two different quotes from the holy book of Islam. One of them come from the Slavic translation the chronicle of George the Monk (47,15), and one (70,4) probably from the ritual of renunciation of Islam.

6.4. The *Qur'ān* in Afanasy Nikitin's the *Journey Beyond Three Seas*

A merchant from Tver, Afanasy Nikitin left behind an extensive itinerary, which is a colorful description of the journey he made personally through the Middle East to India in 1468-1475⁴⁰. At the end of this work there is a peculiar prayer, which is a compilation of Qur'ānic fragments, reconstructed by the Old Rus' author "by ear" in Arabic and written in Cyrillic alphabet⁴¹. Perhaps they should be identified as follows:

Table 1. Quotations from the *Qur'ān* in the *Journey Beyond Three Seas*

Afanasy Nikitin <i>Journey Beyond Three Seas</i> (РГБ, 173.І.195.2, fol. 392')	<i>Qur'ān</i> – Arabic text (transcription)	<i>Qur'ān</i> – English Translation (transl. 'Alī Qulī Qarā'ī)
бисмилна. ги рахман прагым	Surah 1,1: Bismi Allahi alrrahmani alrraheemi	Surah 1,1: In the Name of Allah, the All-beneficent, the All-merciful.
Їса (...) рухомо	Surah 4,171: AAeesa ibnu Maryama rasoolu Allahu wakalimatuhu alqaha ila Maryama waroohun minhu faami- noo biAllahi	Surah 4,171: The Messiah, Jesus son of Mary, was only an apostle of Allah, and His Word that He cast toward Mary and a spirit from Him.
хуво мугоу лези. ла лаїлага. ильла гуа. алиму ^а . гайби. вашагадिति. хоуа раману. рагыму. хоуво могу. лази. ла илага. ильла хуа. альмелику. алакудосу.	Surah 59,22-23: Huwa Allahu allathee la ilaha illa huwa AAalimu alghaybi waal- shshahadati huwa alrrahmanu alr- raheemu. Huwa Allahu allathee la ilaha illa huwa almaliku alquddoosu	Surah 59,22-23: He is Allah – there is no god except Him – Knower of the sensible and the Unseen, He is the All-beneficent, the All-merciful.

⁴⁰ A.V. Riasanovsky, *A Fifteenth Century Russian Traveller in India: Comments in Connection with a New Edition of Afanasii Nikitin's Journal*, „Journal of the American Oriental Society” 81/2 (1961) p. 126-130; A.S. Morris, *The Journey beyond Three Seas*, „The Geographical Journal” 133/4 (1967) p. 502-508; M.J. Maxwell, *Afanasii Nikitin: An Orthodox Russian's Spiritual Voyage in the Dar al-Islam, 1468–1475*, „Journal of World History” 17/3 (2006) p. 243-266; Bushkovitch 2010, p. 127.

⁴¹ Maxwell, *Afanasii*, p. 258-259.

асалому. альмоуминоу. альмоугамину. альазизу. альчебароу. Альмоутаканъбироу	alssalamu almuminu al- muhayminu alAAazeezu aljabbaru almutakabbiru	He is Allah – there is no god except Him – the Sovereign, the All-holy, the All-benign, the Securer, the All-conservator, the All-mighty, the All-com- peller, the All-magnanimous.
--	--	--

7. Conclusions

Quotations from the *Qur'ān* can be found in many Church Slavic texts. Most of them are translated from Byzantine Greek and Latin. In the rite of renunciation of Islam, 13 fragments of the Book are recalled; in the treatise by Euthymius Zigabenus titled *Panoplia dogmatica* – as many as 51 (including 38 passages preserved in the Slavic version); in the work by John of Damascus – 9; in a *Dialog between a Christian and a Saracen* – 2; in the currently known fragment of the polemical text of Michael Syncellus – 2; in the chronicle by George the Monk (Hamartolus) – 2; in the Slavic version of *Contra legem Sarracenorum* by Riccoldo of Monte di Croce – 33; in four *Orations against Muḥammad* by Emperor John Cantacuzene – 26. The *Qur'ān* is also quoted in texts written in the area of *Slavia Orthodoxa*. Among them, we should list: the *Life of St. Constantine-Cyril* (2), *Troitsky Chronograph* (2), the second redaction of the *Hellenic and Roman Chronicle* (2), *Rogozhsky Chronograph* (2), *Russian Chronicle* in the mid-sixteenth century redaction (2), the *Resurrection Chronicle* (1), the *Illuminated Chronicle of Tsar Ivan the Terrible* (2), the *Nikon Chronicle* (19), and the *Journey Beyond Three Seas* by Afanasy Nikitin (3).

Taking into account the fact that many of the *Qur'ān*ic fragments appear on the pages of several interdependent texts, it can be assumed that in the medieval Slavic tradition only about 2% of the text of the holy book of Islam was known. In the area of *Slavia Orthodoxa*, the work in question was not included in the intellectual circulation to the same extent as in Byzantium or Western Europe. However, the *Qur'ān* was not completely unknown to Orthodox Slavs: they were aware of the existence of the Muslim holy book, they quoted it most often *via* Byzantine authors, on occasion even trying to cite its fragments in the Arabic original (the case of Afanasy Nikitin).

Table 2. Qur'ānic fragments in the Church Slavic translation

Surah 2 – <i>The Heifer</i>		
2,25-26	In it there will be chaste mates for them, and they will remain in it [forever]. Indeed Allah is not ashamed to draw a parable whether it is that of a gnat or something above it.	Ritual of renunciation of Islam, 1 st translation – РНБ, Солов. собр. 1056/1165, fol. 357: съвокупляюще ^м же са несытно пре ^т Бгомъ зане Бъ ре ^т не срамляитеса Ritual of renunciation of Islam, 2 nd translation – MSPC, 222, fol. 362b: смѣшающесе несытно прѣ ^т Бмъ понеже Бъ ре ^т не срамляетсе <i>Nikon Chronicle</i> , AM 6494 (AD 990): смѣшающесе несытно предъ Богомъ, понеже Богъ, рече, не срамляется
2,34	And when We said to the angels, 'Prostrate before Adam'	Riccoldo of Monte di Croce, <i>Contra legem Sarracenorum</i> , 15 –РНБ, Соф. 1323, fol. 457d: рекохомъ аггѣмъ поклонитиса Адаму
2,62	Indeed the faithful, the Jews, the Christians, and the Sabaeans – those of them who have faith in Allah and the Last Day and act righteously – they shall have their reward near their Lord, and they will have no fear, nor will they grieve.	John Cantacuzene, 2 nd <i>Oration against Muhammad</i> , 10 – Cod. Slav. 34, fol. 136: Ёуди и хр ^т иане, спѣти се хоте ^т
2,87	and We gave Jesus, the son of Mary, manifest proofs, and confirmed him with the Holy Spirit.	Riccoldo of Monte di Croce, <i>Contra legem Sarracenorum</i> , 15 –РНБ, Соф. 1323, fol. 458b: дахомъ Ёсоу снѣ Мрѣину творити чудеса, и диве саявлена. и съврѣшихо ^м его дхмъ стѣмъ
2,117	and when He decides on a matter, He just says to it, 'Be!' and it is.	Riccoldo of Monte di Croce, <i>Contra legem Sarracenorum</i> , 15 –РНБ, Соф. 1323, fol. 459a: ре ^т да будуть и быша
2,158	Indeed Safa and Marwah are among Allah's sacraments.	Ritual of renunciation of Islam, 1 st translation – РНБ, Солов. собр. 1056/1165, fol. 357 ⁷ : Цаѡа и Маруа. ихже ѿ ч ^т ныхъ быти бжихъ силъ Ritual of renunciation of Islam, 2 nd translation – MSPC, 222, fol. 362b: Тзафа и Мароува, ихже ѿ ч ^т ныхъ бжихъ быти

		Euthymius Zigabenus, <i>Panoplia dogmatica</i> , 8 – ОГНБ, 1/108, fol. 30': Цафа и Маруа, ѿ чѣстныхъ быти глѣтъ Бѣ <i>Nikon Chronicle</i> , AM 6494 (AD 990): Тызафа и Марува, ихже отъ честныхъ и Божіихъ быти
2,168	Eat of what is lawful and pure in the earth, and do not follow in Satan's steps.	Euthymius Zigabenus, <i>Panoplia dogmatica</i> , 16 – ОГНБ, 1/108, fol. 33': ядите бо рече ѿ всѣхъ иже на земли. чиста бо суть и добра. и не съпослѣствуи/те стопамъ Сатаны
2,187	You are permitted, on the night of the fast, to go into your wives: they are a garment for you, and you are a garment for them. Allah knew that you used to betray yourselves, so He pardoned you and excused you. So now consort with them, and seek what Allah has ordained for you, and eat and drink until the white streak becomes manifest to you from the dark streak at the crack of dawn.1 Then complete the fast until nightfall, and do not consort with them while you dwell in confinement in the mosques. These are Allah's bounds, so do not approach them.	Euthymius Zigabenus, <i>Panoplia dogmatica</i> , 17 – ОГНБ, 1/108, fol. 33': довлеть ва ^м ноць поста вѣ смѣшеніе жень ваши ^{хъ} . тые бо ва ^м суть покривала и вы тѣ ^м есте покривала. разумѣ бо Бѣ яко унивает/ дшѣамы вашыми вѣ постѣ, и милостивъ ва ^м будеть. смѣсите се тѣ ^м вѣ утѣшеніе. и ядите съ вечера и пи/те, дондеже нощи чръное явит се бѣло ради дне. и паки испльните по ^е даже до вечера. и смѣсите се тѣ ^м вѣ вамъ честеще ^м вѣ поклоненіи, съ е ^с законъ Бжїи
2,191	And kill them wherever you confront them	Euthymius Zigabenus, <i>Panoplia dogmatica</i> , 19 – ОГНБ, 1/108, fol. 31: убивайте и ^{хъ} , и/деже аще сре ^{стне} те ^с имь
2,223	Your women are a tillage for you, so come to your tillage whenever you like	John of Damascus, <i>On Heresies</i> – HAZU III с. 9, fol. 372b: дѣлаи землю юже ти даль Бѣ и помети ю, и/ се твори сицево

		Euthymius Zigabenus, <i>Panoplia dogmatica</i> , 17 – ОГНБ, 1/108, fol. 31: жени ваше кровь ва ^м вьнидѣте въ кровы ваше в̄нуду же хочете, и сьнидѣте ^с дшѣамъ ваши ^м сьврѣшыте, и прикоснѣте ^с жена ^м вашымъ вбоюду <i>Nikon Chronicle</i> , АМ 6494 (AD 990): дѣлаи землю, юже ти даль Богъ, и памятію се твори
2,230	And if he divorces her, she will not be lawful for him until she marries a husband other than him, and if he divorces her, there is no sin upon them to remarry if they think that they can maintain Allah's bounds.	John of Damascus, <i>On Heresies</i> – HAZU III с. 9, fol. 372a: хотей да поущаетъ женоу ^с свою. аще же по поущении ее ^с възвратитъсе, да поиметь ю ^с инь. недостоино бо есть поети ^с ее аще не лежить сь друогымъ Euthymius Zigabenus, <i>Panoplia dogmatica</i> , 18 – ОГНБ, 1/108, fol. 31: аще кто в̄пуститъ жену свою, да ^с посагнет се другому, и сиче аще вьсхоше ^с в̄пусти выю мужь ее, да възвратит се къ нем ^у . недостоит же ей ^с прѣж ^е да жене посагнути ^с и кому възвратити ^с къ нем ^у <i>Nikon Chronicle</i> , АМ 6494 (AD 990): хотия да пущаетъ жену свою. аще же по пущеніи възвратитъся, да поиметь ю инь. недостоино бо есть пояти ея, аще не лежить сь другимъ
2,256	There is no compulsion in religion: rectitude has become distinct from error.	Euthymius Zigabenus, <i>Panoplia dogmatica</i> , 20 – ОГНБ, 1/108, fol. 31': Да не понудите ^с рече вь вѣру, яви бо се блгоприетное в̄ погрѣши ^т елнаго John Cantacuzene, <i>1st Oration against Muhammad</i> , 12 – Cod. Slav. 34, fol. 129: вь законѣ Бжїи нѣ ^с нуж ^а
Surah 3 – <i>Family of Imran</i>		
3,7	'We believe in it; all of it is from our Lord'.	Riccoldo of Monte di Croce, <i>Contra legem Sarracenorum</i> , 13 – РНБ, Соф. 1323, fol. 456с: вѣруемъ тому все бо е ^с в̄ нашего Бг̄а
3,19	Indeed, with Allah religion is Islam, and those who were given the Book did not differ	John Cantacuzene, <i>2nd Oration against Muhammad</i> , 10 – Cod. Slav. 34, fol. 136: никто же може ^с сѣсти се кромѣ ихже вь законѣ Ёзмаилѣтѣнь

	except after knowledge had come to them, out of envy among themselves. And whoever defies Allah's signs [should know that] Allah is swift at reckoning.	
3,42	And when the angels said, 'O Mary, Allah has chosen you and purified you, and He has chosen you above the world's women'.	<i>Dialog between a Christian and a Saracen</i> – РГБ, 304.1.201, fol. 264: пре ^а избралъ Бгъ Марію свою паче всакїа плоти женьскїа, їшелъ дхъ и слово Бжїе в нее. <i>Riccoldo of Monte di Croce, Contra legem Sarracenorum</i> , 15 –РНБ, Соф. 1323, fol. 458c: рекоша аггли бла ^а нной Мрїи. w Мрїа Бгъ пре ^а ложи та па ^а вса жены
3,45	When the angels said, 'O Mary, Allah gives you the good news of a Word from Him whose name is Messiah, Jesus, son of Mary'.	<i>Riccoldo of Monte di Croce, Contra legem Sarracenorum</i> , 15 –РНБ, Соф. 1323, fol. 458c-d: рекоша аггли w Мрїи блговѣствует ти Бъ. или възвѣщает ти слво сво ^е . има его Іс Хс снъ Мрїинъ
3,49	I will create for you out of clay the form of a bird, then I will breathe into it, and it will become a bird by Allah's leave. And I heal the blind and the leper and I revive the dead by Allah's leave.	Ritual of renunciation of Islam, 1 st translation – РНБ, Солов. собр. 1056/1165, fol. 358: и еще младъ снї птицъ w калу здаше. и дуновение творѣ на на. и влѣтаху. и творѣше животнаа и слѣпыа исцѣлаа и мертвыа въскр ^а а Ritual of renunciation of Islam, 2 nd translation – MSPC, 222, fol. 362d: ии еще младъ снї птыце въ калѣ лѣпляше и доуноувъ на не творѣше е живы. и слѣпые ицѣляше, и мртвыи вставляше <i>Life of St. Constantine-Cyril</i> , 11 – РГБ, 173.1.19, fol. 380': мртвыа въскрѣшалъ, и всаку ясю цѣлилъ, силою великою <i>Nikon Chronicle</i> , АМ 6494 (AD 990): и еще младъ снї, птица въ калѣ лѣпляше, и дунувъ на ня, творѣше я живы. слѣпыа исцѣляше, и мертвыа вставляше
3,59	Indeed the case of Jesus with Allah is like the case of Adam: He created him from dust, then said to him, 'Be', and he was.	<i>Riccoldo of Monte di Croce, Contra legem Sarracenorum</i> , 15 –РНБ, Соф. 1323, fol. 459b: Іс се е ^е к Бгѹ я ^а же Адамъ егоже съз ^а а w земла. и ре ^а ему боу ^а и се

3,118	Do not take your confidants from others than yourselves	Riccoldo of Monte di Croce, <i>Contra legem Sarracenorum</i> , 15 –РНБ, Соф. 1323, fol. 460a: не вѣровати никомуже ра ³ вѣ оученїа нашаго закона John Cantacuzene, 4 th Oration against <i>Muhammad</i> , 1 – Cod. Slav. 34, fol. 173': да ^{не} имете вѣры иному развѣ послѣдующоу моему закону
3,135	and who forgives sins except Allah?	Riccoldo of Monte di Croce, <i>Contra legem Sarracenorum</i> , 15 –РНБ, Соф. 1323, fol. 458c: единѣ Бѣ грѣхѣ оставлаеть
Surah 4 – <i>Women</i>		
4,3	then marry [other] women that you like, two, three, or four.	Euthymius Zigabenus, <i>Panoplia dogmatica</i> , 18 – ОГНБ, 1/108, fol. 31: узаконоположи жени убо четири възиматы ком ^у ж ^а о поса ² ниц же ти сушу, или еликыи ^х питаты можеть
4,43	and you cannot find water, then make your ablution on clean ground and wipe a part of your faces and your hands.	Ritual of renunciation of Islam, 1 st translation – РНБ, Солов. собр. 1056/1165, fol. 358': аще не обращетсѣ вода прїимѣ персть тонку труть, руцѣ и лице Ritual of renunciation of Islam, 2 nd translation – MSPC, 222, fol. 363b: аще не вбрѣтають готови воды, да приемлють прьсть дребноу и тою потирають лица своя и роуцѣ Euthymius Zigabenus, <i>Panoplia dogmatica</i> , 12 – <i>lacuna</i> <i>Nikon Chronicle</i> , AM 6494 (AD 990): аще не обрѣтають готови воды, таковы обрѣтше персть добру и тою потирають лица своя и руцѣ
4,48	Indeed Allah does not forgive that any partner should be ascribed to Him.	Riccoldo of Monte di Croce, <i>Contra legem Sarracenorum</i> , 15 –РНБ, Соф. 1323, fol. 460b: не пощ ² ать Бѣ аще кто ему дае ^т приубѣщникъ
4,82	Do they not contemplate the Qur'ān? Had it been from [someone] other than Allah, they would have surely found much discrepancy in it.	John Cantacuzene, 1 st Oration against <i>Muhammad</i> , 12 – Cod. Slav. 34, fol. 130: аще не би ѿ Ба Корран, многа соупротивленїа обрѣтала се би убо въ немѣ

4,153	<p>The People of the Book ask you to bring down for them a Book from the sky. Certainly they asked Moses for [something] greater than that, for they said, ‘Show us Allah visibly’, whereat a thunderbolt seized them for their wrongdoing.</p>	<p>Euthymius Zigabenus, <i>Panoplia dogmatica</i>, 23 – ОГНБ, 1/108, fol. 27: просе^т тебѣ свойственнїи писанїа сирѣчь иже Бѣгосланное твое писанїе приѣмши, еже сънести на нї^х писанїе съ небесе, писанїе вто ро^е явѣ яко извѣствующее о и^хже ѿ него догматисо ванный^м, я^{ко} истинна и Бѣгосла^{на} на суть. таже прилагаеть о евреѣ^х, яко просише Мѣусе^{овы} болшаа сего, и рекоше покажи на^м Бѣ явленно. и възе^т и^х бж^евное за неправ дни^х, сирѣчь поразни^х, за бессловесное сіе прошенїе ихъ</p>
4,157-158	<p>and for their saying, ‘We killed the Messiah, Jesus son of Mary, the apostle of Allah’ – though they did not kill him nor did they crucify him, but so it was made to appear to them. Indeed those who differ concerning him are surely in doubt about him: they do not have any knowledge of that beyond following conjectures, and certainly they did not kill him. Rather Allah raised him up toward Himself.</p>	<p>John of Damascus, <i>On Heresies</i> – HAZU III с. 9, fol. 370b: и яко Іюдѣи безаконовавше възхо тѣше его распети, имше и распеше стѣнь его сам же Х^съ не распеть бысть ни оумрѣ. Бѣ бо възетъ его к себѣ на нбса Riccoldo of Monte di Croce, <i>Contra legem Sarracenorum</i>, 15 –РНБ, Соф. 1323, fol. 460d: не оумрѣ. но взл^т его Бѣ <i>Nikon Chronicle</i>, АМ 6494 (AD 990): и яко Іюдѣи безаконовавше възхотѣша его распяти, и емше и распяша стѣнь его. самъ же Христосъ не распять бысть, ни умре. Богъ бо его взятъ къ себѣ на небеса</p>
4,171	<p>O People of the Book! Do not exceed the bounds in your religion, and do not attribute anything to Allah except the truth. The Messiah, Jesus son of Mary, was only an apostle of Allah, and His Word that He cast toward Mary and a spirit from Him.</p>	<p>John of Damascus, <i>On Heresies</i> – HAZU III с. 9, fol. 370b: глѣтъ Х^са слово быти Бжїе и дхъ его <i>Dialog between a Christian and a Saracen</i> – РГБ, 304.I.201, fol. 263: дхъ и слово Бжїе глѣтса Riccoldo of Monte di Croce, <i>Contra legem Sarracenorum</i>, 2 –РНБ, Соф. 1323, fol. 455b: не глїте три Бгы. и ѿдавають ѿвѣтъ слову абїе глѣа, едїнъ е^с Бгъ</p>

	<p>So have faith in Allah and His apostles, and do not say, '[God is] a trinity'. Relinquish [such a creed]! That is better for you. Allah is but the One God.</p>	<p>Riccoldo of Monte di Croce, 15, fol. 458b: не оупражнѣте в законѣ нашемъ и не глѣте в Бѣѣ кромѣ имѣти истинны яко Хс̄ Іс̄ сн̄ еѣ Мр̄инь и ап̄ль Бж̄їи, и слово Бж̄їе, егоже в неа положи дх̄мъ ст̄ыи (...) не ре^{те} три, яко Бѣ, Бѣ еѣ единь Riccoldo of Monte di Croce, 15, fol. 458d: не речеши в Бѣѣ кромѣ истинны. яко Хс̄ Іс̄ Мр̄инь посланникъ еже еѣ Бж̄їи и сл̄во Бж̄їе, егоже самъ положи в неи дх̄мъ ст̄мь <i>Nikon Chronicle</i>, АМ 6494 (AD 990): глаголетъ Христа Слово быти Божїе и духъ его John Cantacuzene, 3rd <i>Oration against Muhammad</i>, 3 – Cod. Slav. 34, fol. 155^v: Хс̄ Іс̄ сн̄ Мар̄инь, слово Бж̄їе еѣ, и дша Бж̄їа еѣ дыханїе Бж̄їе John Cantacuzene, 4th <i>Oration against Muhammad</i>, 3 – Cod. Slav. 34, fol. 176: в единомысльник низѣ сирѣчь вѣрнїи, не глѣте о Бѣѣ развѣ истины, яко Хс̄ Іс̄ сн̄ еѣ Мар̄инь, и ап̄ль Бж̄їи, и слово Бж̄їе, еже въ неи положи дх̄омъ ст̄ымь, се оубо Ба̄ именовавъ, и слово Бж̄їе, и дх̄ ст̄</p>
Surah 5 – <i>The Table</i>		
5,6	<p>and you cannot find water, then make tayammum with clean ground and wipe a part of your faces and your hands with it.</p>	<p>Ritual of renunciation of Islam, 1st translation – РНБ, Солов. собр. 1056/1165, fol. 358^v: аще не обратѣса вода прїимъ перьсть тонку тругъ, руцѣ и лице Ritual of renunciation of Islam, 2nd translation – МСПС, 222, fol. 363b: аще не вбрѣтають готови воды, да приемлють прьсть дребноу и тою потирають лица своя и роуцѣ Euthymius Zigabenus, <i>Panoplia dogmatica</i>, 12 – <i>lacuna</i> <i>Nikon Chronicle</i>, АМ 6494 (AD 990): аще не обрѣтають готови воды, таковы обрѣтше перьсть добру и тою потирають лица своя и руцѣ</p>

5,18	<p>The Jews and the Christians say, ‘We are Allah’s children and His beloved ones’. Say, ‘Then why does He punish you for your sins?’ Rather you are humans from among His creatures.</p>	<p>John Cantacuzene, 2nd <i>Oration against Muḥammad</i>, 25 – Cod. Slav. 34, fol. 146’: не быти хр^стіанѡмъ или евревѡмъ, снѡмъ или другѡмъ Бж^иимъ. за еж^е показовати се грѣхъ ради ихъ</p>
5,46-47	<p>And We followed them with Jesus son of Mary, to confirm that which was before him of the Torah, and We gave him the Evangel containing guidance and light, confirming what was before it of the Torah, and as guidance and advice for the Godway. Let the people of the Evangel judge by what Allah has sent down in it.</p>	<p>Euthymius Zigabenus, <i>Panoplia dogmatica</i>, 9 – ОГНБ, 1/108, fol. 28: послахѡмъ послѣдователя симъ всѣмъ явѣ яко пр^рокѡмъ, Іс^а с^на Маріина, въ еже истинна сътворити яже прѣж^е его, яже закона, сънесше къ нему еугліе, въ немже е^с на ставленіе, свѣтъ и правда, по силѣ егоже прѣ ж^е его закона, въ наставленіе и вбѣщаніе, боещимъ се его. и въ еже судити своимъ еу^лію. Riccoldo of Monte di Croce, <i>Contra legem Sarracenorum</i>, 15 – РНБ, Соф. 1323, fol. 459d: хвалѣть и ева^глие в немъ ре^н ест^ь сп^сн^іе и наставленіе Riccoldo of Monte di Croce, 16, fol. 461a-b: повѣдахомъ путь чл^кѡмъ Іс^хс^мь снѡмъ Мр^иинымъ, и истиннъ пр^рк^мь. и дахо^м ему еу^ліе в немъ же е^с наставленіе и свѣтъ и истинна явлена</p>
5,51	<p>Do not take the Jews and the Christians for allies: they are allies of each other. Any of you who allies with them is indeed one of them.</p>	<p>Euthymius Zigabenus, <i>Panoplia dogmatica</i>, 20 – ОГНБ, 1/108, fol. 31’: не бывайте заступници жидовѡмъ и хр^стіано^м, аще бо кто заступаеть и^х ѡ ва^с, такѡ выи ѡ ни^х е^с</p>
5,68	<p>‘O People of the Book! You do not stand on anything until you observe the Torah and the Evangel and what was sent down to you from your Lord’.</p>	<p>Euthymius Zigabenus, <i>Panoplia dogmatica</i>, 20 – ОГНБ, 1/108, fol. 26: горе вамъ свойствни глѣ, ничтоже ва^м е^с дондеже послѣ^ствуете закону и еу^лію John Cantacuzene, 2nd <i>Oration against Muḥammad</i>, 1 – Cod. Slav. 34, fol. 134: книжное единомышленіе, никакоже въсма е^с, аще не испльне^с еу^ліе же и законъ</p>

5,89	<p>Allah shall not take you to task for what is frivolous in your oaths; but He shall take you to task for what you pledge in earnest. The atonement for it is to feed ten needy persons with the average food you give to your families, or their clothing, or the freeing of a slave. He who cannot afford [any of these] shall fast for three days.</p>	<p>John Cantacuzene, 2nd <i>Oration against Muhammad</i>, 7 – Cod. Slav. 34, fol. 135^v: не вѣмѣняе^т Бѣ нашъ прѣльсть клятвѣ. за прѣступленіе же се, доволн^о е^с десе^т убогы^х пища и одеж^а толицѣ^х, или въ мѣсто си^х единого роба избавленіе. а иже вѣ си^х не могы сѣтворити, трищи ^{на} постит се таковы</p>
5,110	<p>O Jesus son of Mary, remember My blessing upon you and upon your mother, when I strengthened you with the Holy Spirit, so you would speak to the people in the cradle and in adulthood, and when I taught you the Book and wisdom, the Torah and the Evangel, [...] and you would heal the blind and the leper, with My leave.</p>	<p>Riccoldo of Monte di Croce, <i>Contra legem Sarracenorum</i>, 15 –РНБ, Соф. 1323, fol. 460c-d: о Х^сѣ, размотри како ти дахъ дхѣ стѣ, еже бесѣ^{до}вати еше въ младенствѣ лежащо ти. и наоучих та кнѣгу и м^рѣть, Моувѣиска^т закона и евр^ліа (...). Х^с слѣпны просвѣти. прокаженны оч^{ст}и и м^ртвыа въскр^си John Cantacuzene, 4th <i>Oration against Muhammad</i>, 3 – Cod. Slav. 34, fol. 176^v: Х^с слѣпныхъ просвѣти, прокаженные очисти, м^ртвы^х въскрѣси</p>
5,114-115	<p>Said Jesus son of Mary, ‘O Allah! Our Lord! Send down to us a table from the sky, to be a festival for us, for the first ones and the last ones among us and as a sign from You, and provide for us; for You are the best of providers’. Allah said, ‘I will indeed send it down to you’.</p>	<p>John of Damascus, <i>On Heresies</i> – HAZU III с. 9, fol. 373a: глѣть же яко Х^сѣ! оу Бѣ просиль естѣ трапезы и! дасть се емоу. ибо Бѣ рече гла емоу, яко вдахъ тебѣ и твоимъ! трапезоу нетлѣннуоу <i>Nikon Chronicle</i>, AM 6494 (AD 990): глаголетъ же яко Христось убо просиль трапезы, и дасться ему. ибо Богъ, рече, глагола ему, яко вдахъ тебѣ и твоимъ трапезу нетлѣнну</p>

5,116	<p>And when Allah will say, ‘O Jesus son of Mary! Was it you who said to the people, «Take me and my mother for gods besides Allah»?’. He will say, ‘Immaculate are You! It does not behoove me to say what I have no right to [say].</p>	<p>John of Damascus, <i>On Heresies</i> – HAZU III с. 9, fol. 370b: въпроси его Бѣ глѣ. ГѠ Исѣ, ты ли еси рекль снѣ есмь Бжїи и Бѣ. и ѡвѣща рече Исѣ. млѣтивъ ми Гїи мои ты вѣси яко не рекохъ. ниже стѣжъ^аоу се быти рабъ твои. нѣ члѣвци прѣстоупници написаше яко рекохъ слово се.</p> <p>Euthymius Zigabenus, <i>Panoplia dogmatica</i>, 2 – ОГНБ, 1/108, fol. 25: въпроси Бѣ глѣ. ѡ Исѣ, ты рече слово се яко снѣ есмь Бжїи и Бѣ. и ѡвѣща Исѣ яко не рекохъ азъ. и стѣжъ^ау се быти рабъ твои. ини члѣвци глѣють яко рекохъ слову се.</p> <p>Michael Syncellus, 1st translation – ГИМ, Син. 227, fol. 274: абие же Исѣоу прѣдѣстати. и ѡврѣщисѣ прѣдъ Бмѣ, яко не нарече себе снѣ Бжїи</p> <p>Michael Syncellus, 2nd translation – HAZU III с. 9, fol. 373b: по том же Исѣви прѣдѣстати рече и ѡмѣтати се прѣдъ Бмѣ, яко не наре^а се снѣ Бжїи</p> <p>George the Monk/Hamartolus, <i>Chronicle</i> – РГБ, 310.1289, fol. 316: абие же Исѣоу предстоати и ѡврещисѣ пре^а Бмѣ, яко не глахъ себе соуща снѣ Бжїи</p> <p><i>Troitsky Chronograph</i>: абие же Исус престоати и отврещисѣ пред Богомъ, яко не глаголахъ себе сына Божия</p> <p><i>Hellenic and Roman Chronicle</i> (2nd redaction) – РГБ, 228.162, fol. 342^o: абие же Исѣоу прѣдѣсто ати ѡврещисѣ прѣдъ Бгѣмъ, яко не глахъ себе соуща Снѣ Божїи</p> <p><i>Rogozhsky Chronograph</i>: абие же Исѣоу пре^астоати и ѡврѣщисѣ пре^а Бмѣ, яко не глахъ себе снѣ Бжїи</p> <p><i>Nikon Chronicle</i>, AM 6494 (AD 990): въпроси его Богъ, глаголя, о Исусе, или еси рекль сынъ есмь Божїи и Богъ. и отвѣщавъ Исусъ, рече, милостивъ ми Господи мои, ты вѣси, яко не рекохъ, ниже стѣжуся быти рабъ твои. но чловѣци преступници написаша яко рекохъ слово се [...] потомъ же Исусови предстати, рече, и отмѣтатися предъ Богомъ, яко не наречеса сынъ Божїи</p> <p><i>Illuminated Chronicle of Tsar Ivan the Terrible</i>: абие же Исѣоу пре^астоати ѡврещи^а пре^а Бгѣмъ, яко не глахъ себе соуща снѣ Бжїи</p>
-------	---	--

5,117	'Worship Allah, my Lord and your Lord'.	Riccoldo of Monte di Croce, <i>Contra legem Sarracenorum</i> , 1 –РНБ, Соф. 1323, fol. 454b: поклонѣтесѧ Бг҃у моему и Бг҃у вашему Г҃у моему и Г҃у вашему Riccoldo of Monte di Croce, 15, fol. 459c: поклонитесѧ Бу моему и Бг҃у вашему Г҃у моему и Г҃у вашему John Cantacuzene, 3 rd <i>Oration against Muhammad</i> , 4 – Cod. Slav. 34, fol. 160 ^r : кланяйте се Бу моему и Бу вашему, и Г҃у моему и Гоу҃ вашему
Surah 6 – <i>Cattle</i>		
6,142	and do not follow in Satan's footsteps.	Euthymius Zigabenus, <i>Panoplia dogmatica</i> , 16 – ОГНБ, 1/108, fol. 33 ^r : и не съпослѣ ^а ствуи те стопамъ Сатаны
Surah 7 – <i>The Elevations</i>		
7,158	'O mankind! I am the Apostle of Allah to you all, [of Him].	Euthymius Zigabenus, <i>Panoplia dogmatica</i> , 24 – ОГНБ, 1/108, fol. 27 ^r : горе чл҃ци азъ апо ^с ль есмь бол҃жїи
7,178	Whomever Allah guides is rightly guided, and whomever He leads astray – it is they who are the losers.	Euthymius Zigabenus, <i>Panoplia dogmatica</i> , 9 – ОГНБ, 1/108, fol. 35: егѡ ^ж л҃ наставляеть Бѣ, внѣ е ^с наставленїи, и и ^ж же прѣльщаеть, вни суть прѣльщаемы
7,188	'I have no control over any benefit for myself nor [over] any harm except what Allah may wish.	Euthymius Zigabenus, <i>Panoplia dogmatica</i> , 9 – ОГНБ, 1/108, fol. 35: не вбладаю дѣшею моею, въ ползѣ или врѣ ^а , развѣ еже хощеть Бѣ
Surah 8 – <i>The Spoils</i>		
8,7-8	But Allah desires to confirm the truth with His words, and to root out the faithless, 8 so that He may confirm the truth and bring falsehood to naught.	Riccoldo of Monte di Croce, <i>Contra legem Sarracenorum</i> , 16 –РНБ, Соф. 1323, fol. 461b: хощеть бо истинствовать истинну своимъ словомъ. и пресекаати начало ерети ^с кое. яко да истинна истинствуеть. и суету суетовати
Surah 9 – <i>Repentance</i>		
9,29	Fight those who do not have faith in Allah nor [believe] in the Last Day, nor forbid	John Cantacuzene, 1 st <i>Oration against Muhammad</i> , 12 – Cod. Slav. 34, fol. 129: не повинующим се нашимъ ученїемъ, съмръ ^т да буде ^т томленїе, или дани даяти

	<p>what Allah and His Apostle have forbidden, nor practise the true religion, from among those who were given the Book, until they pay the tribute out of hand, degraded.</p>	
9,30	<p>The Jews say, ‘Ezra is the son of Allah’, and the Christians say, ‘Christ is the son of Allah’. That is an opinion that they mouth.</p>	<p>Euthymius Zigabenus, <i>Panoplia dogmatica</i>, 9 – ОГНБ, 1/108, fol. 35’: гліють Іудеи яко Іґриль іє^с снъ бжїи. и гліють хрїстіане яко хс іє^с снъ бжїи. сіє іє^с слово и^х устнии^х</p>
Surah 10 – <i>Jonah</i>		
10,41	<p>you are absolved of what I do and I am absolved of what you do’.</p>	<p>Riccoldo of Monte di Croce, <i>Contra legem Sarracenorum</i>, 15 –РНБ, Соф. 1323, fol. 460a: вы свободни есте, ои^ж азъ съдѣваю. и азъ ѿ ни^х же вы John Cantacuzene, 4th <i>Oration against Muḥammad</i>, 1 – Cod. Slav. 34, fol. 173’: вы свободни есте ихже азъ дѣю. и азъ, ихже вы</p>
10,94	<p>So if you are in doubt about what We have sent down to you, ask those who read the Book [revealed] before you. The truth has certainly come to you from your Lord; so do not be among the skeptics.</p>	<p>John Cantacuzene, 1st <i>Oration against Muḥammad</i>, 4 – Cod. Slav. 34, fol. 124’: яко ѡ ихже вамъ ѿкрихомъ аще сумнитесе, въпросѣте ѿ ихже прѣж^ѣ мене книги прочѣтши^х, и обрѣщете истину</p>
Surah 13 – <i>Thunder</i>		
13,43	<p>The faithless say, ‘You have not been sent [by Allah]’. Say, ‘Allah suffices as a witness between me and you, and he who possesses the knowledge of the Book’.</p>	<p>Euthymius Zigabenus, <i>Panoplia dogmatica</i>, 24 – ОГНБ, 1/108, fol. 32: глію^т ѿмѣтающеи се, нѣси ап^соль. доволенъ мнѣ Бъ зъ свѣ^дтельство буде^т, иже е^с свѣдѣтель мнѣ убо, яко есмь ап^соль его, ва^м же яко ѿступисте мене</p>

Surah 15 – <i>Hijr</i>		
15,6-8	They said, ‘O you, to whom the Reminder has been sent down, you are indeed crazy. Why do you not bring us the angels should you be truthful?’. We do not send down the an- gels except with due reason, and then they will not be grant- ed any respite.	Euthymius Zigabenus, <i>Panoplia dogmatica</i> , 25 – ОГНБ, 1/108, fol. 32: реку ^т тебѣ яко бѣснуеи се еси глѣ, ѿ Ба ^а приеты сѣа, аще бо истиньнѣ би былѣ аггела убо съвель бы. вины же полагаеть еже нелѣпо быти съходиты аггелу, и рече яко су ^т нѣщѣи и ^х же ради сѣе възбраняет ^с се. и яко аггелу ^м съходеще ^м вѣсе съврши ^с , и какова блго дѣ ^т члѣк ^м
15,9	Indeed We have sent down the Reminder, and indeed We will preserve it.	Riccoldo of Monte di Croce, <i>Contra legem Sarracenorum</i> , 13 –РНБ, Соф. 1323, fol. 456b: сътворихомъ възпомянїе и мы сѣе съхранихомъ
15,16- 18	Certainly We have appointed houses in the sky and adorned them for the on- lookers, and We have guarded them from every outcast Satan, except someone who may eavesdrop, whereat there pursues him a manifest flame.	Euthymius Zigabenus, <i>Panoplia dogmatica</i> , 26 – ОГНБ, 1/108, fol. 32: видител ^с рече свѣздострѣляніа, вьнегда же и въсходи ^т Сатана слышати хоте яже на небси глѣмаа
Surah 17 – <i>The Night Journey</i>		
17,1	Immaculate is He who carried His servant on a jour- ney by night from the Sacred Mosque to the Farthest Mosque whose environs We have bless- ed.	Riccoldo of Monte di Croce, <i>Contra legem Sarracenorum</i> , 14 –РНБ, Соф. 1323, fol. 456d: хвала сътворшему преити рабу своему. въ едину ношь ѿ молбища Еларамьскаго еже е ^с домъ Мекисевъ, да ^ж до ^о долнаго молбища, еже е ^с домъ стѣи їер ^с лмъ, егоже блгословихомъ John Cantacuzene, <i>4th Oration against Muhammad</i> , 1 – Cod. Slav. 34, fol. 168- 168 ^o : хвала сътворшому прѣити рабу своему въ едину ношь ѿ мольбнаго еже Еларам еже е ^с до ^м Макке, до далечаишаго мольбн ^а го еже е ^с домъ стѣїер ^с лмъ егоже бл ^с вихо ^м

17,16-17	And when We desire to destroy a town We command its affluent ones [to obey Allah]. But they commit transgression in it, and so the word becomes due against it, and We destroy it utterly. How many generations We have destroyed since Noah!	Euthymius Zigabenus, <i>Panoplia dogmatica</i> , 9 – ОГНБ, 1/108, fol. 28: егда хотѣхѡм погубыѣ селѡ, повеляваахѡм стоещимъ въ нем, и блудѣхѡ въ не ^м . и въправдовааше ^с на ни ^х словѡ, погыбѣли и ^х явѣ яко, негоже на ни ^х осуж ^н еніа. и раздѣляхѡм и ^х раздѣленіемъ и многы и ^х погубляхомъ ѿ родѡвъ съ Нѡемъ
17,40	Did your Lord prefer you for sons, and [Himself] adopt females from among the angels? Indeed you say a monstrous word!	Euthymius Zigabenus, <i>Panoplia dogmatica</i> , 9 – ОГНБ, 1/108, fol. 28': избра Гы ^л вамъ чеда. и въземъ ѿ аггелъ женьскыє, вы иже глѣ ^т те словеса велика, сирѣчь прослушаете Ба ^с нй и ^м ѣты, паче же убо женьскыє ѿ аггелъ снѣхы да ^т снѡмъ члч ^к кымъ, ѿ ни ^х же сполини родише ^с
Surah 18 – <i>The Cave</i>		
18,86	When he reached the place where the sun sets, he found it setting in a muddy spring.	Euthymius Zigabenus, <i>Panoplia dogmatica</i> , 13 – ОГНБ, 1/108, fol. 33: Слнце рече въ тѡплѣ вѡдѣ погрузати ^с къ концу вечера, и измѡваему възсодиты и възсѡваты
Surah 19 – <i>Mary</i>		
19,17	whereupon We sent to her Our Spirit.	<i>Life of St. Constantine-Cyril</i> , 6 – РГБ, 173.I.19, fol. 370': послахо ^м ду ^х нашъ къ двѣ и изволше да роди ^т
19,22-25	Thus she conceived him, then withdrew with him to a distant place. The birth pangs brought her to the trunk of a date palm. She said, 'I wish I had died before this and become a forgotten thing, beyond recall'. Thereupon he called her from below her [saying,] 'Do not grieve! Your Lord has made a spring to flow at your feet. Shake the trunk of the palm tree, freshly picked dates will drop upon you.	Euthymius Zigabenus, <i>Panoplia dogmatica</i> , 13 – ОГНБ, 1/108, fol. 33: глѣт бо Мѡусеову и Аарѡнову сестру Маріамъ, при финіку раж ^н аты Ха ^л ѡрицающуу се своее дше ради болѣзней. и Ха ^л ѡ утробѣи еи провѣщаты, и повелѣты потрести финікъ и снѣг ^н сти ѿ плѡдове его.

Surah 21 – <i>The Prophets</i>		
21,5	‘[They are] confused night-mares!’. ‘Rather he has fabricated it!’. ‘Rather he is a poet!’.	Riccoldo of Monte di Croce, <i>Contra legem Sarracenorum</i> , 14 –РНБ, Соф. 1323, fol. 457b: рѣша ж ^с в Моамее слышалъ еси сонѣа, собралъ еси хуленѣа
21,16	We did not create the sky and the earth and whatever is between them for play.	Riccoldo of Monte di Croce, <i>Contra legem Sarracenorum</i> , 15 –РНБ, Соф. 1323, fol. 457d: мы ре ^а съдѣтельствовахомъ нбо и землю, и яже посре ^а не бездѣлно
21,80-81	We taught him the making of coats of mail for you, to protect you from your [own] violence. Will you then be grateful? And for Solomon [We disposed] the tempestuous wind which blew by his command toward the land which We have blessed.	Euthymius Zigabenus, <i>Panoplia dogmatica</i> , 13 – ОГНБ, 1/108, fol. 33: и вѣтро ^м начельствоваты его [...] и брне желѣзніе вѣ Давида глеть прѣж ^е умислыти ^с
21,91	We breathed into her Our spirit.	Riccoldo of Monte di Croce, <i>Contra legem Sarracenorum</i> , 15 –РНБ, Соф. 1323, fol. 458b: вдохнух ^м на неа вѣ стѣо дѣа John Cantacuzene, 4 th <i>Oration against Muḥammad</i> , 1 – Cod. Slav. 34, fol. 176: вѣдѣхнухомъ вѣ ню вѣ дѣа стѣа
Surah 22 – <i>The Pilgrimage</i>		
22,5	We indeed created you from dust, then from a drop of [seminal] fluid, then from a clinging mass, then from a fleshy tissue, partly formed and partly unformed.	Ritual of renunciation of Islam, 1 st translation – РНБ, Солов. собр. 1056/1165, fol. 358 ^г : съз ^а анъ бысть члѣкъ вѣ персти, и камени, и пиавици и соживанѣа Ritual of renunciation of Islam, 2 nd translation – MSPC, 222, fol. 363b: съз ^а анъ бы ^с члѣкъ вѣ прѣсти и вѣтѣ каме, и вѣ пиавици и вѣ смѣшенѣа Euthymius Zigabenus, <i>Panoplia dogmatica</i> , 15 – ОГНБ, 1/108, fol. 33 ^г : вѣ пиавици члѣка бываты глеть <i>Nikon Chronicle</i> , АМ 6494 (AD 990): челоуѣка же глаголетъ создана быти отъ персти, и отъ кала, и отъ пиавици и отъ смѣшенѣа

Surah 23 – <i>The Faithful</i>		
23,91	Allah has not taken any offspring, neither is there any god besides Him, for then each god would take away what he created, and some of them would surely rise up against others.	John Cantacuzene, <i>3rd Oration against Muhammad</i> , 2 – Cod. Slav. 34, fol. 155: аше ли же и сѣа имѣал би Бѣ, и раз ^а ѣленїа убо были би посрѣ ^а ихъ
Surah 26 – <i>Poets</i>		
26,155-157	‘This is a she-camel; she shall drink and you shall drink on known days. Do not cause her any harm, for then you shall be seized by the punishment of a terrible day’. But they hamstrung her, whereupon they became regretful.	John of Damascus, <i>On Heresies</i> – HAZU III с. 9, fol. 372b: глѣтъ яко бѣше вельблоудица ѿ Ба и испиваше всоу рѣкоу, и не мо жаше проходити скрозѣ двѣ горѣ понеже вѣмѣшашетъ се. люди еже бѣхоу рече на мѣстѣ то мь, и единь оубо днѣ ти пияху воду, вельблоудица же дроугы днѣ. пиющи же водоу крѣмля шетъ ихъ млѣко дающи имь въ воды мѣсто. Вѣсташе оубо лю дии вни лоукавии соуще и оу бише вельблоудицоу. родила же бѣ та малоу вельблоудицоу. ма тери же оубиенѣ бывши мала я възпи къ Боу, и възеть ю Бѣ къ себѣ. Euthymius Zigabenus, <i>Panoplia dogmatica</i> , 20 – ОГНБ, 1/108, fol. 26-26’: Баснословѣствова камилїу бы ти нѣкаторуу, могущуу испиваты вѣсу мимом тичущуу рѣку. быти же сїу прѣвелику и невѣмѣ щаему просрѣдѣ двои ^х великыи ^х горь. люди еже бѣ ху на мѣстѣ рече онѣ ^м , и единь убо днѣ вни испи вааху ввду рѣкы, другыи же ^{днѣ} камилїа вна испиваю [fol. 26’]щи же ввду напаяше и ^х свое млѣко подавающи вѣ мѣсто ввди. вѣста[...] ше же убо вни лукави су щину быше камилїу. бѣше же сеи рож ^а енїе малаа ка милица, сиже матери убыенѣ возупикъ Бу и пое ^а ту къ себѣ

		<p><i>Nikon Chronicle</i>, AM 6494 (AD 990): глаголетъ яко бѣше вельблудица отъ Бога и испиваше всю рѣку и не можаше проходити сквозѣ двѣ горѣ, понеже не вмѣщашеся. людѣе же бяху, рече, на мѣстѣ томѣ, и единъ убо день ти пѣху воду, вельблудица же другии день. пѣюша же воду, кормля ихъ млекоу, въ воды мѣсто. воставше убо людѣе они, лукави суще, и убиша велблудицу. родила же бѣ та велблудицу малу. матери же убѣенѣ бывши малаа възопи къ Богу, и взятъ ю Богъ къ себѣ</p>
Surah 27 – <i>The Ant</i>		
27, 16-19	<p>Solomon inherited from David, and he said, ‘O people! We have been taught the speech of the birds, and we have been given out of everything. Indeed this is a manifest ad- vantage’. [Once] Solomon’s hosts were marched out for him, comprising jinn, humans, and birds, and they were held in check. When they came to the Valley of Ants, an ant said, ‘O ants! Enter your dwellings, lest Solomon and his hosts should trample on you while they are unaware’. Whereat he smiled, amused at its words.</p>	<p>Euthymius Zigabenus, <i>Panoplia dogmat- ica</i>, 13 – ОГНБ, 1/108, fol. 33: Давида же и Соломвна бѣсовн^м и птица^м присьбесѣдоваты, бѣси же сѣдѣиствники^к Соломвну съпрѣбываты. и гу^нди нѣкые и вѣтро^м на^чельствоваты его. и мравіамъ разумѣть таиньства John Cantacuzene, 2nd <i>Oration against Muhammad</i>, 13 – Cod. Slav. 34, fol. 139’- 140: Со^юмвну велико аглѣско събравшу воинство и члѣкъ и бесловесны^х живвтны^х. и вѣшь^нши^м и обрѣтшимъ якоже нѣкую рѣку мухъ. рече му^{ха}, в мухе, вы внидѣте въ жилища ваша да не погуби^т ва^с Соломв^н и воинство его. и муха по^нсмѣа се</p>
Surah 31 – <i>Luqmān</i>		
31,29 = 35,13	<p>and He has disposed the sun and the moon, each moving for a specified term.</p>	<p>Ritual of renunciation of Islam, 1st transla- tion – РНБ, Солов. собр. 1056/1165, fol. 357’: о слнци и о лунѣ, глѣ алашама быти</p>

		Ritual of renunciation of Islam, 2 nd translation – MSPC, 222, fol. 362b-c: w слнци и лоунѣ глѣ сима коньникама быти Euthymius Zigabenus, <i>Panoplia dogmatica</i> , 14 – ОГНБ, 1/108, fol. 33': Слнце и луны яздесяи ^x на коне ^x быти рече
Surah 33 – <i>The Confederates</i>		
33,56	Indeed Allah and His angels bless the Prophet; O you who have faith! Invoke blessings on him and invoke Peace upon him in a worthy manner.	John Cantacuzene, 2 nd <i>Oration against Muhammad</i> , 24 – Cod. Slav. 34, fol. 143: Бѣ и аггли его вину млѣт се о Мвамеоу и о единомудрьны ^x ему
Surah 34 – <i>Sheba</i>		
34,14	And when We decreed death for him, nothing apprised them of his death except a worm which gnawed away at his staff.	John Cantacuzene, 2 nd <i>Oration against Muhammad</i> , 14 – Cod. Slav. 34, fol. 140: чрвьѣу назнаменовшу Соломвновоу съмръ ^t бѣсовм st
34,24	Indeed either we or you are rightly guided or in manifest error'.	Riccoldo of Monte di Croce, <i>Contra legem Sarracenorum</i> , 15 – РНБ, Соф. 1323, fol. 460c: не разумѣю оубо азъ аще вы прости есте
Surah 35 – <i>The Originator</i>		
35,1	All praise belongs to Allah, originator of the heavens and the earth, maker of the angels [His] messengers.	Riccoldo of Monte di Croce, <i>Contra legem Sarracenorum</i> , 15 – РНБ, Соф. 1323, fol. 458c: Бѣ творить аггли дхъ и наша аплы рекше посланнѣи
Surah 37 – <i>The Ranged Ones</i>		
37,1-5	By the [angels] ranged in ranks, by the ones who drive vigorously, by the ones who recite the reminder: indeed your God is certainly One, the Lord of the heavens and the earth and whatever is between them, and the Lord of the easts.	Euthymius Zigabenus, <i>Panoplia dogmatica</i> , 10 – <i>lacuna</i>

Surah 38 – <i>Ṣād</i>		
38,73-74	Thereat the angels prostrated, all of them together, but not Iblis.	Ritual of renunciation of Islam, 1 st translation – РНБ, Солов. собр. 1056/1165, fol. 358 ^r : яко егда създа бы члкъ инїи вси аг҃лы повелѣнїемъ Бжїимъ поклониша ^c ему а еди дїавл ^w не поклониса Ritual of renunciation of Islam, 2 nd translation – МСПС, 222, fol. 363b–c: яко члвкоу съз ^a аноу бывшю, инии оубо аг҃лы вси повелѣнїемъ Бжїемъ поклонише се емоу единъ же сотона не покори се поклонити се Riccoldo of Monte di Croce, <i>Contra legem Sarracenorum</i> , 15 –РНБ, Соф. 1323, fol. 457d: вси аг҃ти поклонїша ^c Адаму, развѣ дїавола <i>Nikon Chronicle</i> , АМ 6494 (AD 990): и яко человѣку создану бывшу, инїи убо вси аг҃тели Божїи повелѣнїемъ Бжїимъ поклонишася ему, единъ же сатана не покори се поклонитися ему John Cantacuzene, 2 nd <i>Oration against Muḥammad</i> , 19 – Cod. Slav. 34, fol. 141: аг҃ли суще бѣсове, и повелѣни бывш ^c ѿ Ба поклонити се Адаму, не всхотѣше сътворити се якоже и вси аг҃ли поклонише ^c тому. и сего ра ⁿ быше бѣсове
38,76	‘I am better than him’, he said. ‘You created me from fire and You created him from clay’.	John Cantacuzene, 2 nd <i>Oration against Muḥammad</i> , 12 – Cod. Slav. 34, fol. 139: аг҃ли убо, ѿ огня съз ^a ани быше, члкъ же, ѿ прѣсти
Surah 42 – <i>Counsel</i>		
42,6	As for those who have taken guardians besides Him, Allah is watchful over them, and it is not your duty to watch over them.	John Cantacuzene, 1 st <i>Oration against Muḥammad</i> , 12 – Cod. Slav. 34, fol. 130: приемлющимъ Ба иногo развѣ Ба сего, не ти ли еси наказатель или тыцател ни, елма се съблюде Бѣ себѣ
Surah 44 – <i>Smoke</i>		
44,38	We did not create the heavens and the earth and whatever is between them for play.	Riccoldo of Monte di Croce, <i>Contra legem Sarracenorum</i> , 15 –РНБ, Соф. 1323, fol. 457d: мы ре ^a съдѣтельствывахомъ нбо и землю, и яже посре ⁿ не бездѣлно

Surah 47 – <i>Muhammad</i>		
47,15	<p>A description of the paradise promised to the Godwary: therein are streams of unstaling water, and streams of milk unchanging in flavour, and streams of wine delicious to the drinkers, and streams of purified honey.</p>	<p>John of Damascus, <i>On Heresies</i> – HAZU III с. 9, fol. 372с: три бо глѣте рѣкы въ раи вамъ потекоу тъ, водна и винна и млѣчна Michael Syncellus, 1st translation – ГИМ, Син. 227, fol. 274: трѣмъ же рече рѣкамъ быти въ раи. единою медоу, а друугоую млѣка, а третиюю вина Michael Syncellus, 2nd translation – HAZU III с. 9, fol. 373с: трии же ре^а рѣкы боудоуть въ раи, едина медввна, и другая млѣчна, и третия виньна George the Monk/Намartolus, <i>Chronicle</i> – РГБ, 310.1289, fol. 316': соу^т же три рѣкы в раи, ре^а, едина медвенаа, едина молочна, етера винна Ritual of renunciation of Islam, 1st translation – РНБ, Солов. собр. 1056/1165, fol. 357': в немже глѣтъ дѣмъ быти рѣкамъ, ѿ воды немутныа, и ѿ млека не измѣняюща сладости, и вину сладку и меду процѣжену Ritual of renunciation of Islam, 2nd translation – MSPC, 222, fol. 362а: въ немже быти глѣть четыремъ рѣкамъ едина воды чисты немоутещесе, другая млѣка неизмѣняющааго сладости своее третия вина сладка, четвертая медоу цѣж^аена Euthymius Zigabenus, <i>Panoplia dogmatica</i>, 22 – ОГНБ, 1/108, fol. 26'-27: Раи глѣть четири рѣкы имѣты [fol. 27] ѿ воды немут^ніе, и млѣка чистѣиша, и вина сла^ака и меда съгущена <i>Troitsky Chronograph</i>: суть же и 3 рѣки в раи, 1. медвена, 2. молочьна, 3. виньна <i>Hellenic and Roman Chronicle</i> (2nd redaction) – РГБ, 228.162, fol. 343: три рѣкы ре^а в раи. едина медвена, в. молочьна, г. а винна а <i>Rogozhsky Chronograph</i>: соуть* и три рѣкы въ раи, ре^а, едина медвенаа, едина млѣчна, едина винна <i>Russian Chronograph</i> (mid-sixteenth century redaction): в раи же четыремъ рекамъ быти глаголетъ. едина воды чисты немутящияся, другая млека неизменяема сладости своа, третья вина сладка, четвертая медъ уцѣжен</p>

		<p><i>Resurrection Chronicle</i>: въ раю суть три рѣкы, едина медвяна, едина молочна, едина виннаа</p> <p><i>Nikon Chronicle</i>, AM 6494 (AD 990): глаголете три рѣки въ раи вамъ потекутъ, водна и винна и млечна [...] въ раи же четьремъ рѣкамъ глаголете, едина воды чисты и не мутящаяся, другая млека неизмѣняемаго сладости своея, третья вина сладка, четвертая медь уциженъ</p> <p><i>Illuminated Chronicle of Tsar Ivan the Terrible</i>: соу^т же и три рѣкы рече в раи, едина медвена, в^ѣ а молочна, г^ѣ а виннаа</p>
Surah 51 – <i>The Scatterers</i>		
51,1-4	<p>By the scattering [winds] that scatter [the clouds]; by the [rain] bearing [clouds] laden [with water];</p> <p>by [the ships] which move gently [on the sea];</p> <p>by [the angels] who dispense [livelihood] by [His] command.</p>	Euthymius Zigabenus, <i>Panoplia dogmatica</i> , 10 – <i>lacuna</i>
Surah 52 – <i>The Mount</i>		
52,1-6	<p>By the Mount [Sinai], by the Book inscribed on an unrolled parchment;</p> <p>by the House greatly frequented;</p> <p>by the vault raised high, by the surging sea.</p>	Euthymius Zigabenus, <i>Panoplia dogmatica</i> , 10 – <i>lacuna</i>
Surah 53 – <i>The Star</i>		
53,1-7	<p>By the star when it sets: your companion has neither gone astray, nor gone amiss.</p> <p>Nor does he speak out of [his own] desire: it is just a revelation that is revealed [to him], taught him by One of great powers, possessed of sound judgement.</p> <p>He settled, while he was on the highest horizon.</p>	Euthymius Zigabenus, <i>Panoplia dogmatica</i> , 26 – ОГНБ, 1/108, fol. 32': тако мы свѣзды заходимые, не прѣлсти ^с др ^г ъ вашъ ниже безако ^в а " ниже провѣща ^ѡ воле, нѣ ^с ем ^у развѣ ѡкрвеніа ѡкри ^в ати, еже показа ему крѣпкыи въ силѣ невидимыи

Surah 56 – <i>The Imminent</i>		
56,20-21	and such fruits as they prefer and such flesh of fowls as they desire.	Ritual of renunciation of Islam, 1 st translation – РНБ, Солов. собр. 1056/1165, fol. 357 ^o : и мѧса ѿдуче птича ихже хотѧть, и ОВОЩЬ ВСАКЪ Ritual of renunciation of Islam, 2 nd translation – MSPC, 222, fol. 362a: мѧса ядоушемь птицъ ихже въсхотеть и ввоцие всакоє <i>Nikon Chronicle</i> , AM 6494 (AD 990): мѧса ядущимь птицъ, ихже хотѧть, и овощѣе всѧкоє
Surah 59 – <i>The Banishment</i>		
59,21	Had We sent down this Qur’ān upon a mountain, you would have surely seen it humbled [and] go to pieces with the fear of Allah. We draw such comparisons for mankind, so that they may reflect.	John Cantacuzene, <i>1st Oration against Muḥammad</i> , 9 – Cod. Slav. 34, fol. 127: аще послали быхомь сїи Корран въ едину ѿ горь, рассѧла би ѿ страха и еже къ нему бл҃го говѣнїа
Surah 61 – <i>Ranks</i>		
61,6	And when Jesus son of Mary said, ‘O Children of Israel! Indeed I am the apostle of Allah to you, to confirm what is before me of the Torah, and to give the good news of an apostle who will come after me, whose name is Ahmad’.	Euthymius Zigabenus, <i>Panoplia dogmatica</i> , 26 – ОГНБ, 1/108, fol. 32 ^o : Рече прѣрочествовавши Ісѧ сїна Марїина, въ себѣ рекша, азъ апо ^ч лъ емь Бжїи къ ва ^м , истинно творе яже прѣж ^д е мене иже закона, и бл҃говѣствує апо ^ч ла гредущаго по мнѣ, име ем ^ѣ Моамеѣ Riccoldo of Monte di Croce, <i>Contra legem Sarracenorum</i> , 1 – РНБ, Соф. 1323, fol. 455a: бл҃говѣствую вамъ ап ^ч ла Бжїа прїити хотѧщаго по мнѣ. и има его Моамеѣ
Surah 68 – <i>The Pen</i>		
68,1	By the Pen and what they write.	Euthymius Zigabenus, <i>Panoplia dogmatica</i> , 10 – <i>lacuna</i>
Surah 69 – <i>The Besieger</i>		
69,1-3	The Besieger! What is the Besieger? What will show you what is the Besieger?	Euthymius Zigabenus, <i>Panoplia dogmatica</i> , 10 – <i>lacuna</i>

Surah 70 – <i>Lofty Stations</i>		
70,4	in a day whose span is fifty thousand years.	Ritual of renunciation of Islam, 1 st translation – РНБ, Солов. собр. 1056/1165, fol. 357 ^r : въ днь придуци и раздѣлаа въ 50 000 лѣт ^r Ritual of renunciation of Islam, 2 nd translation – MSPC, 222, fol. 362a: быти днь въ нъже оуставляетъ петъдесеть тисоуц лѣтъ <i>Russian Chronograph</i> (mid-sixteenth century redaction): 50 тысящ лѣтъ пребывати в раи <i>Nikon Chronicle</i> , AM 6494 (AD 990): и пятьдесятъ тысящ лѣтъ пребывати въ раи
Surah 77 – <i>The Emissaries</i>		
77,1-6	By the successive emissaries, by the raging hurricanes, by the sweeping spreaders, by the decisive separators, by the inspirers of remembrance, to excuse or to warn.	Euthymius Zigabenus, <i>Panoplia dogmatica</i> , 10 – <i>lacuna</i>
Surah 79 – <i>The Wresters</i>		
79,1-6	By those [angels] who wrest [the soul] violently, by those who draw [it] out gently, by those who swim smoothly, by those who take the lead, racing, by those who direct the affairs [of creatures]: the day when the Quaker quakes.	Euthymius Zigabenus, <i>Panoplia dogmatica</i> , 10 – <i>lacuna</i>
Surah 83 – <i>The Defrauders</i>		
83,25. 27-28	as they are served with a sealed wine, [...] and whose seasoning is from Tasnim, a spring where those brought near [to Allah] drink.	Ritual of renunciation of Islam, 1 st translation – РНБ, Солов. собр. 1056/1165, fol. 357 ^r : и вино приносѣмъ, егоже черпаніе ѿ источника фезнима Ritual of renunciation of Islam, 2 nd translation – MSPC, 222, fol. 362a-b: и винъ приньщемъ егоже чръпаніе ѿ источника нарицаемаго сѣнимъ <i>Nikon Chronicle</i> , AM 6494 (AD 990): и вино приносяци, его же черпаніе отъ источника нарицаемаго Сдѣнима

Surah 85 – <i>The Houses</i>		
85,1-3	By the sky with its houses, by the Promised Day, by the Witness and the Witnessed.	Euthymius Zigabenus, <i>Panoplia dogmatica</i> , 10 – lacuna
Surah 86 – <i>The Nightly Visitor</i>		
86,1-3	By the sky, by the nightly visitor, (and what will show you what is the nightly visitor? It is the brilliant star).	Euthymius Zigabenus, <i>Panoplia dogmatica</i> , 10 – lacuna
Surah 89 – <i>The Dawn</i>		
89,1-4	By the Dawn, by the ten nights, by the Even and the Odd, by the night when it departs!	Euthymius Zigabenus, <i>Panoplia dogmatica</i> , 10 – lacuna
Surah 95 – <i>The Fig</i>		
95,1-3	By the fig and the olive, by Mount Sinai, by this secure town.	Euthymius Zigabenus, <i>Panoplia dogmatica</i> , 10 – lacuna
Surah 100 – <i>The Chargers</i>		
100,1-4	By the snorting chargers, by the strikers of sparks [with their hoofs], by the raiders at dawn, raising therein a trail of dust.	Euthymius Zigabenus, <i>Panoplia dogmatica</i> , 10 – lacuna
Surah 103 – <i>Time</i>		
103,1	By Time!	Euthymius Zigabenus, <i>Panoplia dogmatica</i> , 10 – lacuna
Surah 108 – <i>Abundance</i>		
108,1-2	Indeed We have given you abundance. So pray to your Lord, and sacrifice [the sacrificial camel].	Euthymius Zigabenus, <i>Panoplia dogmatica</i> , 12 – ОГНБ, 1/108, fol. 33: мы дадох ^м тебѣ язѣвца, и помоли се къ Буꙗ свое ^м и заколи
Surah 109 – <i>The Faithless</i>		
109,6	To you your religion, and to me my religion’.	Riccoldo of Monte di Croce, <i>Contra legem Sarracenorum</i> , 15 – РНБ, Соф. 1323, fol. 460a: намъ нашъ законъ, и вамъ вашъ Riccoldo of Monte di Croce, 16, fol. 463a: мнѣ вѣра моя и вамъ ваша

		John Cantacuzene, 4 th <i>Oration against Muhammad</i> , 1 – Cod. Slav. 34, fol. 173': мнѣ мой зако ^и , и вамъ вашъ
Surah 112 – <i>Monotheism</i>		
112,1-4	Say, 'He is Allah, the One. Allah is the All-embracing. He neither begat, nor was begotten, nor has He any equal'.	John of Damascus, <i>On Heresies</i> – HAZU III с. 9, fol. 370b: Глѣть единого Ба ^т творца бы ^т и всемоу, ни рож ^е на же, ни ^л родивша Ritual of renunciation of Islam, 1 st translation – РНБ, Солов. собр. 1056/1165, fol. 358': то и е Бѣ ^т единъ Бѣ ^т сдракыи не роди ни родис ^л ни бы ^с подвбе ^и ему кто Ritual of renunciation of Islam, 2 nd translation – MSPC, 222, fol. 363с: ть е ^с Бѣ ^т единъ Бѣ ^т всьсыкованъ. не роди ниже роди се. ни бы ^т же по ^б нь емоу кто <i>Nikon Chronicle</i> , AM 6494 (AD 990): глаголет единаго Бога творца быти всему, ни рождену же, ни родивша
Surah 113 – <i>Daybreak</i>		
113,1-5	'I seek the protection of the Lord of the daybreak from the evil of what He has created, and from the evil of the dark night when it settles, and from the evil of the witches who blow on knots, and from the evil of the envious one when he envies'.	Euthymius Zigabenus, <i>Panoplia dogmatica</i> , 27 – ОГНБ, 1/108, fol. 32': аще пощеж ^у въ Га ^т его* ради мычтаніа по ѱреченіу създа, и по ѱреченіу свѣздострѣ ^л [...] егда протесаеть, и по ѱреченіу въ грѣдини ^л и по ѱреченіу завидещаго
Surah 114 – <i>Humans</i>		
114,1-6	'I seek the protection of the Lord of humans, Sovereign of humans, God of humans, from the evil of the sneaky tempter who puts temptations into the breasts of humans, from among the jinn and humans'.	Euthymius Zigabenus, <i>Panoplia dogmatica</i> , 27 – ОГНБ, 1/108, fol. 34: аще пощеж ^у въ Га ^т члч ^с каго, црѣа члѣк ^м , Бѣ ^т члѣк ^м по ѱреченіу шыптаніа бѣсовьскаго егоже шыпше ^т во срѣа члѣк ^м ѱ бѣсовь ^л и члѣк ^м

Abbreviations

BnF	Bibliothèque nationale de France (Paris)
HAZU	<i>Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti (Zagreb)</i>
MSPC	Muzej Stare pravoslavne crkve (Sarajevo)
ÖN	Österreichische Nationalbibliothek (Vienna)
ГИМ	Государственный исторический музей (Moscow)
ОГНБ	Одеська національна наукова бібліотека (Odessa)
РГБ	Российская государственная библиотека (Moscow)
РНБ	Российская национальная библиотека (St. Petersburg)

The *Qur'ān* in Medieval Slavic Writings. Fragmentary Translations and Transmission Traces

(summary)

The *Qur'ān* was never translated into Church Slavic in its entirety; still, in the writings of some mediaeval Christian authors (Byzantine and Latin) quite extensive quotations and borrowings from it can be found. Many of these texts were transmitted in the *Slavia Orthodoxa* area. The aim of this article is to present the Church Slavic literary sources which contain quotations from the *Qur'ān*. The analysis covers Slavic translations of Byzantine and Latin authors as well as original texts of Slavic provenance. The main conclusion of the research is that only ca. 2% of the text of the *Qur'ān* has been preserved in the Church Slavic material.

Keywords: *Qur'ān*; Church Slavic; religious polemic; translations; Medieval Slavic literatures

Bibliography

Manuscripts

BnF, MS Ar. 384	<i>Qur'ān</i> , 12 th –13 th century
HAZU III c. 9	<i>Kormchaia Book</i> , 13 th century
MSPC, 222	<i>Kormchaia Book</i> , 14 th century
ÖN, Cod. Slav. 34	<i>miscellanea</i> manuscript, 15 th century
ГИМ, Син. 182	<i>Great Lectionary Menaion</i> , 16 th century
ГИМ, Син. 227	<i>Kormchaia Book</i> , 12 th century
ГИМ, Син. 996	<i>Great Lectionary Menaion</i> , 16 th century
ОГНБ, 1/108	<i>miscellanea</i> manuscript, 15 th century
РГБ, 173.I.19	<i>miscellanea</i> manuscript, 15 th century

РГБ, 173.I.195.2 [178.I.8656]	chronicle, 16 th century
РГБ, 228.162	chronicle, 1485
РГБ, 304.I.201	<i>miscellanea</i> manuscript, 17 th century
РГБ, 304.I.730	<i>Palaea Interpretata</i> , 16 th century
РГБ, 310.1289	chronicle, 15 th /16 th century
РНБ, Ф.п.II,1	<i>Kormchaia Book</i> , 1284
РНБ, Q.I.264	<i>miscellanea</i> manuscript, 17 th century
РНБ, Солов. 1056/1165	<i>Kormchaia Book</i> , 15 th century
РНБ, Соф. 1323	<i>Great Lectionary Menaion</i> , 16 th century

Sources

- Nicolai Papae Responsa ad consulta Bulgarorum: Nicolai Papae Responsa ad consulta Bulgarorum*, in: *Monumenta Germaniae historica. Epistolarum*, v. 6: *Epistolae Karolini aevi IV*, ed. E. Perels, Berolini 1925, p. 568-600.
- Coranus: The Qur'ān with a Phrase-by-Phrase English Translation*, tr. 'Alī Qulī Qarā'ī, London 2005.
- Laudatio SS. Cyrilli et Methodii: Pochval'noe slovo Kirillu i Mefodiju*, in: *Žitija Kirilla i Mefodija*, ed. P.N. Dinekov – D.S. Likhachev – I.S. Dujchev – B.N. Florja, Moskva 1986, p. 230-246.
- Sarajevo Rudder Zakonopravilo of St. Sava from the 14th Century*, ed. J. Gardović, Dobrun 2013.
- Syntagma XIV titulorum sine scholiis secundum versionem Palaeo-Slovenicam, adjecto textu Graeco e vetustissimis codicibus manuscriptis exarato*, v. 1, ed. V.N. Beneshevich, Saint Petersburg 1906.
- Syntagma XIV titulorum sine scholiis secundum versionem Palaeo-Slovenicam, adjecto textu Graeco e vetustissimis codicibus manuscriptis exarato*, v. 2, ed. V.N. Beneshevich – J.N. Shchapov, Serdica 1987.
- Zakonopravilo or the Nomocanon of Saint Sava. The Ilovica Manuscript from 1262. Photoprint reproduction*, ed. M.M. Petrović, Gornji Milanovac 1991.

Studies

- Argyriou A., *Perception de l'Islam et traductions du Coran dans le monde Byzantin Grec*, "Byzantion" 75 (2005) p. 25-69.
- Brzozowska Z.A., *Koran w piśmiennictwie cerkiewnosłowiańskim? Fragmenty tłumaczeń i ślady recepcji (uwagi wstępne)*, in: *Contributions to the 22nd Annual Scientific Conference of the Association of Slavists (Polyslav)*, ed. E. Gutiérrez Rubio – D. Kruk – I. Pálosi – T. Speed – Z. Týrová – D. Vashchenko – A. Wysocka, Wiesbaden 2020, p. 46-56.
- Brzozowska Z.A., *A Translation of a Translation: the Byzantine Greek Version of the Quran in Church Slavic Writings (a Ritual of Renunciation of Islam and the Pan-*

- oplia dogmatica by Euthymios Zigabenos*), in: *New Trends in Slavic Studies 2*, ed. S.J. Suárez Cuadros – E.J. Vercher García – B. Barros García – P. Marynenko – E.F. Quero Gervilla, Moskva 2021, p. 874-879.
- Brzozowska Z.A. – Leszka M.J. – Wolińska T., *Muhammad and the Origin of Islam in the Byzantine-Slavic Literary Context. A Bibliographical History*, Łódź – Kraków 2020.
- Bushkovitch P., *Orthodoxy and Islam in Russia 988–1725*, in: *Religion und Integration im Moskauer Russland. Konzepte und Praktiken, Potentiale und Grenzen 14.–17. Jahrhundert*, ed. L. Steindorff, Wiesbaden 2010, p. 117-143.
- Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, v. 1: 600–900, ed. D. Thomas – B. Roggema, Leiden – Boston 2009.
- Cibranska-Kostova M., *Belezhki v"rchu slavjanskija prevod na Panoplia Dogmatica v BAR Ms. Slav. 296 i negovija prevodach*, "Palaeobulgarica" 41/4 (2017) p. 3-26.
- Dechev D., *Otgovorite na papa Nikolaj po dopitvanijata na b"lgarite*, Sofija 1922.
- Dujchev I., *Eshche o slavjano-bolgarskich drevnostjach IX v.*, "Byzantinoslavica" 12 (1951) p. 75-93.
- Dziekan M.M., *Pisarze muzułmańscy. VII–XX w.*, Warszawa 2003.
- Eichner W., *Die Nachrichten über den Islam bei den Byzantinern*, "Der Islam. Journal of the History and Culture of the Middle East" 23/3 (1936) p. 133-162.
- Förstel K., *Schriften zum Islam von Arethas und Euthymios Zigabenos und Fragmente der griechischen Koranübersetzung*, Wiesbaden 2009.
- Gjuzelev V., *Pokr"stvane i christijanizacija na b"lgarite. Izvorovedchesko izsledvane s prilozhenie*, Sofija 2006.
- Grjaznevich P.A., *Koran v Rossii (izuchenie, perevody i izdanija)*, in: *Islam. Religija, obshchestvo, gosudarstvo*, ed. P.A. Grjaznevich – S.M. Prozorov, Moskva 1984, p. 76-82.
- Hoyland R.G., *Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton 1997.
- Høgel Ch., *An early anonymous Greek translation of the Qur'ān. The fragments from Niketas Byzantios' Refutatio and the anonymous Abjuratio*, "Collectanea Christiana Orientalia" 7 (2010) p. 65-119.
- Hunger H., *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, v. 1: *Philosophie, Rhetorik, Epistolographie, Geschichtsschreibung, Geographie*, München 1978.
- Khoury A.-T., *Les Theologiens byzantins et l'Islam. Textes et auteurs (VIIIe–XIIIe s.)*, Louvain – Paris 1969.
- Lauzi E., *Bizantini versus Saraceni: un'accusa d'idolatria*, "Aevum" 88/2 (2014) p. 283-309.
- Maksimov J.V., *Vizantijskie sochinenija ob islame*, Moskva 2012.
- Maksimov J.V., *Vizantijscy i Koran* 2011, in: http://halkidon2006.orthodoxy.ru/do/bog-slovie_1/962_Vizantiytyzy_i_Koran.htm (accessed: 15.03.2022).
- Maksimovich K., *Byzantine Law in Old Slavonic Translations and the Nomocanon of Methodius*, "Byzantinoslavica" 65 (2007) p. 9-18.

- Maxwell M.J., *Afanasii Nikitin: An Orthodox Russian's Spiritual Voyage in the Dar al-Islam, 1468–1475*, "Journal of World History" 17/3 (2006) p. 243-266.
- Meyendorff J., *Byzantine Views of Islam*, "Dumbarton Oaks Papers" 18 (1964) p. 113-132.
- Miklas H., *Zur kirchenslavischen Überlieferung der Häresiengeschichte des Johannes von Damaskus*, in: *Festschrift für Linda Sadnik zum 70. Geburtstag*, ed. E. Weiher, Freiburg 1981, p. 338-343.
- Morris A.S., *The Journey beyond Three Seas*, "The Geographical Journal" 133/4 (1967) p. 502-508.
- Petrović M.M., *Saint Sava's Zakonopravilo on the Teachings of Muhammed*, Beograd 1997.
- Prodić S., *Knjiga 'O jeresima' prepodobnog Jovana Damaskina kao 61. poglavlje sarajevskog rukopisa 'Zakonopravila' svetog Save Srpskog*, Šibenik 2016.
- Riasanovsky A.V., *A Fifteenth Century Russian Traveller in India: Comments in Connection with a New Edition of Afanasii Nikitin's Journal*, "Journal of the American Oriental Society" 81/2 (1961) p. 126-130.
- Simelidis Ch., *The Byzantine Understanding of the Qur'anic Term 'al-Šamad' and the Greek Translation of the Qur'an*, "Speculum" 86 (2011) p. 887-913.
- Todt K.P., *Kaiser Johannes VI. Kantakuzenos und der Islam: politische Realität und theologische Polemik im palaiologenzeitlichen Byzanz*, Würzburg – Altenberge 1991.
- Trapp E., *Gab es eine byzantinische Koranübersetzung?*, "Diptycha" 2 (1980/1981) p. 7-17.
- Turner J.G., *A Slavonic Version of John Cantacuzenus's Against Islam*, "Slavonic and East European Review" 51 (1973) p. 113-117.
- Ulbricht M., *The Byzantine Translation of the Qur'ān from the 8th/9th century CE and Its Role in the Polemic of Nicetas of Byzantium*, "Comparative Oriental Manuscript Studies Newsletter" 8 (2014) p. 5-6.
- Versteegh K., *Greek Translations of the Qur'ān in Christian Polemics (9th century A.D.)*, "Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft" 141 (1991) p. 52-68.
- Wolińska T., *The Arabs and Islam in the Eyes of the Byzantines*, in: *Byzantium and the Arabs: the Encounter of Civilizations from Sixth to Mid-Eighth Century*, ed. T. Wolińska – P. Filipczak, Łódź 2015, p. 418-438.
- Ziaka A., *Le regard que port la recherche grecque conte*, „Le Courrier du GERI. Recherches d'islamologie et de théologie musulmane" 5/6 (2002/2003) p. 119-142.
- Zlatarski V.N., *Istorija na b"lgarskata d"ržhava prez srednite vekove*, v. 1/2, Sofija 1927.

Agnieszka Gołda, Katarzyna Tałuc¹

Międzynarodowa współpraca publikacyjna patrologów na przykładzie analizy korespondencji ks. profesora Wincentego Myszo- ra z Archiwum Archidiecezjalnego w Katowicach

1. Wprowadzenie

O działalności naukowej, w tym publikacyjnej, ks. Wincentego Myszo-
ra (1941-2017)² napisano dotąd niewiele, a w opracowaniach pojawiły się

¹ Dr hab. Agnieszka Gołda, prof. UŚ, pracownik Wydziału Humanistycznego Uni-
wersytetu Śląskiego w Katowicach; e-mail: agnieszka.golda@us.edu.pl; ORCID: 0000-
0001-6571-5304. Dr hab. Katarzyna Tałuc, prof. UŚ, pracownik Wydziału Humanistycz-
nego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; e-mail: katarzyna.taluc@us.edu.pl; ORCID:
0000-0001-8944-6209.

² Ks. W. Myszor urodził się 22 maja 1941 roku w Chelmie Śląskim. W 1965 roku, po
ukończeniu Wyższego Śląskiego Seminarium Duchownego w Krakowie, przyjął święcenia
kapłańskie. Jednocześnie, w 1964 roku, rozpoczął dwuletni kurs licencjacki w Krakowskim
Seminarium Duchownym i związał się z seminarium ks. prof. Mariana Michalskiego na
Uniwersytecie Jagiellońskim. Dzięki temu patrologowi zainteresował się rękopisami z Nag
Hammadi. 20 lutego 1969 roku natomiast ukończył studia na Papieskim Wydziale Teologicz-
nym w Krakowie, uzyskując stopień licencjata na podstawie rozprawy „Zagadnienia herezji
w listach św. Cypriana”. Wysoki poziom pracy licencjackiej pozwolił na zatwierdzenie jej
jako magisterskiej, co pozwoliło ks. W. Myszorowi uzyskać stopień magistra teologii o spe-
cjalności patrologia 27 czerwca tego samego roku na Wydziale Teologicznym Akademii
Teologii Katolickiej w Warszawie. W tej uczelni podjął zatrudnienie w Katedrze Patrologii
i obronił w 1973 roku doktorat o tytule „Gnostycyzm w tekstach z Nag Hammadi”. Również
na warszawskiej uczelni nadano mu 6 grudnia 1982 roku stopień doktora habilitowanego
w zakresie teologii ze specjalnością literatury starochrześcijańskiej na podstawie nieopubli-
kowanej jeszcze wówczas monografii o tytule *Anapausis w teologii chrześcijańskich gnosty-*

jedynie ogólne analizy jego dorobku³. Zwrócono uwagę na podjęte przez

ków. W 1990 roku ks. W. Myszor uzyskał tytuł profesora, a od 1996 roku pracował na stanowisku profesora zwyczajnego. Przez lata pełnił wielokrotnie funkcje dyrektorskie i kierownicze na warszawskiej Alma Mater, także prodziekana i dziekana Wydziału Teologicznego i Wydziału Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych Akademii Teologii Katolickiej oraz prorektora (1993-1995). Od 1998 roku ks. W. Myszor zajął się organizacją Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, którego pierwszym dziekanem został w 2001 roku. Przez lata jako badacz współpracował m.in. z takimi instytucjami, jak Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, ponadto z redakcjami ważnych opracowań naukowych, jak *Encyklopedia katolicka* przygotowywana przez ks. Feliksa Gryglewicza, ks. Romualda Łukaszyka i Zygmunta Sułowskiego (t. 1-20, Lublin 1973-2014) czy *Powszechna encyklopedia filozofii* powstała zespołowo pod kierunkiem ks. Andrzeja Maryniarczyka SDB (t. 1-10, Lublin 2001-2009). Współtworzył czasopisma naukowe i serie, jak „Vox Patrum”, „Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy”, „Studia Antiquitatis Christianae” i „Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova”, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”. Przygotował samodzielnie szereg tłumaczeń tekstów gnostyckich z czasów wczesnochrześcijańskich, a współpracował również przez lata z Albertyną Szczudłowską-Dembską przy powstawaniu podręczników i opracowań leksykalnych z zakresu języka koptyjskiego. Wynikiem tej zróżnicowanej działalności było ponad 300 publikacji. Za działalność naukową, translatorską i organizacyjną ks. W. Myszor otrzymał wiele nagród, w tym zespołową II stopnia Ministra Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki za osiągnięcia w dziedzinie badań naukowych (1983), Medal Komisji Edukacji Narodowej (1990), Złoty Krzyż Zasługi przyznany przez Prezydenta Rzeczypospolitej (2001), Złotą Odznakę za Zasługi dla Uniwersytetu Śląskiego Rektora Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach (2005), Nagrodę Zespołową Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego za współautorstwo opracowania *Literatura Grecji starożytnej* (t. 1-2, Lublin 2005), Krzyż Kawalerski Orderu Odrodzenia Polski Prezydenta Rzeczypospolitej (2012), „Lux ex Silesia” (2013) i pośmiertnie Złotego FENIKSA Stowarzyszenia Wydawców Katolickich za działalność translatorską (2017). Ksiądz Profesor zmarł po długiej chorobie 19 lutego 2017 roku w Katowicach. Więcej na temat życia i działalności naukowej ks. W. Myszora można odnaleźć w publikacji: *Materiały źródłowe do biografii naukowej ks. prof. Wincentego Myszora. (Wybór korespondencji)*, ed. K. Tałuc, Katowice 2019, s. 15-29.

³ M. Kozłowski, *Wincenty Myszor (22 V 1941-19 II 2017) – badacz antyku chrześcijańskiego*, „Nowy Filomata” 1 (2017) s. 142; L. Lach-Bartlik, *Ksiądz Profesor Wincenty Wilhelm Myszor*, VoxP 57 (2012) s. 12-13; S. Longosz, *Ks. prof. Wincenty Myszor (22 V 1941-19 II 2017). Polski odkrywca gnozy wczesnochrześcijańskiej*, VoxP 68 (2017) s. 843, 845-848; A. Muc, *Nagroda Lux ex Silesia dla ks. Prof. Wincentego Myszora. Nauka – dydaktyka – organizacja. Wystawa przygotowana przez Bibliotekę Teologiczną Uniwersytetu Śląskiego i Księgarnię św. Jacka (Katowice, wrzesień-grudzień 2013 roku)*, „Fides. Biuletyn Bibliotek Kościelnych” 1 (2014) s. 253-255; B. Warząchowska, *Księgozbiory śląskich kapłanów w Bibliotece Teologicznej Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach*, w: *Z życia książki. Ochrona i konserwacja zbiorów bibliotecznych oraz konteksty. Prace dedykowane profesorowi Leonardowi Ogiermanowi*, red. A. Tokarska, Katowice 2015, s. 295.

patrologa kierunki badawcze, przypomniano różnorodność typologiczną tekstów i podkreślono ich międzynarodowy format. Ks. W. Myszor był autorem „ponad 300 naukowych, przeważnie patrystycznych, publikacji (w tym 15 druków zwartych – książek, 20 redakcji dzieł zbiorowych, 148 artykułów, 48 recenzji i omówień książek, 94 haseł w słownikach i encyklopediach, 10 bibliografii i sprawozdań naukowych)”⁴. Poświęcone były one gnozie, literaturze wczesnochrześcijańskiej, także chrześcijańskiej literaturze polemicznej, dziejom chrześcijaństwa II i III wieku (ze szczególnym uwzględnieniem życia społecznego chrześcijan) oraz językowi koptyjskiemu⁵. Zagadnienia, którymi ks. W. Myszor zajmował się naukowo, wymagały nawiązania kontaktów z innymi badaczami, jak bowiem napisał: „W badaniach nad gnostycyzmem jestem w Polsce osamotniony i dlatego konieczny jest dla mnie kontakt z innymi pracownikami tej dziedziny”⁶.

Elitarność rozważań spowodowała, że jako jeden „z nielicznych wówczas polskich naukowców współpracował także w bliskich sobie dziedzinach z zagranicznymi ośrodkami naukowymi”⁷, co nie było oczywiste, gdyż wpływ na naukę uprawianą w okresie PRL-u miała sytuacja polityczna, ekonomiczna (np. brak dewiz)⁸ i społeczna⁹. Trzeba jednak przyznać, że

⁴ Longosz, *Ks. prof. Wincenty Myszor*, s. 843.

⁵ W latach 1970-1972 ukończył lektorat języka koptyjskiego w Instytucie Orientalistycznym Uniwersytetu Warszawskiego. AAKat., sygn. 169/2, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 354, s. [1].

⁶ AAKat., sygn. 169/2, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 36.

⁷ Longosz, *Ks. prof. Wincenty Myszor*, s. 844. Wśród polskich patrologów współpracę międzynarodową, zapoczątkowaną jeszcze w okresie PRL-u, prowadzili również księża profesorowie, m.in. Bogdan Czesz, Franciszek Drączkowski, Augustyn Eckmann, Stanisław Longosz, Szczepan Pieszczoł, Marek Starowiejski.

⁸ Przykładowo w 1971 roku Ministerstwo Nauki wydało zaledwie kilkaset dolarów na wyjazdy polskich badaczy na konferencje opłacane w zasadniczej części przez zapraszającą ich stronę niemiecką. Robert Bosch Stiftung ze Stuttgartu pod koniec lat siedemdziesiątych wyasygnował na przyjazdy Polaków na konferencje kwotę 150 000 marek (ok. 83 000 dolarów). D. Pick, *Ponad żelazną kurtyną. Kontakty społeczne między PRL i RFN w okresie détente i stanu wojennego*, Warszawa 2016, s. 269-270.

⁹ Inaczej układała się współpraca uczonych z uczelniami z krajów bloku wschodniego, a inaczej – z Zachodu. Gdy idzie o relacje badawcze z instytucjami zza żelaznej kurtyny, to sprzyjały im umowy dwustronne, w tym państwowe, rządowe i międzyresortowe, zawierane po zakończeniu II wojny światowej. Polska Akademia Nauk podpisywała porozumienia resortowe. Dokumenty te dotyczyły np. kształcenia kadr i współpracy uniwersyteckiej. Najlepiej w przypadku państw z Europy Zachodniej rozwijało się partnerstwo z Francją (np. dokształcanie uczonych i inżynierów, projekty badawcze, wymiana

Polska w bloku wschodnim była [...] wyjątkiem. Traktowana przez ZSRR jako swoisty poligon doświadczalny miała znacznie rozleglejszy margines swobód, zwłaszcza w kulturze i nauce, ale także w kwestiach wyznaniowych, gospodarczych i, w mniejszym stopniu, ustrojowych¹⁰.

Rozwój badań nie był tak mocno blokowany przez władze, jak to miało miejsce w Czechosłowacji, Niemieckiej Republice Demokratycznej, Rumunii, Bułgarii i na Węgrzech, a zwłaszcza w Związku Radzieckim. Po 1956 roku nastąpiło nawet krótkotrwałe otwarcie kraju, w tym nauki, na Zachód. Badacze mogli wybierać zagadnienia badawcze¹¹, a pojawiły się też możliwości zakupu zagranicznej literatury naukowej (były one umiarkowane z uwagi na brak wystarczających funduszy)¹². Naukowcy zyskali również okazje wyjazdów, dzięki czemu uczestniczyli w badaniach naukowych prowadzonych poza blokiem wschodnim¹³. W latach siedemdziesiątych sytuacja międzynarodowej wymiany naukowej zauważalnie zaczęła się poprawiać. Coraz więcej szkół wyższych nawiązywało łączność

stypendialna, sympozja i seminaria, bezpośrednie kontakty między uczelniami obu krajów), Wielką Brytanią (w ramach kontraktu z British Council), Włochami (dzięki umowie z Consiglio Nazionale delle Ricerche), krajami skandynawskimi, Belgią, w mniejszym stopniu z Holandią, Szwajcarią, a politycznie utrudnione były relacje z Republiką Federalną Niemiec (od początku lat siedemdziesiątych współpraca była już bardziej intensywna). Poza Europą najszerze kontakty naukowe utrzymywano ze Stanami Zjednoczonymi, a luźniejsze – z Kanadą i Japonią. Por. J. Connelly, *Zniewolony uniwersytet. Sowietyzacja szkolnictwa wyższego w Niemczech wschodnich, Czechach i Polsce 1945-1956*, tł. W. Rodkiewicz, Warszawa 2014; W. Krauze – T. Wujek, *Współpraca naukowa Polski Ludowej z zagranicą*, Warszawa 1974; L. Małczak, *Współpraca naukowa PRL z drugą Jugosławią*, „Poznańskie Studia Slawistyczne 19 (2020) s. 117-133; Pick, *Ponad żelazną kurtyną*; J. Różewicz – W. Rolbiecki, *Współpraca nauki polskiej z nauką radziecką w 30-leciu PRL*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 4 (1977) s. 719-734.

¹⁰ L. Zasztowt, *Wstęp*, w: *Historia nauki polskiej*, t. 10: 1944-1989, cz. 1: *Warunki rozwoju nauki polskiej. Państwo i społeczeństwo*, red. L. Zasztowt – J. Schiller-Walicka, Warszawa 2015, s. 12.

¹¹ Choć od 1959 roku nie obywało się bez nacisków władz na np. przedstawicieli nauk humanistycznych. W. Roszkowski, *Polityczne i społeczno-gospodarcze uwarunkowania rozwoju nauki w Polsce 1944-1989*, w: *Historia nauki polskiej*, t. 10: 1944-1989, cz. 1: *Warunki rozwoju nauki polskiej. Państwo i społeczeństwo*, red. L. Zasztowt – J. Schiller-Walicka, Warszawa 2015, s. 82.

¹² J. Dybiec, *Warunki rozwoju nauk humanistycznych i społecznych*, w: *Historia nauki polskiej*, t. 10: 1944-1989, cz. 1: *Warunki rozwoju nauki polskiej. Państwo i społeczeństwo*, red. L. Zasztowt – J. Schiller-Walicka, Warszawa 2015, s. 256.

¹³ Zasztowt, *Wstęp*, s. 13.

z ośrodkami europejskimi i pozaeuropejskimi¹⁴. W połowie dekady była ona na tyle rozbudowana, że – w odniesieniu do Republiki Federalnej Niemiec – „ambasada polska uznała, iż w praktyce utracono kontrolę nad indywidualnymi kontaktami polskich naukowców z uczelniami zachodnio-niemieckimi”¹⁵. Intensywne kontakty z nauką Niemiec zachodnich kultywowano nawet podczas stanu wojennego. Polscy badacze byli wspierani stypendiami naukowymi, łatwiejszymi do uzyskania niż wcześniej oraz dłużej trwającymi¹⁶.

Polskie wszechnice, w tym Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie, zatrudniająca ks. W. Myszora w latach 1969-2001¹⁷, gościły badaczy z Zachodu¹⁸. Zainicjowane podczas tych wizyt relacje skutkowały zagranicznymi wyjazdami naukowo-dydaktycznymi uczonych (bywało, że i studentów). Przykładem mogą być studia patrologów znad Wisły w międzynarodowym Istituto Patristico Augustinianum w Rzymie już w latach siedemdziesiątych, które ukończyli badacze tej miary, co ks. prof. dr hab. Stanisław Longosz¹⁹. Uczelnie stawały się też członkami międzynarodowych organizacji²⁰, pojawiły się możliwości otrzymania stypendiów o cha-

¹⁴ Dybiec, *Warunki rozwoju nauk humanistycznych*, s. 256; J. Głuchowski, *Zagraniczne pobyty akademickie pracowników UMK w okresie PRL-u*, Toruń 2021, s. 100-210.

¹⁵ Pick, *Ponad żelazną kurtyną*, s. 269-270. Por. też: Głuchowski, *Zagraniczne pobyty akademickie*, s. 83.

¹⁶ Głuchowski, *Zagraniczne pobyty akademickie*, s. 92.

¹⁷ Od połowy lat sześćdziesiątych na uczelnię przyjeżdżali naukowcy z zagranicy. J. Mandziuk, *Dzieje Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie 1954-1999*, Warszawa 1999, s. 29.

¹⁸ Przyjeżdżali uczeni z wielu ośrodków, w tym z Bonn, Tybingi, Rzymu, Paryża, Moguncji, Salzburga. Pracownicy Akademii z kolei brali udział w kongresach i sympozjach organizowanych przez zagraniczne towarzystwa naukowe i uczelnie.

¹⁹ S. Longosz, *Polacy w Instytucie Patrystycznym w Rzymie*, VoxP 2 (1982) s. 214-216.

²⁰ Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie w 1973 roku wstąpiła do zgromadzenia generalnego Fédération internationale des Universités Catholiques, dzięki czemu rektorzy i prorektorzy wyjeżdżali na spotkania do New Delhi, Porto Alegre w Brazylii, Louvain, Paryża, Lizbony, Rzymu, Angers, Mediolanu. Od lat siedemdziesiątych uczelnia nawiązała także współpracę z Institut Catholique de Paris, choć początkowo nie miała ona charakteru formalnego, a w 1978 roku – z Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn. Szkoła podjęła też kontakty z uczelniami w Angers, Moguncji, Ratzbonie, Nawarze, Monachium. Badawcze więzi łączyły ją z ośrodkami w Belgii, Holandii, Austrii, Włoszech, Hiszpanii, Szwecji, próbowano łączności z uniwersytetami szwajcarskimi. Utrzymywała związki z niemal wszystkimi uczelniami teologicznymi w Europie, a także z wybranymi w Ameryce Północnej i Afryce. Wzmożona współ-

rakterze naukowym i kulturalnym, a ponadto działały fundacje ułatwiające kontakty międzynarodowe²¹.

Rozwój współpracy naukowej niejednokrotnie był następstwem prywatnych znajomości²². Historyk Julian Dybiec stwierdził, że „Kontakty osobiste uczonych polskich z europejskimi i światowymi instytucjami naukowymi stanowią wciąż obszar bardzo mało znany i opracowany”²³. Dlatego też celem artykułu była próba odtworzenia relacji badawczych patrologów na przykładzie indywidualnych działań ks. W. Myszora, który swoje zainteresowania naukowe mógł pogłębiać m.in. dzięki kontaktom zagranicznym. Zapoczątkowana przez niego współpraca międzynarodowa miała wiele wymiarów. Komunikował się listownie z uczonymi, instytucjami i organizacjami międzynarodowymi. Te asocjacje nie miały charakteru administracyjnego, lecz wynikały z pozytywnego odbioru dokonań naukowych ks. W. Myszora poza granicami kraju, dokonań sytuujących się w obszarze zainteresowań międzynarodowych. Ks. prof. dr hab. Remigiusz Sobański, prorektor Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, przyznał nawet:

Obecność naszych pracowników w nauce światowej staje się szczególnie widoczna na kongresach naukowych – bardzo wyspecjalizowanych (jak np. koptologów czy albertologów) czy też bardziej ogólnych (jak np. kongresy biblistów, socjologów religii czy międzynarodowe kongresy prawa kanonicznego)²⁴.

praca międzynarodowa nastąpiła w latach osiemdziesiątych, mimo trudności stanu wojennego. Dzięki temu w roku akademickim 1983/1984 ok. 50 pracowników wyjechało z wykładami na uczelnie zagraniczne. Zob. Mandziuk, *Dzieje Akademii Teologii Katolickiej*, s. 31-33, 54-56, 64-66. Por. też: A. Lewek, *Kronika Akademii Teologii Katolickiej (I.VIII.1969-30.VI.1970)*, STV 1 (1971) s. 453-455, 459-463, 468-469, 471; A. Lewek, *Kronika Akademii Teologii Katolickiej (I.VII.1970-31.I.1971)*, STV 2 (1971) s. 191-192, 194, 198; E. Ozorowski, *Akademia Teologii Katolickiej w pierwszym semestrze roku akademickiego 1971/72*, STV 2 (1972) s. 395-396, 398-399; H.C. Podolski, *Kronika Akademii Teologii Katolickiej (Semestr letni r. akad. 1973/74)*, STV 1 (1975) s. 339-340; R. Sobański, *Akademia Teologii Katolickiej w ciągu dwudziestopięciolecia*, STV 2 (1980) s. 192-193.

²¹ J. Walkusz, *Relacje Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego z zagranicą w okresie PRL*, RH 2 (2018) s. 241.

²² Głuchowski, *Zagraniczne pobyty akademickie*, s. 19.

²³ Dybiec, *Warunki rozwoju nauk humanistycznych*, s. 256.

²⁴ Sobański, *Akademia Teologii Katolickiej*, s. 193.

Jak wynika z zachowanej korespondencji, polski uczyony otrzymywał propozycje udziału i partycypował w projektach międzynarodowych. Od połowy lat siedemdziesiątych wyjeżdżał w celach naukowych, odbywał staże i przeprowadzał kwerendy biblioteczne w ośrodkach naukowych w Niemczech²⁵ i Francji²⁶. Brał udział w światowych kongresach koptologicznych²⁷ oraz gościnnie wykładał poza Polską²⁸. Należał do Association Internationale d'Études Patristiques i International Association of Byzantine Studies. Nieznane są natomiast wydarzenia towarzyszące ogłaszaniu dorobku w zagranicznych wydawnictwach teologicznych, egiptologicznych i koptologicznych. W artykule opisano te przedsięwzięcia, w których uczestniczył ks. W. Myszor, a skutkowały one lub mogły skutkować wydaniem tekstu za granicą. Zwrócono też uwagę na działania bibliograficzne patrologa, który co prawda nie był redaktorem międzynarodowych rejestrów, ale współtworzył je, nadsyłając dokumentację. Dzięki temu wzbogacony zostanie życiorys naukowy ks. W. Myszora oraz obraz nawiązanej w okresie PRL-u i kontynuowanej po 1989 roku współpracy międzynarodowej. Scharakteryzowane fakty będą przykładem kontaktów polskiego środowiska patrologów z przedstawicielami nauki europejskiej i nie tylko.

By odtworzyć wskazane zjawiska, konieczne stało się przeprowadzenie analizy krytycznej spuścizny rękopiśmiennej uczonego, przechowywanej w Archiwum Archidiecezjalnym w Katowicach²⁹. Badaniu

²⁵ W Johann-Adam-Möhler-Institute für Ökumenik w Paderborn w 1975 roku, a w Bonn w 1986 roku, planując spotkać się z wykładowcami Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität, oraz w 2006 roku, przeprowadzając kwerendę w bibliotece Franz Joseph Dölger-Institut zur Erforschung der Spätantike der Universität Bonn.

²⁶ W Institut Catholique w Paryżu w 1995 roku.

²⁷ W kongresie w Kairze w 1976 oraz Warszawie w 1984 roku.

²⁸ W Mitbegründern des Berliner Arbeitskreises für koptisch-gnostische Schriften w latach 1980-1982, Fachbereich Katholische Theologie und Studium generale przy Johannes Gutenberg Universität Mainz w 1982 i 1990 roku, Theologische Fakultät Paderborn w 1983 roku, Franz Joseph Dölger-Institut zur Erforschung der Spätantike der Universität Bonn w 1988 roku.

²⁹ Korespondencję do Archiwum Archidiecezjalnego w Katowicach przekazał ks. W. Myszor po jej wcześniejszej selekcji i uporządkowaniu. Kwerendą objęto dokumenty rękopiśmienne. Dokumenty ze spuścizny po ks. W. Myszorze przechowywane na nośnikach elektronicznych zostały wyłączone z niniejszego opracowania. Decyzja ta była podyktowana między innymi zakresem ilościowym tych źródeł i koniecznością przeprowadzenia, przed omówieniem i charakterystyką, ich selekcji oraz klasyfikacji, co też wiąże się z uwzględnieniem dodatkowych narzędzi metodologicznych właściwych wypowiedziom cyfrowym. Przechowywane w Archiwum rękopisy obejmują 25 jednostek archiwalnych z lat 1965-2012. Zanalizowane pochodzą z sześciu jednostek o sygnaturach

poddano listy wysyłane przez ks. W. Myszora lub do niego skierowane, w tym te o charakterze oficjalnym i prywatnym, w których znalazły się wzmianki na temat planowanej lub już trwającej międzynarodowej współpracy publikacyjnej i bibliograficznej. Z uwagi na podjęty temat konieczne były również badania opracowań bibliograficznych, w których zarejestrowano dorobek patrologa. W ten sposób dokonano porównania informacji odnalezionych w archiwaliach z rzeczywistymi osiągnięciami publikacyjnymi. Niezbędnymi metodami okazały się również historyczna i biograficzna, które pozwoliły umiejscowić analizę korespondencji w pewnych kontekstach oraz skonfrontować znane z literatury fakty z nowo odkrytymi w archiwaliach.

2. Międzynarodowa współpraca publikacyjna

Materialnym efektem działań podjętych przez ks. W. Myszora poza granicami Polski były publikacje. W literaturze wymienia się najczęściej – gdy idzie o ten rodzaj jego dokonań – kontakty z *Patristische Kommission der Akademien der Wissenschaften Arbeitsstelle* w Bonn, która ogłaszała serię „*Bibliographia Patristica. Internationale patristische Bibliographie*”³⁰. Wiadomo również, że patrolog współpracował z periodykami, takimi jak „*Theologische Literaturzeitung*”³¹, „*Jahrbuch für Antike und Christentum*”³², „*Enchoria. Zeitschrift für Demotistik und Koptologie*”³³ oraz z redakcjami przygotowującymi wydawnictwa informacyjne, w tym *Lexikon für Theologie und Kirche*, który wychodził we Freiburgu w oficynie Verlag Herder. W latach 1998-2000 opracował do niego hasła: *Ptolemaios, Gnostiker, Seleukianer, II. Apokryphe Schriften, Paraphrase des Sem, Traktat*

od 169/1 do 169/6. W jednostce 169/1 nie odnaleziono informacji związanych z tytułową problematyką. Por. H. Dudała, *Spuścizny uczonych w zasobie Archiwum Archidiecezjalnego w Katowicach – wybrane problemy gromadzenia, opracowania oraz udostępniania*, „*Bibliotheca Nostra. Śląski Kwartalnik Naukowy*” 1 (2019) s. 16.

³⁰ Longosz, *Ks. prof. Wincenty Myszor*, s. 844.

³¹ Istnieje od 1876 roku. Jest to najstarsze czasopismo z zakresu teologii i religioznawstwa w Niemczech. Obecnie publikowane przez Evangelische Verlagsanstalt w Lipsku.

³² Założone w 1958 roku we Franz Joseph Dölger-Institut zur Erforschung der Spätantike der Universität Bonn.

³³ Czasopismo powołano w 1971 roku. W literaturze można odnaleźć informację, że w latach 1984-1990 współpracował z nim „w zakresie informacji naukowej” (Lach-Bartlik, *Ksiądz Profesor Wincenty*, s. 19).

*des Shem, Theodotos Gnostiker*³⁴. Redaktorzy wydawnictwa Verlag Herder regularnie kontaktowali się z ks. W. Myszorem przez cały okres przygotowywania tekstów do publikacji w *Lexikons für Theologie und Kirche*. Z zachowanego listu z 24 lipca 1997 roku³⁵ można się dowiedzieć, że osobą pośredniczącą w nawiązaniu tej współpracy był ks. prof. Ernst Dassmann (ur. 1931), który w latach 1969-1996 był związany z Katholisch-Theologische Fakultät Universität Bonn. W związku z jego zainteresowaniami naukowymi, obejmującymi historię wczesnego chrześcijaństwa, zwłaszcza dzieła Ojców Kościoła Pawła, Ambrożego i Augustyna, i w związku z doświadczeniem w pracy redakcyjnej nad wydawnictwami informacyjnymi (był głównym redaktorem „Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt”) oraz nad periodykami („Jahrbuch für Antike und Christentum”), mógł służyć pomocą jako doradca, wskazując osoby z międzynarodowego środowiska będące specjalistami w konkretnych tematach z zakresu szeroko rozumianej historii wczesnego Kościoła. Z ks. E. Dassmannem kapłan polski spotkał się w 1988 roku, kiedy wykladał gościnnie na Uniwersytecie w Bonn. List z lipca 1997 roku zawierał propozycję przygotowywania jednego hasła – *Ptolemaios, Gnostiker* – do tomu ósmego i kolejnych trzech – *Seleukianer, Sem/Semiten, II.1. Apokryphon: Die Paraphrase des Sem (NHC VII,1), Sem/Semiten, II.2. Apokryphon: Traktat des Shem (syr.)* do tomu następnego. Redakcja wydawnictwa podała także wymogi edytorskie odnośnie do nadsyłanych tekstów i terminy. List kończyła prośba o rekomendacje innych osób w przypadku rezygnacji z propozycji oficyny. Następne listy z Verlag Herder (z 2 września 1997, 10 września 1998, 24 grudnia 1998 roku)³⁶ dotyczyły uwag korektorskich, zawierały relacje z przebiegu prac nad poszczególnymi etapami przygotowywania redakcyjnego tomu ósmego. W grudniu 1997 roku³⁷ wydawnictwo informowało o ukazaniu się tomu szóstego leksykonu, złożeniu do druku tomów siódmego oraz ósmego i zapowiedzi druku tomu dziewiątego na wiosnę 2000 roku. Wspomniano również o przygotowaniach do wysłania zaproszeń przy współtworzeniu tomu dziesiątego. 1999 rok upłynął nad korektą haseł

³⁴ L. Lach-Bartlik, *Wykaz drukowanych prac ks. prof. hab. Wincentego Myszoza*, VoxP 57 (2012) s. 29.

³⁵ AAKat., sygn. 169/4, Spuścizna ks. Wincentego Myszoza, k. 234-240. Dopisek odręczny ks. W. Myszoza na liście z lipca 1997 roku świadczył o wyrażeniu zgody na współpracę z wydawnictwem.

³⁶ AAKat., sygn. 169/4, Spuścizna ks. Wincentego Myszoza, k. 249, 282, 272.

³⁷ AAKat., sygn. 169/5, Spuścizna ks. Wincentego Myszoza, k. 2.

nadsyłanych do tomu dziewiątego publikacji³⁸. Korespondencja z Verlag Herder, wydawcą *Lexikons für Theologie und Kirche*, trwała do 2001 roku, do momentu ukończenia prac nad wszystkimi tomami tego wydawnictwa informacyjnego. Mimo że ks. W. Myszor nie brał jako autor haseł czynnego udziału we współtworzeniu ostatnich dwóch tomów, był powiadamiany o przebiegu prac i przewidywanym terminie sfinalizowania ostatecznej postaci leksykonu³⁹. Redakcja wydawnictwa najwidoczniej dobrze oceniła współpracę z ks. W. Myszorem, ponieważ jeszcze w tym samym roku przesłano kapłanowi publikację Karla Wolfganga Trögera pod tytułem *Die Gnosis. Heilslehre und Ketzer Glaube* z sugestią sporządzenia jej recenzji. Brak jakiegokolwiek notatki polskiego patrologa na tym piśmie, podobnej w treści do tych zamieszczanych na wcześniejszych listach z Verlag Herder, a także nieodnotowanie w bibliografii prac kapłana recenzji tej książki dowodzi rezygnacji z propozycji wydawnictwa⁴⁰.

Z rejestrów publikacji ks. W. Myszora⁴¹ wynika, że dorobek ogłoszony poza granicami kraju był większy. Złożyły się na niego teksty wydane w większości od końca lat siedemdziesiątych do końca lat dziewięćdziesiątych XX wieku⁴². Poza wymienionymi periodykami niemieckimi pa-

³⁸ AAKat., sygn. 169/5, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 138, 155.

³⁹ AAKat., sygn. 169/5, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 271.

⁴⁰ AAKat., sygn. 169/5, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 319.

⁴¹ *Bibliografia dorobku naukowego Księdza profesora dr. hab. Wincentego Myszora (stan z 1 stycznia 2009 roku)*, w: *Omnia tempus habent. Miscellanea theologica Vincentio Myszor quadragesimum annum laboris scientifici celebranti ab amicis, sodalibus discipulisque oblata*, red. A. Reginek – G. Strzelczyk – A. Żądło, Katowice 2009, s. 25-44; Lach-Bartlik, *Wykaz drukowanych prac*, s. 21-34; Longosz, *Ks. prof. Wincenty Myszor*, s. 851-856.

⁴² W. Myszor, *L'état actuel des études coptologiques en Pologne*, „Enchoria. Zeitschrift für Demotistik und Koptologie” 8 (1978) s. 25/71-28/74 (także: W. Myszor, *La coptologie en Pologne*, „Le Monde Copte” 8 (1979) s. 17-20); W. Myszor, *Die Gnosis in den Texten von Nag Hammadi*, „Theologische Literatur Zeitschrift” 103 (1978) s. 236-238; W. Myszor, *Antonius-Briefe und Nag Hammadi – Texte*, JbAC 39 (1989) s. 72-88; W. Myszor, *Le Traité Tripartite, par E. Thomassen, L. Painchaud, Quebec 1989*, „Chronique d'Égypte” 68 (1993) s. 347-350 (po polsku: VoxP 19 (1990) s. 922-926); W. Myszor, *J. Zandee, The Teaching of Sylvanus, Leiden 1991*, „Chronique d'Égypte” 15 (1995) s. 422-426 (po polsku: SSHT 25/26 (1992/1993) s. 403-405); W. Myszor, *A. Khorsroyev, Die Bibliothek von Nag Hammadi, Einige Probleme des Christentums in Ägypten während der ersten Jahrhunderte, Altenberge 1995*, „Orientalia” 65 (1996) s. 370-374 (po polsku: „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 30 (1997) s. 363-367). Wyjątkiem jest: W. Myszor, *Kreuz, Leib Christi und Kirche (Excerpta ex Theodoto 42 und „Die Auslegung der Erkenntnis”, NHC XI,1)*, w: *Coptica – gnostica – manichaica: mélanges offerts*

trolog drukował w „Bibliotheca Orientalis”⁴³, „Chronique d’Egypte”⁴⁴, „Orientalia”⁴⁵.

Śladem współpracy ks. W. Myszora z Pontificio Istituto Biblico, powołanym do życia w 1909 roku przez papieża Piusa X w celu prowadzenia badań o charakterze naukowym nad Pismem Świętym, była korespondencja z dr. Hansem Quecke SJ (1928-1998), który w jezuickim Instytucie pracował od 1965 roku. H. Quecke był specjalistą z zakresu pism starochrześcijańskich, znał nie tylko język koptyjski, lecz i ormiański, gruziński, co ułatwiało mu dokonywanie tłumaczeń, a także przygotowywanie redakcyjne prac zgłaszanych do druku w czasopiśmie „Orientalia” sygnowanym przez Pontificio Istituto Biblico⁴⁶. Zachowana w Archiwum Archidiecezjalnym w Katowicach korespondencja dotyczyła przesłanej przez ks. W. Myszora recenzji książki pod tytułem *Die Bibliothek von Nag Hammadi, Einige Probleme des Christentums in Ägypten während der ersten Jahrhunderte* Aleksandra Khosroyeva (Chosrojewa), rosyjskiego koptyologa, znawcy historii Egiptu z okresu od II do IV wieku, szczególnie interesującego się gnostycyzmem, manicheizmem i wczesnym monastycyzmem. Problematyka książki A. Khosroyeva ściśle mieściła się w kręgu zainteresowań ks. W. Myszora, a zatem jego recenzja miała charakter nie tylko opisowy, lecz także w wysokim stopniu oceniający zarówno warstwę merytoryczną, jak i edytorską. Śląski patrolog, nie negując ustaleń A. Khosroyeva, polemizował jednak z niektórymi jego konstatacjami, zadawał pytania, na które

à Wolf-Peter Funk, red. L. Painchaud – P.-H. Poirier, Québec – Louvain – Paris 2006, s. 607-617.

⁴³ Czasopismo ukazujące się trzy razy w roku, sygnowane przez The Netherlands Institute for the Near East wchodzący w skład najstarszego holenderskiego uniwersytetu Leiden University. Na łamach czasopisma publikowane są artykuły, recenzje i wykazy bibliograficzne publikacji dotyczące egiptologii, w tym studia koptyjskie, nubijskie, hebrajskie, starotestamentowe, z zakresu asyriologii, hetytologii, archeologii starożytnego Bliskiego Wschodu i Egiptu.

⁴⁴ Czasopismo założone w 1925 roku przez belgijskiego egiptologa Jeana Caparta. Pismo jest organem L’Association Égyptologique Reine Élisabeth (dawniej Fondation Égyptologique Reine Élisabeth) publikujące rozprawy, artykuły, recenzje książek na temat historii i cywilizacji starożytnego Egiptu.

⁴⁵ Czasopismo Pontificio Istituto Biblico katolickiej szkoły wyższej z siedzibą w Rzymie, prowadzonej przez Towarzystwo Jezusowe. Pismo wychodzi trzy razy w roku i zawiera artykuły, recenzje, wzmianki tematycznie dotyczące zagadnień Starożytnego Wschodu.

⁴⁶ M. Krause, *In memoriam: P. Hans Quecke SJ (1928-1998)*, „Orientalia, NOVA SERIES” 69/3 (2000) s. 189-208.

odpowiedzi mogłyby przynieść dalsze badania. H. Quecke, będąc specjalistą z tych samych dziedzin co A. Khosroyev i ks. W. Myszor, zapoznał się wnikliwie z recenzją śląskiego naukowca. W pierwszym liście z 4 listopada 1995 roku⁴⁷ poinformował o przeprowadzonej wstępnej korekcie językowej i jednocześnie prosił o wyjaśnienie wątpliwości, jakie nasunęły mu się w trakcie lektury rozważań ks. W. Myszora. Kolejne listy dotyczące tej publikacji, a zachowały się jeszcze trzy autorstwa H. Quecke⁴⁸ i jeden ks. W. Myszora⁴⁹, można uznać za dowód nie tylko efektywnej współpracy między autorem i wydawcą, lecz ilustrację nawiązującego się dialogu dwóch specjalistów i pasjonatów dziejów wczesnego chrześcijaństwa. Obydwaj badacze bowiem w tych krótkich listach zainicjowali dyskusję wychodzącą poza konstatacje autora recenzowanej książki, próbując doprecyzować czy poszerzyć niektóre ustalenia rosyjskiego koptologa. W korespondencji z redaktorem „Orientalia” poruszono również sprawę publikacji tej recenzji w innym czasopiśmie, a więc kwestie praw autorskich. Ostatecznie recenzja ks. W. Myszora ukazała się w języku niemieckim, w numerze trzecim „Orientalia” z 1996 roku⁵⁰, a następnie, po ustaleniu, że ta wersja będzie pierwotna, o czym jej autor nadmieni w ewentualnych przedrukach – w „Śląskich Studiach Historyczno-Teologicznych”, w numerze trzydziestym z 1996 roku, już w języku polskim⁵¹. Bibliografia prac ks. W. Myszora i zachowane archiwalia po nim nie dowodzą, aby w późniejszym czasie ta współpraca była kontynuowana.

Innym czasopismem, do którego ks. W. Myszor wysyłał recenzje, była holenderska „Bibliotheca Orientalis”. W przypadku tego pisma to redakcja wystosowała do kapłana ze Śląska prośbę o wydanie opinii na temat konkretnej publikacji. Do listu dołączano zazwyczaj kserokopię strony tytułowej, zapewniając o przesłaniu manuskryptu lub wydania po wyrażeniu zgody na napisanie recenzji. Pierwszy z zachowanych listów świadczący o współpracy ks. W. Myszora z „Bibliotheca Orientalis” pochodzi z 21 mar-

⁴⁷ AAKat., sygn. 169/4, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 79.

⁴⁸ AAKat., sygn. 169/4, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 88, 97, 116.

⁴⁹ AAKat., sygn. 169/4, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 86. Wiadomo, że ks. W. Myszor napisał do H. Quecke jeszcze jeden list, ponieważ na liście redaktora „Orientalia” z 24 grudnia 1995 roku umieścił dopisek odręczny: „Odpisałem 23.01.96 r.”.

⁵⁰ W. Myszor, *A. Khosroyev, Die Bibliothek von Nag Hammadi, Einige Probleme des Christentums in Ägypten während der ersten Jahrhunderte*, Altenberge 1995, „Orientalia” 65 (1996) s. 370-374.

⁵¹ W. Myszor, *A. Khosroyev, Die Bibliothek von Nag Hammadi, Einige Probleme des Christentums in Ägypten während der ersten Jahrhunderte*, Oros Verlas. Altenberge 1995. ss. X+195, SSHT 30 (1997) s. 363-367.

ca 1990 roku i podpisany jest przez Emeri van Donzela (1925-2017) pełniącego w latach 1974-1990 funkcję dyrektora The Netherlands Institute for the Near East, instytucji wydającej „Bibliotheca Orientalis”⁵². Treść tego listu była skonwencjonalizowana i zawierała przede wszystkim podstawowe informacje o wymogach edytorskich dotyczących tekstów przyszłej recenzji. Ks. W. Myszor zgodził się na sporządzenie opinii, czego dowodzi odręczny dopisek „Wysłałem dnia 19.VII.1990 r.”⁵³ i sam tekst recenzji opublikowany w numerze czterdziestym ósmym periodyku z 1991 roku⁵⁴. Kolejny ślad kontaktu kapłana z redakcją „Bibliotheca Orientalis” to list z 1997 roku zawierający również propozycję nadesłania recenzji, przy czym nie wspomniano w nim już o sprawach edytorskich, traktując prawdopodobnie polskiego patrologa jako stałego współpracownika znającego oczekiwania redakcji w tej kwestii. Recenzja ukazała się w 1998 roku w numerze pięćdziesiątym piątym czasopisma⁵⁵. Do ks. W. Myszora wysyłano manuskrypty, wydawnictwa dotyczące problematyki rękopisów odnalezionych w Nag Hammadi, co też dowodziło uznania kapłana ze Śląska za jednego z wybitnych naukowców, specjalistów z zakresu dziejów wczesnego chrześcijaństwa. Publikacjami, które recenzował ks. W. Myszor dla „Bibliotheca Orientalis”, były *Nag Hammadi Library in English* (Leiden 1988) i *Jesus in the Nag Hammadi Writings* (Edinburgh 1996). Warto dodać, że autor pierwszej – James McConkey Robinson – był amerykańskim badaczem, sekretarzem Międzynarodowego Komitetu UNESCO do spraw Kodeksu Nag Hammadi, kierował pracami redakcyjnymi w międzynarodowym projekcie, The International Q Project, mającym na celu m.in. publikację rękopisów. Z kolei drugą wymienioną książkę napisała Majella Franzmann, australijska profesor religioznawstwa, interesująca się szczególnie sposobem opisywania postaci Jezusa w rękopisach z Nag Hammadi i w pismach manichejskich.

Ks. W. Myszor publikował recenzje także w belgijskim periodyku o zasięgu międzynarodowym pod tytułem „Chronique d’Égypte”⁵⁶. W pod-

⁵² W. Myszor, *S. Alpaslan Roodenberg – J. Roodenberg, In memoriam: Emeri van Donzel. Remembered*, „Bibliotheca Orientalis” 74/5-6 (2017) s. 469-471.

⁵³ AAKat., sygn. 169/3, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 315.

⁵⁴ W. Myszor, *J.M. Robinson, Nag Hammadi Library in English, Leiden 1988*, „Bibliotheca Orientalis” 48 (1991) s. 550-551.

⁵⁵ W. Myszor, *M. Franzmann, Jesus in the Nag Hammadi Writings, Edinburgh 1996*, „Bibliotheca Orientalis” 55 (1998) s. 249-251.

⁵⁶ W periodyku ukazały się dwie recenzje kapłana ze Śląska: W. Myszor, *Le Traité Tripartite, par E. Thomassen, L. Painchaud, Quebec 1989*, „Chronique d’Égypte” 68

danym analizie materiale archiwalnym nie ma jednak dokumentów, które przybliżyłyby okoliczności tej współpracy.

Analiza archiwaliów pozwoliła za to ujawnić, że ks. W. Myszor był kilkakrotnie zapraszany do udziału w międzynarodowych projektach naukowych, ale tylko część z nich skutkowałą opublikowaniem artykułu. Ranga opracowań, w których patrolog mógł wziąć udział, była, i jest do dziś, znacząca. Jednym z najwcześniejszych było wydawnictwo seryjne o tytule „Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung”, z którego redaktorem z ramienia wydawnictwa Walter de Gruyter, dr. Wolfgangiem Haase (ur. 1940), wymieniał listy w 1976 roku⁵⁷. Seria, nad którą prace trwały od 1968 roku, zaczęła się ukazywać w 1972 roku, jako efekt starań historyków i filologów klasycznych. W kolejnych tomach drukowano teksty dotyczące najważniejszych aspektów życia starożytnych Rzymian (polityka, prawo, religia, język i literatura, filozofia, nauka i sztuka).

Ks. W. Myszor został zarekomendowany do współpracy przez prof. dr. Petra Pokorný'ego (1933-2020), czeskiego teologa, specjalistę Nowego Testamentu, przez lata związanego z Protestantické teologické fakulty Univerzity Karlovy w Pradze. Polski patrolog miał wesprzeć dział *Religion* w „Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung”. Propozycję poczytywał za wyróżnienie, a miał też świadomość, że jego indywidualne badania nad gnostycyzmem zostaną dzięki niej wzbogacone i przyspieszone⁵⁸. Redakcja oczekiwała od autora nadesłania pracy (liczącej od trzydziestu do pięćdziesięciu stron, w zależności od wybranego zagadnienia i jego rangi), tematycznie powiązanej z ogólnym planem dzieła, która wypełniałaby lukę w przewidzianej strukturze⁵⁹. Tekst miał być gotowy do końca roku, a najdalej do początku kolejnego. Jak wynika z korespondencji, w przypadku opracowań napisanych pierwotnie w językach innych niż angielski, francuski, niemiecki czy włoski, patrolog mógł dostarczyć tłumaczenie, ale uzupełnione wobec pierwowzoru lub na nowo przygotowane od strony formalnej. Ks. W. Myszor, jak wyjaśnił redaktor, mógł przekazać materiał poświęcony gnozje, choć wybór problematyki pozostawiał zainteresowa-

(1993) s. 347-350; W. Myszor, *J. Zandee, The Teaching of Sylvanus, Leiden 1991*, „Chronique d'Égypte” 15 (1995) s. 422-426.

⁵⁷ AAKat., sygn. 169/2, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 18.

⁵⁸ AAKat., sygn. 169/2, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 22.

⁵⁹ Na podstawie tej wzmianki można przypuszczać, że pierwotnie list zawierał także plan opracowania.

nemu⁶⁰. Niemal miesiąc później, bo 17 czerwca, polski badacz odpisał, że propozycję przyjmuje, a nawet obiecał do końca roku wysłać rękopis bliski zagadnieniowo z rozprawą habilitacyjną, nad którą pracował. Jak przyznał, absorbował go temat *Anapausis, Ein Beitrag zur gnostischen Eschatologie*, lecz ostateczny tytuł artykułu zamierzał przekazać pod koniec października⁶¹. W badanych papierach archiwalnych nie zachowały się informacje pozwalające odtworzyć dalsze dzieje tej współpracy, której efektem mógł być tekst ogłoszony w jednym z najważniejszych opracowań informacyjnych poświęconych historii i kulturze Cesarstwa Rzymskiego. Być może przygotowania rozprawy habilitacyjnej, którą ks. W. Myszor planował złożyć w 1977 roku⁶² (habilitację uzyskał jednak kilka lat później, pod koniec 1982 roku, na podstawie studium *Anapausis w teologii chrześcijańskich gnostyków* wydanego w 1984 roku), przeszkodziły w realizacji projektu międzynarodowego.

Mniej informacji odkryto w Archiwum Archidiecezjalnym na temat potencjalnej współpracy ks. W. Myszora z wydawnictwem „Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt”, które ukazuje się od 1950 roku. Jedynymi śladami są pochodzące z grudnia 1986 oraz z grudnia 1987 roku listy historyka Kościoła, patrologa i archeologa chrześcijańskiego, ks. prof. dr. E. Dassmanna. Jako dyrektor Franz Joseph Dölger-Institut zur Erforschung der Spätantike an der Universität Bonn, z którym seria była związana, rozesłał do międzynarodowej społeczności historyków Kościoła w starożytności zaproszenie do kooperacji⁶³. W badanej spuściznie nie odnaleziono odręcznych dopisków ks. W. Myszora na skierowanej do niego korespondencji ani odpowiedzi zawierającej powody nieprzystąpienia do wspólnych działań.

Inną okazją dla polskich badaczy do opublikowania artykułu za granicą były wyjazdy konferencyjne. Między 8 a 18 grudnia 1976 roku ks. W. Myszor wziął udział w International Colloquium on the Future of Coptic Studies w Kairze. Już podczas spotkania Szenuda III (1923-2012), patriarcha

⁶⁰ W liście pojawił się też zapis o dołączeniu ulotki, w której znalazły się wskazówki dotyczące przygotowania formalnego manuskryptu, zgodnie z zasadami redakcji. Ten dokument nie został odnaleziony w zanalizowanych archiwaliach. AAKat., sygn. 169/2, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 18.

⁶¹ AAKat., sygn. 169/2, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 22.

⁶² AAKat., sygn. 169/2, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 36.

⁶³ AAKat., sygn. 169/3, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 188; AAKat., sygn. 169/3, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 239.

Koptyjskiego Kościoła Ortodoksyjnego w latach 1971-2012, promował międzynarodowy projekt o nazwie *The Coptic Encyclopaedia*⁶⁴. W sierpniu 1977 roku prof. dr Aziz Suryal Atiya (1898-1988), egipski historyk i koptolog z The University of Utah w Salt Lake City, rozesłał list do społeczności naukowej. Jako redaktor encyklopedii chciał zebrać informacje o kierunkach badawczych uczonych, którzy nosiliby się z zamiarem publikacji. W zbadanej dokumentacji archiwalnej także i w tym przypadku nie zachowały się ślady dalszej korespondencji, nie wiadomo zatem, z jakich powodów ks. W. Myszor nie podjął prac. *The Coptic Encyclopaedia*, która ukazała się w 1991 roku, już po śmierci redaktora, była pierwszym informatorem na temat jednego z Kościołów Wschodnich opracowanym przez w sumie ponad 250 badaczy reprezentujących koptologię, teologię, historię i sztukę. W XXI wieku podjęto nawet starania na rzecz aktualizacji dzieła i wydania go w formie elektronicznej.

Wyjazd na kongres kairski mimo to zaowocował publikacją. Był nią wygłoszony przez ks. W. Myszora referat o tytule *La coptologie en Pologne*, który stał się pierwszym artykułem badacza wydanym za granicą. Tekst co prawda ukazał się poza materiałami pokonferencyjnymi, za to w jedynym na świecie czasopiśmie poświęconym badaniom demotycznym, „Enchoria. Zeitschrift für Demotistik und Koptologie”. Z 23 lutego⁶⁵ oraz 16 maja 1977 roku⁶⁶ pochodzą listy ks. Roberta McLachlana Wilsona (1916-2010), pastora Kościoła Szkocji, profesora Biblical Studies University of St. Andrews, który zajmował się gromadzeniem tekstów wystąpień zaprezentowanych na obradach w Kairze. W wiadomościach biblisty pojawiły się wyjaśnienia dotyczące wycofania *La coptologie en Pologne* z materiałów pokonferencyjnych. Zwracając patrologowi rękopis (z drobnymi poprawkami redakcyjnymi), zapewnił, że chętnie by go opublikował, lecz sprawy skomplikowały się z powodu nadmiernej liczby nadesłanych artykułów. Wydawca dążył do zmniejszenia rozmiaru książki, co skutkowało włączeniem referatu ks. W. Myszora do grupy tematycznej, którą

⁶⁴ Ks. W. Myszora polecił do współpracy prof. dr hab. Kazimierz Michałowski (1901-1981), światowej sławy egiptolog, o czym świadczy odręczny dopisek nadawcy listu. AAKat., sygn.169/2, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 99-100. Kolejny list (z 29 czerwca 1978 roku) został skierowany przez prof. dr. A.S. Atiya bezpośrednio do ks. W. Myszora (nadawca obawiał się, że poprzednia wiadomość mogła nie dotrzeć do Polski). Można się z niego dowiedzieć, że do projektu przystąpili naukowcy z 19 krajów. AAKat., sygn.169/2, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 139.

⁶⁵ AAKat., sygn.169/2, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 60.

⁶⁶ AAKat., sygn.169/2, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 69.

można było łatwo oddzielić od pozostałych. 12 sierpnia szkocki biblista poinformował jednak patrologa, że tekst można wydrukować w „Enchoria. Zeitschrift für Demotistik und Koptologie”, pod warunkiem wyrażenia na to zgody do września⁶⁷. Ostatecznie artykuł ukazał się w periodyku jako *L'état actuel des études coptologiques en Pologne* w 1978 roku.

Kolejną sposobność do ogłoszenia pracy poza krajem dawały wyjazdy polskich naukowców na wykłady gościnne. W 1983 roku ks. W. Myszor udał się do Paderborn na zaproszenie wystosowane 24 lutego⁶⁸ przez rektora Theologische Fakultät, ks. prof. dr. Paula Bormanna (1923-2006). Między 27 czerwca a 11 lipca patrolog przebywał w Niemczech⁶⁹, gdzie wygłosił referat o tytule *Das Schweigen in den gnostischen Texten*. Wyrazem uznania dla gościa z Polski była opinia niemieckiej rady wydziału w sprawie publikacji odczytu. Dokumentacja archiwalna nie ujawnia okoliczności, które temu przeszkodziły, tekst o tym samym tytule bowiem ukazał się, ale w zredagowanych przez ks. W. Myszora warszawskich „Studia Antiquitatis Christianae” z 1986 roku.

W końcu lat osiemdziesiątych patrolog gościł w jeszcze innym ośrodku naukowym za zachodnią granicą, a mianowicie we Franz Joseph Dölger-Institut zur Erforschung der Spätantike der Universität Bonn. 24 czerwca 1988 roku dał prelekcję o tytule *Antonius Briefe und Nag Hammadi Texte*⁷⁰. Po dwóch miesiącach ks. prof. dr. E. Dassmann zaproponował, by referat wydrukować w organie naukowym Instytutu – „Jahrbuchs für Antike und Christentum”⁷¹, którego redaktorem był w latach 1973-2001. Tekst przeszedł redakcję językową, a ks. W. Myszor został poproszony o zatwierdzenie zmian, uzupełnienie opisów bibliograficznych i jak najszybsze odesłanie rękopisu⁷², by można go było włączyć do tomu trzydziestego drugiego z 1989 roku. Tym razem współpraca z redakcją zakończyła się pozytywnie i artykuł wyszedł

⁶⁷ AAKat., sygn.169/2, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 78.

⁶⁸ Propozycja obejmowała dwa tematy do wyboru: „Das Sakrament der Krankensalbung in der Geschichte der koptischen Liturgie” lub „Die Fragen nach dem *Schweigen* in der gnostischen Literatur”. AAKat., sygn. 169/3, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 34.

⁶⁹ AAKat., sygn.169/3, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 45-46.

⁷⁰ Lach-Bartlik, *Ksiądz Profesor Wincenty*, s. 18-19; Longosz, *Ks. prof. Wincenty Myszor*, s. 844.

⁷¹ AAKat., sygn.169/3, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 303. Plany wydawnicze pojawiły się w liście ks. prof. dr. E. Dassmanna w grudniu 1988 roku. AAKat., sygn.169/3, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 291.

⁷² W liście znalazł się odręczny dopisek ks. W. Myszora: „Odesłałem 6 IX 89”. AAKat., sygn.169/3, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 305. Por. też AAKat., sygn.169/3, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 313.

jako *Antonius-Briefe und Nag Hammadi – Texte*, tyle że w tomie trzydziestym dziewiątym. Ponownie, już w polskojęzycznej wersji, został opublikowany w „Śląskich Studiach Historyczno-Teologicznych” w roczniku 1992/1993 pt. *Listy św. Antoniego Pustelnika a niektóre teksty z Nag Hammadi*.

Warto jeszcze wspomnieć o jednostkowych publikacjach zagranicznych ks. W. Myszora, które nie dowodzą stałej, długoletniej współpracy z konkretnym uczonym, periodykiem czy wydawnictwem. Fakt jednak, że polski patrolog był zaproszony do współtworzenia danego tytułu, świadczy o prestiżu uczonego w międzynarodowym środowisku naukowym, o uznaniu jego osiągnięć. Przykładem mogą być księgi pamiątkowe przygotowywane dla uczczenia rocznicy urodzin czy pracy szczególnie zasłużonych dla nauki badaczy. Ks. W. Myszor został zaproszony w 2001 roku przez profesorów Luisa Painchauda i Paula-Huberta Poirier z Institut D'études Anciennes Université Laval w Quebec do nadesłania artykułu, którego druk przewidziano w książce pod tytułem *Coptica, gnostica, manichaica* dedykowanej profesorowi Wolfowi-Peterowi Funkowi, pionierowi badań nad gnostycyzmem⁷³.

3. Międzynarodowa współpraca bibliograficzna

Inną formą współpracy publikacyjnej ks. W. Myszora była działalność bibliograficzna. Nawiązał kontakty z instytucjami, których zadaniem było dokumentowanie dorobku dziedzin i dyscyplin naukowych w postaci wykazów piśmiennictwa o charakterze międzynarodowym. Udział badacza w takich projektach często jest „niewidoczny”, pozostaje on anonimowym „producentem” opisów bibliograficznych. Mimo to, że w swoim dorobku publikacyjnym ks. W. Myszor nie mógł odnotować tego rodzaju pracy, bo nie był redaktorem bibliografii, trzykrotnie, jak wynika z analizowanych archiwaliów, wspomagał wydawnictwa zajmujące się opracowaniem informatorów bibliograficznych.

Prace tego typu zainicjował w trakcie zatrudnienia w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, która miała własne tradycje bibliograficzne sięgające 1969 roku, kiedy to nawiązała porozumienie z Centre de Recher-

⁷³ AAKat., sygn. 169/5, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 323,330. Praca ks. W. Myszora ukazała się w 2006 roku. Zob. W. Myszor, *Kreuz, Leib Christi und Kirche (Excerpta ex Theodoto 42 und „Die Auslegung der Erkenntnis”, NHC XI,1)*, w: *Coptica – Gnostica – Manichaica. Mélanges offerts à Wolf-Peter Funk*, red. L. Painchaud – P.H. Poirier, Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. Section Études 7, Québec 2006, s. 607-617.

che et de Documentation des Institutions Chrétiennes w Strasburgu, dostarczając na bieżąco wykazy polskich publikacji⁷⁴. Ks. W. Myszor został współpracownikiem bibliograficznym w latach siedemdziesiątych. Najdłużej, bo niemal 20 lat, był partnerem redakcji serii „Bibliographia Patristica. Internationale patristische Bibliographie”, która ukazywała się między 1959 a 1997 rokiem w oficynie Walter de Gruyter⁷⁵. Za jej powstanie i kształt odpowiedzialna była Die Patristische Kommission der Akademien der Wissenschaften Arbeitsstelle w Bonn, z którą ks. W. Myszor nawiązał kontakt w 1972 roku⁷⁶. Pierwotnie seria wychodziła pod kierunkiem prof. dr. Wilhelma Schneemelchera (1914-2003)⁷⁷, niemieckiego teologa protestanckiego, profesora patrologii na uniwersytecie w Bonn. Szczegóły i zasady porozumienia polski patrolog miał okazję omówić z kolejnym redaktorem bibliografii, prof. dr. Knutem Schäferdiekiem (1930-2010), protestanckim teologiem pracującym w Kirchengeschichte an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Bonn, kiedy to między 2 a 22 listopada 1986 roku przebywał w Bonn⁷⁸.

Celem podjętego działania było: „opracowanie (opis, ocena wartości naukowej, systematyzacja i publikacja) międzynarodowej bibliografii patrystycznej, to jest wydań, tłumaczeń i opracowań literatury wczesnochrześcijańskiej”⁷⁹. Przy powstaniu rejestru połączyli siły badacze reprezentujący m.in. Nijmegen (Holandia), Graz (Austria), Heidelberg (Republika Federalna Niemiec), Saloniki (Grecja), Oxford (Wielka Brytania), Melbourne (Australia), Pragę (Czechosłowacja), Peseux (Szwajcaria), Nowy Jork (Stany Zjednoczone), Salamankę (Hiszpania), Nakskov (Dania) i Sofię (Bułgaria), a więc ośrodki zlokalizowane zarówno w krajach Zachodu, jak i zza żelaznej kurtyny. Ks. W. Myszor dzięki przesyłaniu do redakcji

⁷⁴ Mandziuk, *Dzieje Akademii Teologii Katolickiej*, s. 28.

⁷⁵ Seria ta, dzięki staraniom ks. W. Myszora, w całości trafiła do zasobów Biblioteki Teologicznej Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Zob. A. Muc, *Dar księdza prof. dr. hab. Wincentego Myszora dla Biblioteki Teologicznej Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach*, SSHT 1 (2013) s. 211.

⁷⁶ W jednym z analizowanych dokumentów pojawiła się data 1975. AAKat., sygn.169/2, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 354.

⁷⁷ AAKat., sygn.169/3, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 98.

⁷⁸ Potwierdzeniem wyjazdu są list oraz certyfikat podpisany przez prof. dr. Gabriela Adriányi’ego (ur. 1935) z Institut für Kirchengeschichte der Universität Bonn. List datowany jest na 3 listopada. AAKat., sygn. 169/3, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 175. Certyfikat: AAKat., sygn. 169/3, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 187. Por. też AAKat., sygn. 169/3, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 161.

⁷⁹ AAKat., sygn.169/4, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 62.

znormalizowanych opisów wybranych wydawnictw ogłoszonych w języku polskim i innych językach słowiańskich⁸⁰ włączył dokonania publikacyjne rodzimych uczonych do międzynarodowej komunikacji naukowej. Patrolog uzupełnił polską dokumentacją bibliograficzną 10 woluminów „Bibliographia Patristica. Internationale patristische Bibliographie”, które ukazały się za lata 1969-1990⁸¹.

W 1976 roku podjął z kolei współpracę z Annelise Biedenkopf-Ziehner z Würzburga⁸² odpowiedzialną za dział bibliograficzny w „Enchoria. Zeitschrift für Demotistik und Koptologie”, na łamach której ogłaszała *Koptologische Literatur übersicht*⁸³. Patrolog przesyłał opisy polskich publikacji z zakresu koptologii i archeologii chrześcijańskiego Egiptu⁸⁴. Z dokumentacji archiwalnej wynika, że współpraca nie zawsze układała się pomyślnie i nie wszystkie opisy, zdaniem ks. W. Myszora warte odnotowania w specjalistycznym wydawnictwie, były włączane do spisu⁸⁵.

Ks. W. Myszor, przynajmniej od 1998 do co najmniej 2007 roku, współpracował osobiście z Davidem M. Scholerem (1938-2008), pastorem Amerykańskiego Kościoła Baptystów, badaczem gnostycyzmu, wykładowcą Nowego Testamentu w Fuller Theological Seminary w Pasadenie w latach 1994-2008. D.M. Scholer przygotowywał dla holenderskiego wydawnictwa akademickiego Brill bibliografię obejmującą prace naukowe nad rękopisami z Nag Hammadi za lata 1948-1969 (tom I), 1970-1994 (tom II), 1995-2006 (tom III to integracja suplementów do bibliografii)⁸⁶. Na prośby amerykańskiego pastora ks. W. Myszor przesyłał mu swoje publikacje dotyczące gnostycyzmu, Ojców Kościoła, opisy bibliograficzne prac polskich uczonych dotyczące dziejów wczesnego chrześcijaństwa⁸⁷, przyczyniając się tym samym do powstania wydawnictwa bibliograficznego zawierającego łącznie 11 580 opisów. Z pewnością jednym z powodów utrzymywania kontaktów i współpracy z D.M. Scholerem była rzetelność

⁸⁰ AAKat., sygn. 169/2, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 354, s. 2; AAKat., sygn. 169/4, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 67.

⁸¹ *Bibliografia dorobku naukowego*, s. 42.

⁸² AAKat., sygn. 169/2, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 208.

⁸³ *Bibliografia dorobku naukowego*, s. 42.

⁸⁴ AAKat., sygn. 169/2, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 354, s. 2.

⁸⁵ AAKat., sygn. 169/2, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 28.

⁸⁶ D.M. Scholer, *Nag Hammadi bibliography: 1948-1969*, Leiden 1971; D.M. Scholer, *Nag Hammadi bibliography: 1970-1994*, Leiden 1997; D.M. Scholer, *Nag Hammadi bibliography: 1995-2006*, Leiden – Boston 2009.

⁸⁷ AAKat., sygn. 169/5, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 63, 144, 145, 206, 258, 389; AAKat., sygn. 169/6, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 68, 256.

amerykańskiego uczonego w przygotowywaniu bibliografii, co polski kapłan podkreślał w pozytywnej recenzji pierwszego tomu *Nag Hammadi Bibliography 1948-1969*, którą opublikował w „Collectanea Theologica” w 1973 roku⁸⁸.

4. Zakończenie

Zachowana w Archiwum Archidiecezjalnym w Katowicach spuścizna rękopiśmienna ks. W. Myszora nie ujawnia wszystkich okoliczności nawiązywania międzynarodowej współpracy publikacyjnej. Dokumentacja została przekazana przez patrologa, przez niego również wyselekcjonowana i uporządkowana. Można było spodziewać się, że zabezpieczana przez twórcę i przez lata przechowywana korespondencja będzie kompletna, co pozwoliłoby na dokładniejszą charakterystykę tytułowego problemu. Niemniej od powstania najstarszych omówionych w tekście listów minęło 45 lat, a na dodatek patrolog musiał domowe archiwum przenosić, w związku ze zmianami miejsc pracy i zamieszkania. Możliwe jest zatem, że część spuścizny bezpowrotnie zaginęła i niemożliwe będzie odtworzenie motywów działania ks. W. Myszora. Przedstawione w artykule relacje patrologa z zagranicznymi ośrodkami naukowymi, które umożliwiły mu publikację artykułów na łamach renomowanych periodyków i w wydawnictwach seryjnych, nie są więc pełne, ale i tak zdradzają nieznanne lub potwierdzają rutynowe sposoby nawiązywania kontaktów naukowych w okresie PRL-u i czerpania z nich korzyści naukowych.

International Cooperation of Publication of Patrologists on the Example of Analysis of Correspondence of Rev. Professor Wincenty Myszor from the Archdiocesan Archives in Katowice

(summary)

The paper presents the circumstances of international cooperation of Fr. Prof. Wincenty Myszor (1941-2017). Fr. W. Myszor was a lecturer at the Warsaw Academy of Catholic Theology and the Faculty of Theology at the University of Silesia in Katowice. The research of a historical, biographical and bibliographical character was conducted mainly through content analysis and document research. The analysed documents come from 6 fonds of the legacy bearing reference numbers from 169/1 to 169/6 and spanning

⁸⁸ W. Myszor, *M.D. Scholer; Nag Hammadi Bibliography 1948-1969*, Leiden 1971, CT 43/3 (1973) s. 225-227.

1970-2008, kept at the Archdiocesan Archives in Katowice. The content analysis describes: the circumstances of printing Myszor's texts in „Enchoria. Zeitschrift für Demotistik und Koptologie” and „Jahrbuch für Antike und Christentum”; Myszor's relations with editorial offices „Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung”, „Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt”, *The Coptic Encyclopaedia*, *Lexikons für Theologie und Kirche* and editors of magazines („Bibliotheca Orientalis”, „Chronique d'Égypte”, „Orientalia”). In the second part of the text, Myszor's contacts are characterized with: „Bibliographia Patristica. Internationale patristische Bibliographie”, the bibliographic department in „Enchoria. Zeitschrift für Demotistik und Koptologie”, David M. Scholer – the author of *Nag Hammadi Bibliography*. The reconstructed fate of international interactions is part of the current of research devoted to the history of contacts between Polish researchers and scientists from the West, initiated in the period of the Polish People's Republic.

Keywords: Myszor Wincenty (1941-2017); patrology; archival documentation; publishing activities; international cooperation

Międzynarodowa współpraca publikacyjna patrologów na przykładzie analizy korespondencji ks. profesora Wincentego Myszora z Archiwum Archidiecezjalnego w Katowicach

(streszczenie)

W artykule przedstawiono okoliczności współpracy międzynarodowej ks. prof. Wincentego Myszora (1941-2017). Ks. W. Myszor był wykładowcą warszawskiej Akademii Teologii Katolickiej oraz Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Analizy treści dokumentów dokonano przy użyciu metod historycznej, biograficznej i bibliograficznej. Materiał badawczy pochodzi z sześciu zespołów spuścizny o sygnaturach od 169/1 do 169/6 z lat 1970-2008 przechowywanych w Archiwum Archidiecezjalnym w Katowicach. W artykule opisano okoliczności ukazania się tekstów ks. W. Myszora w „Enchoria. Zeitschrift für Demotistik und Koptologie” i „Jahrbuch für Antike und Christentum”, relacje ks. W. Myszora z redakcjami „Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der Neueren Forschung”, „Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt”, *The Coptic Encyclopaedia*, *Lexikons für Theologie und Kirche* oraz związki z redakcjami czasopism („Bibliotheca Orientalis”, „Chronique d'Égypte”, „Orientalia”). W drugiej części tekstu scharakteryzowano kontakty ks. W. Myszora z „Bibliographia Patristica. Internationale patristische Bibliographie”, działem bibliograficznym w „Enchoria. Zeitschrift für Demotistik und Koptologie”, Davidem M. Scholarem – autorem *Nag Hammadi Bibliography*. Odtworzone losy międzynarodowych relacji ks. W. Myszora wpisują się w nurt badań poświęconych historii kontaktów polskich badaczy z naukowcami z Zachodu zapoczątkowanych w okresie PRL-u.

Słowa kluczowe: Myszor Wincenty (1941-2017); patrologia; dokumentacja archiwalna; działalność publikacyjna; współpraca międzynarodowa

Bibliografia

Źródła

Archiwum Archidiecezji Katowickiej, sygn. 169/2, Spuścizna ks. Wincentego Myszora.
Archiwum Archidiecezji Katowickiej, sygn. 169/3, Spuścizna ks. Wincentego Myszora.
Archiwum Archidiecezji Katowickiej, sygn. 169/4, Spuścizna ks. Wincentego Myszora.
Archiwum Archidiecezji Katowickiej, sygn. 169/5, Spuścizna ks. Wincentego Myszora.
Archiwum Archidiecezji Katowickiej, sygn. 169/6, Spuścizna ks. Wincentego Myszora.

Opracowania

- Alpaslan Roodenberg S. – Roodenberg J., *In memoriam: Emeri van Donzel. Remembered*, „Bibliotheca Orientalis” 74/5-6 (2017) s. 469-471.
- Bednarski D., *Geneza i historia czasopisma „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2 (2017) s. 229-249.
- Bibliografia dorobku naukowego Księdza profesora dr. hab. Wincentego Myszora (stan z 1 stycznia 2009 roku)*, w: *Omnia tempus habent. Miscellanea theologica Vincentio Myszor quadragesimum annum laboris scientifici celebranti ab amicis, sodalibus discipulisque oblata*, red. A. Reginek – G. Strzelczyk – A. Żądło, Katowice 2009, s. 25-44.
- Connelly J., *Zniewolony uniwersytet. Sowietyzacja szkolnictwa wyższego w Niemczech wschodnich, Czechach i Polsce 1945-1956*, tł. W. Rodkiewicz, Warszawa 2014.
- Dudała H., *Spuścizny uczonych w zasobie Archiwum Archidiecezjalnego w Katowicach – wybrane problemy gromadzenia, opracowania oraz udostępniania*, „Bibliotheca Nostra. Śląski Kwartalnik Naukowy” 1 (2019) s. 12-24.
- Dybiec J., *Warunki rozwoju nauk humanistycznych i społecznych*, w: *Historia nauki polskiej*, t. 10: 1944-1989, cz. 1: *Warunki rozwoju nauki polskiej. Państwo i społeczeństwo*, red. L. Zasztowt – J. Schiller-Walicka, Warszawa 2015, s. 177-298.
- Głuchowski J., *Zagraniczne pobyty akademickie pracowników UMK w okresie PRL-u*, Toruń 2021.
- Kamczyk W., *Patrystyka w „Śląskich Studiach Historyczno-Teologicznych” (1968-2016)*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2 (2017) s. 374-383.
- Kozłowski M., *Wincenty Myszor (22 V 1941-19 II 2017) – badacz antyku chrześcijańskiego*, „Nowy Filomata” 1 (2017) s. 141-143.
- Krause M., *In memoriam: P. Hans Quecke SJ (1928-1998)*, „Orientalia, NOVA SERIES” 69/3 (2000) s. 189-208.
- Krauze W. – Wujek T., *Współpraca naukowa Polski Ludowej z zagranicą*, Warszawa 1974.
- Lach-Bartlik L., *Ksiądz Profesor Wincenty Wilhelm Myszor*, „Vox Patrum” 57 (2012) s. 11-20.
- Lach-Bartlik L., *Wykaz drukowanych prac ks. prof. hab. Wincentego Myszora*, „Vox Patrum” 57 (2012) s. 21-34.

- Lewek A., *Kronika Akademii Teologii Katolickiej (I.VIII.1969-30.VI.1970)*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 1 (1971) s. 449-476.
- Lewek A., *Kronika Akademii Teologii Katolickiej (I.VII.1970-31.I.1971)*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 2 (1971) s. 187-198.
- Longosz S., *Ks. prof. Wincenty Myszor (22 V 1941-19 II 2017). Polski odkrywca gnozy wczesnochrześcijańskiej*, „*Vox Patrum*” 68 (2017) s. 843-856.
- Longosz S., *Polacy w Instytucie Patrystycznym w Rzymie*, „*Vox Patrum*” 2 (1982) s. 214-216.
- Małczak L., *Współpraca naukowa PRL z drugą Jugosławią*, „*Poznańskie Studia Slawistyczne*” 19 (2020) s. 117-133.
- Mandziuk J., *Dzieje Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie 1954-1999*, Warszawa 1999.
- Materiały źródłowe do biografii naukowej ks. prof. Wincentego Myszora. (Wybór korespondencji)*, red. K. Tałuć, Katowice 2019.
- Muc A., *Dar księdza prof. dr. hab. Wincentego Myszora dla Biblioteki Teologicznej Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach*, „*Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*” 1 (2013) s. 208-215.
- Muc A., *Nagroda Lux ex Silesia dla ks. Prof. Wincentego Myszora. Nauka – dydaktyka – organizacja. Wystawa przygotowana przez Bibliotekę Teologiczną Uniwersytetu Śląskiego i Księgarnię św. Jacka (Katowice, wrzesień-grudzień 2013 roku)*, „*Fides. Biuletyn Bibliotek Kościelnych*” 1 (2014) s. 251-256.
- Myszor W., „*Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*” w trudnych latach osiemdziesiątych ubiegłego stulecia, „*Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*” 1 (2009) s. 16-21.
- Omnia tempus habent. Miscellanea theologica Vincentio Myszor quadragesimum annum laboris scientifici celebranti ab amicis, sodalibus discipulisque oblata*, red. A. Reginek – G. Strzelczyk – A. Żądło, Katowice 2009.
- Ozorowski E., *Akademia Teologii Katolickiej w pierwszym semestrze roku akademickiego 1971/72*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 2 (1972) s. 393-401.
- Pick D., *Ponad żelazną kurtyną. Kontakty społeczne między PRL i RFN w okresie détente i stanu wojennego*, Warszawa 2016.
- Podolski H.Cz., *Kronika Akademii Teologii Katolickiej (Semestr letni r. akad. 1973/74)*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 1 (1975) s. 339-346.
- Roszkowski W., *Polityczne i społeczno-gospodarcze uwarunkowania rozwoju nauki w Polsce 1944-1989*, w: *Historia nauki polskiej*, t. 10: 1944-1989, cz. 1: *Warunki rozwoju nauki polskiej. Państwo i społeczeństwo*, red. L. Zasztowt – J. Schiller-Walicka, Warszawa 2015, s. 39-121.
- Różewicz J. – Rolbiecki W., *Współpraca nauki polskiej z nauką radziecką w 30-leciu PRL*, „*Kwartalnik Historii Nauki i Techniki*” 4 (1977) s. 719-734.
- Sobański R., *Akademia Teologii Katolickiej w ciągu dwudziestopięciolecia*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 2 (1980) s. 183-196.

-
- Walkusz J., *Relacje Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego z zagranicą w okresie PRL*, „Roczniki Humanistyczne” 2 (2018) s. 241-264.
- Warząchowska B., *Księgozbiory śląskich kapłanów w Bibliotece Teologicznej Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach*, w: *Z życia książki. Ochrona i konserwacja zbiorów bibliotecznych oraz konteksty. Prace dedykowane profesorowi Leonardowi Ogiermanowi*, red. A. Tokarska, Katowice 2015, s. 280-301.
- Zasztowt L., *Wstęp*, w: *Historia nauki polskiej*, t. 10: 1944-1989, cz. 1: *Warunki rozwoju nauki polskiej. Państwo i społeczeństwo*, red. L. Zasztowt – J. Schiller-Walicka, Warszawa 2015, s. 9-37.

Ks. Tadeusz Gacia¹

***Latinitas curialis* na przykładzie *Epistulae gratulatoriae* Benedykta XVI. Przybliżenia leksykalne i stylistyczne**

Gdy imperium rzymskie chyliło się ku upadkowi, miejsce administracji państwowej zaczęła zajmować administracja papieska. Szło to w parze z ogromnym wzrostem znaczenia urzędu papieskiego, co widać na przykładzie Leona I, jednego z najwybitniejszych papieży nie tylko tamtego czasu. W dokumentach kurii papieskiej kultywowano język, którym posługiwały się urzędy Rzymu w okresie późnego antyku. Był to język ścisły, juredyczny, poddany regułom stylu administracji, a zarazem wytworny, odmienny od języka używanego na co dzień przez chrześcijan w mowie i w piśmie². Jeśli chodzi o kwestię odmienności, można widzieć tu analogię do łaciny liturgicznej, która ze względu na swój kunszt, dostojność i hieratyczność, a także obecność elementów juredycznych, również była dalece inna niż codzienny język łaciński³. Dlatego, nawiasem mówiąc, nie zgadza się z prawdą stereotypowe twierdzenie, że wprowadzenie języków narodowych do liturgii po Vaticanum II były mniej więcej tym samym, co latynizacja liturgii w starożytności. Obecnie, pomimo oczywistego i widocznego upadku języka

¹ Ks. dr hab. Tadeusz Gacia, kierownik Katedry Filologii Łacińskiej w Instytucie Literaturoznawstwa na Wydziale Nauk Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: tadeusz.gacia@kul.lublin.pl; ORCID 0000-0002-1836-9506.

² C. Pavanetto, *Elementa linguae et grammaticae Latinae*, Roma 2009, s. 183: „Hic stilus est quidem iuridicus, arte compositus et obnoxius traditis formulis eoque commendatur quod summa perspicuitas cum elegantissimis sermonis coniungitur, atque luculentum praebet testimonium praestantissimi Romanorum ingenii”.

³ Por. Ch. Mohrman, *Łacina liturgiczna – jej początki i charakter. Trzy wykłady (I)*, tł. T. Dekert, „Christianitas” 56-57 (2014), s. 162-181; por. R. Spataro, *Cur sermo Latinus adhibendus sit in sacris agendis*, VoxP 60 (2013) s. 69-77.

łacińskiego w Kościele⁴, czego dowodzenie byłoby jedynie stratą czasu, oficjalne wypowiedzi papieży i Stolicy Apostolskiej niezmiennie mówią o wadze, jaką przykłada ona do studium łaciny w seminariach duchownych i w instytutach teologicznych oraz do wymogu jej znajomości przez duchowieństwo⁵. Mimo niekorzystnych tendencji łacina pozostaje urzędowym językiem Stolicy Apostolskiej i Kurii Rzymskiej i to w nim publikowane są najważniejsze dokumenty Kościoła – papieskie encykliki, adhortacje, dekrety, bulle, listy *motu proprio*, konstytucje i listy apostolskie, ale także różnego rodzaju listy papieskie nieopatrzone kwalifikatorem „apostolskie”. Niższe rangą teksty publikowane są raczej w językach nowożytnych, co obecnie jest już regułą w przypadku homilii, orędzi, przemówień i innych wystąpień papieskich, których liczba w ciągu kilku ostatnich dziesiątków lat bardzo wzrosła⁶.

Autor artykułu nie spotkał polskich opracowań omawiających temat współczesnej łaciny kurialnej, jej leksyki, kwestii gramatycznych i stylistyki. Dlatego wydaje się uzasadnione podjęcie tego tematu – choćby w formie przyczynku – w czasopiśmie, którego tytułem *Vox Patrum* (z całym szacunkiem dla innych języków starożytnego chrześcijaństwa) można określić łacinę – *vox patrum, sermo Patrum, lingua Ecclesiae*.

Materiał źródłowy niniejszego opracowania stanowią wybrane łacińskie *epistulae* papieża Benedykta XVI – nie te „apostolskie”, ale właśnie owe inne⁷. Tego rodzaju listów z ośmiu lat jego pontyfikatu jest prawie

⁴ Por. R. Amerio, *Iota unum. Analiza zmian w Kościele katolickim w XX wieku*, Komorów b.r.w., s. 720-724.

⁵ Por. S. Pagano, *Il Latino nella Chiesa cattolica al discrimen fra concilio e post concilio: un discorso programmatico di Paolo VI a Latinitas (1968)*, „Latinitas. Series nova” 8/2 (2020) s. 71-80; J. Nastalek, *Język łaciński językiem Kościoła i teologii. 50 lat Konstytucji Apostolskiej „Veterum sapientia”*, „Teologia w Polsce” 6/2 (2012) s. 129-139.

⁶ Szczegółowy podział dokumentów papieskich wraz z omówieniem ich funkcji i szeregiem przykładów z różnych epok historii Kościoła zamieszcza: Pavanetto, *Elementa linguae et grammaticae Latinae*, s. 183-219 (zwł. s. 203-204). Na temat tego, które dokumenty papieskie redagowane są zawsze bezpośrednio w języku łacińskim, jako urzędowym, a które są tłumaczone z języków nowożytnych na łacinę, co sprawia, że łacińska wersja jest uważana za tekst oficjalny, pisze: W. Turek, *Dal Lexicon Recentis Latinitatis ai tweets in latino. Alcune osservazioni circa il latino curiale dell'epoca postconciliare*, „Salesianum” 83 (2021) s. 405, 414.

⁷ Listy ukazały się jako: *Letters of Pope Benedict XVI (Latin)*, Città del Vaticano 2013. Są one także zamieszczone na internetowej stronie watykańskiej: https://www.vatican.va/latin/popes_latino/b-xvi/latin_hf_bxvi.html#EPISTULAE i w niniejszym opracowaniu z niej właśnie się korzysta (dostęp: 17.12.2021).

300, wśród nich zaś listów łacińskich jest 84. Zauważyć można następującą regułę. Listy opublikowane po łacinie nie mają wersji w językach nowożytnych, listy zaś, których treść jest opublikowana w jednym lub kilku językach nowożytnych, z kolei nie mają wersji łacińskiej. Spośród 84 listów łacińskich zdecydowana większość to takie, w których papież zleca wybranemu dostojnikowi kościelnemu jakieś specjalne zadanie, najczęściej reprezentowania go w ważnych uroczystościach odbywających się w którymś Kościele partykularnym, 9 listów zaś to gratulacje przekazane biskupom z okazji pięćdziesiątej rocznicy ich święceń kapłańskich lub dwudziestej piątej rocznicy święceń biskupich. W odniesieniu do wspomnianych listów, idąc za C. Pavanetto, przyjmujemy określenia *epistulae commissionis* i *epistulae gratulatoriae*⁸. Teksty wybrane do przedstawienia i analizy ograniczamy do dziewięciu listów gratulacyjnych⁹. Jest to liczba stosunkowo niewielka, ale dla celów postawionych w tym artykule wydaje się wystarczająca. Przedstawiona zostanie w nim kolejno struktura tychże listów, niektóre rozwiązania leksykalne oraz wybrane kwestie stylistyczne.

⁸ C. Pavanetto, *Elementa linguae et grammaticae Latinae*, s. 215: „Ob peculiarem eventum Summus Pontifex solet dare Epistulas Latinas, quae saltem trifaria ratione considerari possint: a) sunt *epistulae gratulatoriae*, quae, maxime oblate occasione quinquagesimae anniversariae memoriae ordinationis sacerdotalis vel quintae et vicesimae consecrationis episcopalis, mittuntur ad sacrorum Antistites per orbem terrarum; b) sunt *epistulae* quae expediuntur veluti *crediti muneris testes*, ut quando Cardinalis renuntiatur Legatus vel Missus extraordinarius, qui sollemnibus praesideat celebritatibus ipsius Summi Pontificis personam gerens, et vocantur *comissionis epistulae* (...)”.

⁹ *Epistula fratri Iuliano S. R. E. Cardinali Herranz data, Praesidi Pontificii Consilii de Legum Textibus „Feliciter instante”*; *Epistula data Xaverio S. R. E. Cardinali Lozano Baragán, Pontificii Consilii por Valetudinis Administris Praesidi „Una cum tota”*; *Epistula data Ioanni Baptistae S. R. E. Cardinali Re, Praefecto Congregationis pro Episcopis „Memorabilem sane”*; *Epistula data Iosepho S. R. E. Cardinali Saraiva Martins, Congregationis de Causis Sanctorum Praefecto „Quem cotidiana”*; *Epistula data Alfonso Mariae S. R. E. Cardinali Sticler, S.D.B. „Valde iucundum”*; *Epistula data Ivano S. R. E. Cardinali Diaz, Praefecto Congregationis pro Gentium Evangelizatione „Dignum sane”*; *Epistula data Renato Raphaeli S. R. E. Cardinali Martino, Pontificii Consilii de Iustitia et Pace necnon Pontificii Consilii de Spiritualium Migrantium atque Itinerantium Cura Praesidi „Memoriam profecto”*; *Epistula data Claudio S. R. E. Cardinali Hummes, O.F.M., Congregationis pro Clericis Praefecto „Sollemne prorsus”*; *Epistula data Ioanni Chrysostomo S. R. E. Cardinali Korec, S. I., Episcopo Emerito Nitriensi „Laeti laetum”*.

1. Struktura listu gratulacyjnego

Struktura każdego z omawianych listów gratulacyjnych jest ściśle określona, jednakowa w przypadku wszystkich. W tytule znajduje się imię, nazwisko i ewentualnie funkcja pełniona przez adresata w Kościele (podane w datiwie). Wystarczy wymienić dwa przykłady:

Venerabili Fratri Nostro
Iosepho S. R. E. Cardinali Saraiva Martins C.M. F.
Congregationis de Causis Sanctorum Praefecto¹⁰;

Venerabili Fratri Nostro
Alfonso Mariae S. R.E.
Cardinali Stickler, S.D.B.¹¹

Tuż po tytule zaczyna się część, którą można nazwać wprowadzającą, a jej funkcją jest wyjaśnienie powodu napisania listu. W liście do kard. Martinsa papież pisze:

Quem cotidiana inter negotia agenda pluries convenimus cuiusque consiliorum sapientiam valde aestimamus, rerum agendarum peritiam et actuosam navitatem, nunc peculiari modo te cogitamus, Venerabilis Frater Noster, aureum Sacerdotii tui mox celebrantem iubilaeum. Toto ergo animo et affectu te complecti cupimus tibi que hasce per Litteras Nostram gratulationem expromere simul et fraternam caritatem¹².

Bardzo często spotykamy się z Tobą pośród codziennych zajęć i bardzo cenimy Twą mądrość i rady, biegłość i skora do pomocy gorliwość. Teraz zaś w szczególny sposób myślimy, o Tobie, Czcigodny Nasz Bracie, jako że wkrótce będziesz obchodził złoty jubileusz kapłaństwa. Pragniemy Cię ogarnąć całym uczuciem serca, a jednocześnie przez ten oto list wyrazić ci Nasze powinszowanie i braterską miłość¹³.

W liście do kard. Diaza część wstępna jest krótsza, choć zarazem uroczystsza:

¹⁰ *Quem cotidiana.*

¹¹ *Valde iucundum.*

¹² *Quem cotidiana.*

¹³ Wszystkie tłumaczenia obecne w artykule w przekładzie autorskim.

Dignum sane et iustum est, Venerabilis Frater Noster, Nos te cogitare laudibusque Nostris honestare, occurrente faustissimo Episcopatus tui argenteo iubilaeo.

Zaiste, godnym i słusznym jest, Czcigodny Nasz Bracie, wspomnieć cię i wyrazić ci Nasze pełne pochwały uznanie, gdy zbliża się jakże szczęśliwy srebrny jubileusz twojego biskupstwa.

Równie uroczystą formę ma część listu napisanego z okazji 50-lecia kapłaństwa do kard. Re, wysokiego urzędnika Kurii Rzymskiej, Prefekta Kongregacji do spraw Biskupów:

Memorabilem sane laetumque diem illum, tertium videlicet mensis Martii, quo quinquaginta abhinc annos sacerdotalem accepisti ordinationem, perlibenter per hasce Litteras gratulamur tibi, Venerabilis Frater Noster, qui ob insigne officium studiumque ardens pro universae Ecclesiae bono inter proximos Nostros annumeraris operis socios¹⁴.

Godny zaiste pamięci i radosny jest ów dzień, trzeci miesiąca marca, w który przed pięćdziesięciu laty przyjąłeś święcenia kapłańskie. My tym oto listem jak najchętniej winszujemy go tobie, Czcigodny Nasz Bracie, który przez wzgląd na znakomity urząd i żarliwy zapał dla dobra całego Kościoła zaliczasz się do Naszych bliskich współtowarzyszy.

Po wstępie rozpoczyna się zasadnicza część listu gratulacyjnego, w której przypomniany jest życiorys jubilata i wyliczone są jego zasługi. W liście do kard. Martinsa wymienia się początki jego kapłaństwa, studia po otrzymaniu święceń prezbiteratu, pracę, święcenia biskupie, włączenie do kolegium kardynalskiego i służbę w różnych dykasteriach Stolicy Apostolskiej. Ta część obejmuje kilka akapitów listu. Kończy ją podsumowanie będące jednocześnie wprowadzeniem do specjalnych życzeń:

De his proinde plurimisque aliis de causis gratulari tibi festinamus hanc faustam Sacerdotii tui anniversariam memoriam [...]. Ominamur tibi laetificam iubilaei tui celebrationem atque, intercedentibus Beatissima Virgine Maria, sancto Ioseph omnibusque Sanctis et Beatis, quorum causas diligenter curas, copiosas tibi Spiritus Sancti precamur consolationes¹⁵.

Z tych przeto i z bardzo wielu innych przyczyn śpieszymy, by ci powinszować

¹⁴ *Memorabilem sane.*

¹⁵ *Quem cotidiana.*

tej szczęśliwej rocznicy twojego kapłaństwa [...]. Życzymy Ci radosnych obchodów jubileuszu i za wstawiennictwem Najświętszej Maryi Panny, świętego Józefa oraz wszystkich świętych i błogosławionych, o których sprawy gorliwie się troszczysz, modlimy się o obfite pociechy Ducha Świętego dla ciebie.

W liście do wspomnianego kard. Diaza przejście od przypomnienia jego życiorysu do życzeń jest znów – podobnie jak wstęp – uroczystsze i ma formę pytania retorycznego, a po nim następuje podkreślenie, że to wszystko jest dziełem łaski Chrystusa.

Ceterum, quis narrare potest cuncta munera quae in bonum Ecclesiae universalis et in utilitatem Nationis tuae apte obiisti!¹⁶

Zresztą, kto potrafi opowiedzieć o wszystkich zadaniach, które należycie wypełniłeś dla dobra Kościoła powszechnego i dla pożytku twojego narodu!

Część, w której papież przedstawia życiorys i dokonania jubilata, jest w każdym liście najdłuższa i przechodzi w zakończenie. To z kolei jest stosunkowo krótkie, ponieważ swą długością odpowiada mniej więcej części wstępnej. Stanowi jednak bardzo ważną, właściwie najistotniejszą część listu gratulacyjnego. Papież przekazuje bowiem wiadomość o udzieleniu adresatowi swego błogosławieństwa, a czyni to, używając specjalnych, uświęconych tradycją formuł. W przypadku listu do kard. Martinsa konkluzja zawierająca błogosławieństwo jest następująca:

Haec denique sincera vota et omina confirmet Benedictio Nostra Apostolica, quam, veluti gratulantis animi Nostri testem caelestiumque gratiarum pignus, imprimis tibi, Venerabilis Frater Noster, deinde Claretianae religiosae tuae familiae cunctisque gaudii tui participibus amanter impertimus¹⁷.

Te szczerze wreszcie pragnienia i życzenia niechaj umocni Nasze błogosławieństwo apostolskie, którego na świadectwo powinszowań płynących z Naszego serca i jako zadatku niebiańskich łask najpierw tobie, Czcigodny Nasz Bracie, następnie twej rodzinie klaretyńskiej i wszystkim uczestnikom twej radości z miłością udzielamy.

¹⁶ *Dignum sane.*

¹⁷ *Quem cotidiana.*

Do formuł błogosławieństwa wrócimy jeszcze w kolejnym paragrafie. Kończąc uwagi na temat struktury listu, trzeba jeszcze dodać, że po błogosławieństwie, na samym końcu, podane jest miejsce oraz data nadania listu i rok pontyfikatu papieża. Dla przykładu w przypadku listu gratulacyjnego do kard. Martinsa informacje te są następujące:

Ex Aedibus Vaticanis, die XVI mensis Februarii, anno MMVII, Pontificatus Nostri secundo¹⁸.

Z Watykanu, dnia 16 miesiąca lutego, w roku 2007, drugim Naszego pontyfikatu.

2. Wybrane rozwiązania leksykalne

Przy lekturze listów gratulacyjnych pisanych przez papieża do biskupów z okazji rocznic święceń kapłańskich lub biskupich najważniejsze wydaje się zwrócenie uwagi na różnorodność określeń związanych z tym tematem.

2.1. Określenia święceń i ich rocznic

Wśród omawianych papieskich listów w większości przypadków chodzi o pięćdziesięciolecie lub siedemdziesięciolecie kapłaństwa oraz o srebrny jubileusz biskupstwa. Przyjrzyjmy się wspomnianej różnorodności, wyliczając – w pewnym porządku – napotkane określenia. W pierwszej kolejności stanowią je rozmaite wyrażenia rzeczownikowe, a więc takie, które składają się z rzeczownika i modyfikujących go wyrazów oraz przymiotników. Dla większej przejrzystości te wyrażenia wyliczamy tu, podając rzeczownik w pierwszym przypadku, choć w tekście występuje on z reguły w przypadkach zależnych: *aureum sacerdotii iubilaum*¹⁹; *presbyteratus aureum iubilaum*²⁰; *aureum sacerdotalis ordinationis iubilaum*²¹; *vitae sacerdotalis iubilaum*²²; *sacerdotii anniversaria memoria*²³; *ordina-*

¹⁸ *Quem cotidiana.*

¹⁹ *Quem cotidiana.*

²⁰ *Una cum tota.*

²¹ *Feliciter instante.*

²² *Valde iucundum.*

²³ *Feliciter instante, Una cum tota, Quem cotidiana.*

*tionis anniversaria memoria*²⁴; *presbyteralis ordinationis anniversaria memoria*²⁵; *fausta Sacerdotii anniversaria memoria*²⁶; *faustissima celebratio presbyteratus*²⁷; *sacerdotii dies natalis*²⁸; *sacerdotalis honorifica commemoratio*²⁹; *faustissimum Episcopatus argenteum iubilaeum*³⁰.

Wiele określeń święceń lub rocznicy święceń albo ma postać zdań, albo formę peryfrastyczną: *archiepiscopali ornatus dignitate*³¹; *sacerdos es ordinatus*³²; *quingenta abhinc annos sacerdotalem accepisti ordinationem*³³; *commemoramus illum perfaustum diem quo quingenta ante annos [...] sacerdotii dono Dominus te ditavit*³⁴; *Ipse beatissimus Pater ad plenitudinem sacerdotii te extollere dignatus est*³⁵; *memoria [...] illius felicissimi diei, cum sacro ordine auctus [...]*³⁶; *longinqui illius diei repetere recordationem, [...] cum [...] presbyterali ordine es auctus*³⁷; *in sacro ordine indutus es virtutem ex alto*³⁸.

Wśród cytowanych określeń wyrażenie *sacer ordo*, albo w liczbie mnogiej odpowiednio *sacri ordines*, to termin od najdawniejszych czasów używany w teologii i liturgii w odniesieniu do święceń, jak świadczy o tym dla przykładu choćby Sakramentarz papieża Grzegorza³⁹. Również starożytną proveniencję ma określenie *sacerdotii dies natalis*, jako że terminem *natalis* określano m.in. również dzień, w którym ktoś rozpoczął piastowanie jakiegoś urzędu albo rocznicę tego dnia, czego świadectwo znajdujemy m.in. we wspomnianym Sakramentarzu, gdzie formularz Mszy

²⁴ *Memorable sane.*

²⁵ *Valde iucundum.*

²⁶ *Quem cotidiana.*

²⁷ *Valde iucundum.*

²⁸ *Feliciter instante.*

²⁹ *Memoriam profecto.*

³⁰ *Dignum sane.*

³¹ *Feliciter instante.*

³² *Valde iucundum.*

³³ *Memorablem sane.*

³⁴ *Feliciter instante.*

³⁵ *Feliciter instante.*

³⁶ *Memoriam profecto.*

³⁷ *Sollemne prorsus.*

³⁸ *Memorablem sane.*

³⁹ Por. Gregorius Magnus, *Liber sacramentorum*, PL 78, 221: „Postulat sancta mater Ecclesia catholica, ut hunc praesentem subdiaconem ad onus diaconii, vel diaconum ad onus presbyterii ordinetis”; PL 78, 223: „Benedictio Patris, et Filii, et Spiritus sancti descendat super te, ut sis benedictus in ordine sacerdotali [...]”.

odprawianej przez papieża na rozpoczęcie pontyfikatu nosi tytuł *Oratio in natali papae*⁴⁰. Poświadczenie w dawnych tekstach mają także określenia: *sacerdotii anniversaria memoria* i *ordinationis anniversaria memoria*, ponieważ w rzymskich tekstach przedchrześcijańskich przymiotnik *anniversarius* był często używany na określenie na przykład dorocznych igrzysk, świąt lub ofiar (*ludi anniversarii, festi dies anniversarii, sacra anniversaria*, co odnotowują wszystkie ważniejsze słowniki, chociażby *Lexicon Forcelliniego*), a zatem z łatwością znalazł on miejsce w języku łacińskim chrześcijan.

Rozbudowana zaś fraza: *memoria [...] illius felicissimi diei, cum sacro ordine auctus* należy z kolei do bardziej kunsztownych wśród komentowanych tu określeń. Wymienione określenia mówią o zakorzenieniu tego rodzaju słownictwa korespondencji papieskiej w starożytnych i dawnych tekstach źródłowych.

Trzeba jednak odnotować, z negatywną raczej oceną, pojawienie się wyrażenia *celebratio presbyteratus*, które – formalnie oczywiście poprawne – nie ma za sobą długiej historii. Podobnie określenie złotego jubileuszu wyrażeniem *aureum sacerdotalis ordinationis iubilaem* jest chyba kalką włoskiego sformułowania: *giubileo d'oro dell'ordinazione sacerdotale*. Na przykład A. Bacci uważa wyrażenia *jubilaem episcopale vel sacerdotale* za niedozwolone, proponując w to miejsce: *annus ab inito sacerdotio XXV* czy *annus a suscepto episcopatu* lub *a suscepta episcopali dignitate*⁴¹.

2.2. Leksyka w formułach błogosławieństwa

Drugim polem prezentacji leksyki listów są formuły błogosławieństwa. W analizowanych dziewięciu tekstach powtarza się kilka wariantów tychże formuł, oczywiście rozmaicie skomponowanych, w zależności od powodu powstania listu i od bezpośredniego kontekstu. Zobaczmy to na przykładach:

[...] *Apostolica Nostra Benedictione, quam tibi ac tuis singulis amantissime has consignantes Litteras impertimus*⁴².

⁴⁰ Por. Gregorius Magnus, *Liber sacramentorum*, PL 78, 225; *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Niort 1883-1887 (hasło *Giubileo*).

⁴¹ Por. A. Bacci, *Lexicon eorum vocabulorum quae difficilium Latine redduntur*, wyd. 3, Romae 1955, s. 300.

⁴² *Feliciter instante*.

[...] apostołskim Naszym błogosławieństwem, którego tobie i każdemu z twych bliskich udzielamy z największą miłością, ten list podpisując.

[...] ac benignitatis Nostrae documentum clarum tibi transmittimus, Apostolicam scilicet ex animo Benedictionem Nostram⁴³.

[...] a jako wyraźny dowód Naszej życzliwości przesyłamy ci z serca apostołskie błogosławieństwo.

Apostolica Benedictio Nostra, quam tibi, Venerabilis Frater Noster, cunctisque gaudium tuum participantibus peramanter impertimus⁴⁴.

apostołskie Nasze błogosławieństwo, którego tobie, Czcigodny Nasz Bracie, i wszystkim uczestniczącym w twojej radości z wielką miłością udzielamy.

Haec denique sincera vota et omnia confirmet Benedictio Nostra Apostolica, quam, veluti gratulantis animi Nostri testem caelestiumque gratiarum pignus, imprimis tibi, Venerabilis Frater Noster, deinde Claretianae religiosae tuae familiae cunctisque gaudii tui participibus amanter impertimus⁴⁵.

Te wreszcie szczerze pragnienia i życzenia niechaj potwierdzi Nasze błogosławieństwo apostołskie, którego jako świadectwa powinszowań z Naszego serca płynących i zadatku niebiańskich łask z miłością udzielamy tobie, Czcigodny Nasz Bracie, a następnie twojej zakonnej rodzinie klaretyńskiej i wszystkim uczestnikom twojej radości.

[...] hoc benevolentiae Nostrae documentum atque Benedictionem Nostram Apostolicam, pignus caelestis copiosae remunerationis, quam tibi in primis, deinde Familiae et Patriae tuae, universae etiam Societati Sancti Francisci Salesii omnibusque tecum caritate coniunctis peramanter impertimur⁴⁶.

[...] to świadectwo Naszej życzliwości oraz błogosławieństwo Nasze apostołskie, zadatek obfitej odpłaty niebiańskiej, którego tobie najpierw, a potem ojczyźnie i rodzinie twojej, a także całemu Towarzystwu Świętego Franciszka Salezego i wszystkim poprzez dobroć z tobą złączonym, udzielamy z wielką miłością.

[...] hoc fraternae caritatis et aestimationis documentum atque Benedictionem Nostram Apostolicam, pignus caelestis copiosaeque remunerationis, quam tibi in primis, deinde omnibus tecum caritate coniunctis peramanter impertimur⁴⁷.

[...] to świadectwo miłości i szacunku oraz Nasze apostołskie błogosławieństwo, które jest zadatkiem niebiańskiej obfitej odpłaty i którego tobie

⁴³ *Una cum tota.*

⁴⁴ *Memorabilem sane.*

⁴⁵ *Quem cotidiana.*

⁴⁶ *Valde iucundum.*

⁴⁷ *Dignum sane.*

najpierw, a potem wszystkim przez życzliwość z tobą złączonym udzielamy z wielką miłością.

Benedictionem Nostram singulari cum animi affectione addicimus, largiter universis qui necessitudinis vinculo tecum obstringuntur cumulate prolixèque ipsam adscribendam⁴⁸.

Ze szczególnym uczuciem serca dołączamy Nasze błogosławieństwo, które trzeba szczerze, obficie oraz hojnie skierować ku wszystkim, którzy połączeni są z tobą węzłem przyjaźni.

Tibi itaque Nos Ipsi nominatim, Venerabilis Frater Noster, Apostolicam Benedictionem Nostram singulari cum animi affectione addicimus, largiter universis qui necessitudinis vinculo tecum obstringuntur cumulateque adscribendam⁴⁹.

Dla ciebie przeto My sami osobiście, Czcigodny Nasz Bracie, ze szczególnym uczuciem serca dołączamy apostolskie Nasze błogosławieństwo, które trzeba szczerze, obficie oraz hojnie skierować ku wszystkim, którzy połączeni są z tobą węzłem przyjaźni.

Dum ergo flagrantia vota, quaecumque sunt salutaria, optabilia, fausta adprecantia, imo e pectore promimus, a sanctissimo ac sempiterno Deo tibi supernorum munerum copiam imploramus, quorum auspiciis simul atque propensae voluntatis Nostrae pignus esto Apostolica Benedictio, quam tibi amantissime impertimus⁵⁰.

Gdy więc z głębi serca wydobywamy gorące pragnienia, życząc wszelkiego zdrowia, pomyślności i szczęścia, błagamy najświętszego i wiekuistego Boga o obfitość darów z wysoka dla ciebie, czego zapowiedzią, a zarazem zadatkim Naszej skorej życzliwości niech będzie apostolskie błogosławieństwo, którego z największą miłością tobie udzielamy.

Przykłady pokazują, że w formułach błogosławieństwa nie ma nowego słownictwa. Jeśli w przypadku określeń święceń oraz ich rocznic z jednej strony – jak wiedzieliśmy wyżej – mamy terminologię, której źródłem są teksty bardzo dawne, z drugiej zaś nieco zmodernizowaną, to w przypadku wspomnianych formuł jest zgoła inaczej. Ze względu na swój charakter, przede wszystkim na swą powtarzalność i konwencjonalność, błogosławieństwa zachowują swój niezmienny kształt literacki, zawierają tradycyjne słownictwo i takąż stylistykę.

⁴⁸ *Memoriam profecto.*

⁴⁹ *Sollemne prorsus.*

⁵⁰ *Laeti laetum.*

3. *Cursus*

Observacje dotyczące stylistyki w omawianych listach gratulacyjnych ograniczymy do kwestii występowania *cursus*. Wiadomo, że z większą lub mniejszą intensywnością *cursus* spotykamy w oficjalnych dokumentach i przemówieniach od schyłku antyku, czyli odtąd, gdy z powodu zaniku iloczasu w przyozdabianiu prozy retorycznej w pozycjach poprzedzających silną interpunkcję zaczęto stosować system kadencji rytmicznych polegających na odpowiednim następowaniu sylab akcentowanych i nieakcentowanych. Inaczej mówiąc, klasyczna iloczasowa klauzula została zastąpiona klauzulą akcentową. Zalecano stosowanie czterech typów zakończeń zdań bądź członów zdaniowych: *cursus planus*, *velox*, *tardus* oraz *trispondaicus*. *Cursus* rozprzestrzenił się szeroko w klasztorach i szkołach oraz w kurii papieskiej. Reguły stosowania *cursus* w kurii papieskiej łączą się zwłaszcza z nazwiskami dwóch jego propagatorów, Giovanni di Gaeta (1060-1119) i Alberto di Mora (1100-1187), późniejszych papieży Gelazjusza II i Grzegorza VIII⁵¹. Warto dodać, że gatunkiem literackim, w którym w kulturze średniowiecznej *cursus* znalazł szczególne miejsce, był list. W przypadku listów stanowił on element wykładu dotyczącego *ars dictaminis*, zwłaszcza *dictamen prosaicum*⁵².

Przy omawianiu współczesnej *Latinitas curialis* kwestia obecności lub nieobecności *cursus* w listach papieskich wydaje się istotniejsza niż analizowane przykładowo rozwiązania leksykalne, ponieważ leksykę można omawiać w odniesieniu do każdego dokumentu Stolicy Apostolskiej, a pytanie o obecność *cursus* jest w gruncie rzeczy pytaniem o to, czy współczesny list papieski pozostaje nadal związany regułami łacińskiej prozy artystycznej, a zatem czy kontynuuje tradycję listu z późnego antyku i średniowiecza. Odpowiedź na pytanie o obecność *cursus* w komentowanych listach jest pozytywna. Przedstawione są tutaj wybrane przykłady poszczególnych jego rodzajów. Przykładów jest nieco mniej niż 60, choć z pewnością nie udało się wychwycić wszystkich.

⁵¹ Por. A. Schiaffini, *Cursus*, w: *Enciclopedia Italiana*, Roma 1931, w: https://www.treccani.it/enciclopedia/cursus_%28Enciclopedia-Italiana%29/ (dostęp: 14.11.2021); M. Plezia, *L'origine de la théorie du cursus rythmique au XIIIe siècle*, „Archivum Latinitatis Medii Aevi” 39 (1974) s. 5-22.

⁵² Por. T. Michałowska, *Klucz semiotyczny. Teoria i twórczość literacka w średniowieczu*, „Pamiętnik Literacki” 3 (2006) s. 36.

Cursus planus (po sylabie akcentowanej następują dwie nieakcentowane, jedna akcentowana i jedna nieakcentowana, może zatem wystąpić następujący układ: wyraz wielosylabowy akcentowany paroksytonicznie, a po nim wyraz trzysylabowy akcentowany paroksytonicznie): *mensis Augusti*⁵³; *luculenterque exactum*⁵⁴; *fideles colendos*⁵⁵; *vehementer laetandi*⁵⁶; *tibi collatis*⁵⁷; *praeesse volentes*⁵⁸; *Successores relatus*⁵⁹; *nactus honorem*⁶⁰; *flagrantia vota*⁶¹; *ratio poscit*⁶²; *enixe laudamus*⁶³; *Octobris diem*⁶⁴; *virtutem ex alto*⁶⁵; *sumus experti*⁶⁶.

Cursus tardus (po sylabie akcentowanej następują kolejne dwie nieakcentowane, jedna akcentowana i znów dwie nieakcentowane, możliwy jest więc także następujący układ: wyraz wielosylabowy akcentowany paroksytonicznie, a po nim wyraz czterosylabowy akcentowany proparoksytonicznie): *tibi transmittimus*⁶⁷; *fungi muneribus*⁶⁸; *pectore promimus*⁶⁹; *affectione addicimus*⁷⁰; *universae familiae*⁷¹; *pervehi volumus*⁷²; *Rectoris Magnifici*⁷³; *operis socios*⁷⁴; *praestantiora officia*⁷⁵.

Cursus velox (wyraz wielosylabowy akcentowany proparoksytonicznie, a w nim wyraz czterosylabowy akcentowany paroksytonicznie, np. zamiast wyrazu czterosylabowego na końcu można umieścić na przykład dwa dwu-

-
- 53 *Sollemne prorsus.*
 54 *Sollemne prorsus.*
 55 *Sollemne prorsus.*
 56 *Feliciter instante.*
 57 *Valde iucundum.*
 58 *Memoriam profecto.*
 59 *Laeti laetum.*
 60 *Laeti laetum.*
 61 *Laeti laetum.*
 62 *Laeti laetum.*
 63 *Laeti laetum.*
 64 *Una cum tota.*
 65 *Memorabilem sane.*
 66 *Quem cotidiana.*
 67 *Una cum tota.*
 68 *Dignum sane.*
 69 *Laeti laetum.*
 70 *Sollemne prorsus.*
 71 *Sollemne prorsus.*
 72 *Feliciter instante.*
 73 *Quem cotidiana.*
 74 *Memorable sane.*
 75 *Memorablem sane.*

sylabowe): *commemorabitur iubilaem*⁷⁶; *expromere festinamus*⁷⁷; *Litteras impertimus*⁷⁸; *amantissime impertimus*⁷⁹; *copiam imploramus*⁸⁰; *universitate instituendos*⁸¹; *curriculum recolentur*⁸²; *Dominus te ditavit*⁸³; *impendisti prosperitatem*⁸⁴; *Cardinalium cooptavit*⁸⁵; *honores conciliasti*⁸⁶; *Nostris memoraturos*⁸⁷; *Romanae officiorum*⁸⁸.

Cursus trispondiacus lub *trispondaicus* (po sylabie akcentowanej następują trzy nieakcentowane, potem akcentowana i nieakcentowana, a zatem możliwy i zalecany jest następujący układ: wyraz wielosylabowy akcentowany paroksytonicznie, a po nim wyraz czterosylabowy akcentowany paroksytonicznie, jak cycerońskie *esse videatur*): *commotione suscepisti*⁸⁹; *peramanter impertimus*⁹⁰; *peramanter impertimur*⁹¹; *amanter impertimus*⁹²; *ipsam adscribendam*⁹³; *cumulateque adscribendam*⁹⁴; *dispensator constitutus*⁹⁵; *doctrina erudivit*⁹⁶; *studiosius gessisti*⁹⁷; *studiose gratulandi*⁹⁸; *sumus prosecuti*⁹⁹; *fraternam caritatem*¹⁰⁰; *Dei famulatum*¹⁰¹; *apte obiisti*¹⁰²; *tibi recolendi*¹⁰³; *tibi polli-*

⁷⁶ *Una cum tota.*

⁷⁷ *Valde iucundum.*

⁷⁸ *Feliciter instante.*

⁷⁹ *Laeti laetum.*

⁸⁰ *Laeti laetum.*

⁸¹ *Sollemne prorsus.*

⁸² *Feliciter instant.*

⁸³ *Feliciter instante.*

⁸⁴ *Memorabilem sane.*

⁸⁵ *Memorabilem sane.*

⁸⁶ *Memoriam profecto.*

⁸⁷ *Dignum sane.*

⁸⁸ *Una cum tota.*

⁸⁹ *Dignum sane.*

⁹⁰ *Memorabilem sane.*

⁹¹ *Valde iucundum.*

⁹² *Quem cotidiana.*

⁹³ *Memoriam profecto.*

⁹⁴ *Sollemne prorsus.*

⁹⁵ *Sollemne prorsus.*

⁹⁶ *Sollemne prorsus.*

⁹⁷ *Sollemne prorsus.*

⁹⁸ *Feliciter instante.*

⁹⁹ *Feliciter instante.*

¹⁰⁰ *Quem cotidiana.*

¹⁰¹ *Dignum sane.*

¹⁰² *Dignum sane.*

¹⁰³ *Laeti laetum.*

*cemur*¹⁰⁴; *annos peregristi*¹⁰⁵; *Ecclesiae peracta*¹⁰⁶; *diebus ostendetur*¹⁰⁷; *tecum colloquimur*¹⁰⁸; *tecum referentes*¹⁰⁹.

W komentowanych listach najczęstszym przykładem *cursus* jest *trispondiacus*, który występuje 19 razy, *planus* występuje 14 razy, *velox* – 13 razy, a *tardus* – 9 razy. Najwięcej przykładów *cursus* udało się znaleźć w listach *Sollemne prorsus* i *Feliciter instante*, choć – jeśli weźmiemy pod uwagę długość listu – można powiedzieć, że *cursus* występuje najczęściej w *Laeti laetum*, gdyż jest w każdej części listu, a zwłaszcza w formule błogosławieństwa. Z tego podsumowania nie można wyprowadzać dalszych uogólnień. Jest to tylko stwierdzenie – w analizowanych dziewięciu listach gratulacyjnych Benedykta XVI występuje *cursus*. Badanie użycia konkretnego *cursus* i jego funkcji wychodzi poza ramy naszego założenia. To, co tu ustalono, jest przeto niczym innym niż skromnym przyczynkiem, jakby rodzajem furtki otwartej w kierunku dalszych analiz.

Kończąc, można wyrazić przekonanie, że *cursus* występuje w wielu innych listach i rozmaitych dokumentach papieskich, oczywiście nie tylko Benedykta XVI, ale także Jana Pawła II z tak obfitą dokumentacją jego pontyfikatu, wcześniejszych papieży i obecnego także. Łączenie dokumentów z imionami papieży, jeśli rozpatrujemy te teksty od strony języka, jest niewątpliwie tylko kwestią formalną, bo nie wychodzą one faktycznie spod ręki papieża. Jest to *Latinitas curialis*, interesującą zaś rzeczą byłoby wskazanie jakichś tendencji w stylistyce związanych z upływem czasu, jeśli za cezurę weźmie się choćby lata Soboru i czas późniejszych przemian. Łatwiej jest obserwować i komentować zagadnienie leksyki, bo z całą pewnością powstaje nowe słownictwo, czyli *verba novata* i konstruowane z nich sformułowania, choć nieraz są one nadmiernie funkcjonalne, jak *dialogus cum cultura*¹¹⁰ albo *culturae emolumentum*¹¹¹. Z drugiej strony wiemy, że nowa leksyka łacińska

¹⁰⁴ *Laeti laetum.*

¹⁰⁵ *Laeti laetum.*

¹⁰⁶ *Quem cotidiana.*

¹⁰⁷ *Una cum tota.*

¹⁰⁸ *Una cum tota.*

¹⁰⁹ *Una cum tota.*

¹¹⁰ *Una cum tota.*

¹¹¹ *Valde iucundum.*

jest jednak niezbędna, by oddać współczesną rzeczywistość, jako że zgodnie z twierdzeniem C. Eggera: *omnia dici possunt Latine*¹¹².

***Latinitas curialis* on the Example of *Epistulae gratulatoriae* of Benedict XVI. Lexical and Stylistic Approximations**

(summary)

The study discusses selected aspects of the contemporary *Latinitas ecclesiastica*, especially its variation called *Latinitas curialis*, in nine congratulatory letters of Pope Benedict XVI. The author of the article analyzes the vocabulary related to the main topic of the letters – priestly and bishop ordination and their jubilees, as well as the occurrence of *cursus*, i.e. a system of rhythmic cadences consisting in the appropriate sequence of stressed and unstressed syllables. The terms for ordinations and their anniversaries come from very old source texts, only to a lesser extent this vocabulary is new; the formulas of papal blessings at the end of the letters retain the unchanged literary shape, traditional vocabulary and the same style. *Cursus*, present in the Latin papal curia, with slight breaks from the end of antiquity, appears in the analyzed letters in its four varieties: *cursus planus*, *velox*, *tardus* and *trispodaicus*.

Keywords: curial Latin; congratulatory letters of Benedict XVI; vocabulary; *cursus*

***Latinitas curialis* na przykładzie *Epistulae gratulatoriae* Benedykta XVI. Przybliżenia leksykalne i stylistyczne**

(streszczenie)

W opracowaniu omawia się wybrane aspekty współczesnej *Latinitas ecclesiastica*, szczególnie jej odmiany zwanej *Latinitas curialis*, w dziewięciu listach gratulacyjnych papieża Benedykta XVI. Autor analizuje słownictwo dotyczące głównego tematu listów – święceń kapłańskich i biskupich oraz ich jubileuszów, a także występowanie *cursus*, czyli systemu kadencji rytmicznych polegających na odpowiednim następowaniu sylab akcentowanych i nieakcentowanych. Określenia święceń oraz ich rocznic pochodzą z dawnych tekstów źródłowych, tylko w mniejszym stopniu jest to słownictwo nowe. Formuły błogosławieństw papieskich zamykających listy zachowują niezmienny kształt literacki, tradycyjne słownictwo i takąż stylistykę. *Cursus* obecny w łacinie kurii papieskiej, z niewielkimi przerwami, od końca antyku, w analizowanych listach występuje w swych czterech odmianach: *cursus planus*, *velox*, *tardus* i *trispodaicus*.

Słowa kluczowe: łacina kurialna; listy gratulacyjne Benedykta XVI; leksyka; *cursus*

¹¹² Jest to zresztą tytuł pracy C. Eggera (*Omnia dici possunt Latine*, Città del Vaticano 1990). C. Egger kierował redakcją współczesnego słownika łacińskiego, niezbędnego w pracy dykasterii Kurii Rzymskiej komponującej teksty dokumentów w języku łacińskim: *Lexicon recentis Latinitatis. Editum cura operis fundati cui nomen „Latinitas”*, t. 1-2, ed. C. Egger, Città del Vaticano 1992-1997.

Bibliografia

Źródła

Gregorius Magnus, *Liber sacramentorum*, PL 78, 25-240.
Letters of Pope Benedict XVI (Latin), Città del Vaticano 2013; Benedictus Pp. XVI, *Epistulae*, w: https://www.vatican.va/latin/popes_latino/b-xvi/latin_hf_bxvi.html#EPISTULAE (dostęp: 14.11.2021).

Opracowania

Amerio R., *Iota unum. Analiza zmian w Kościele katolickim w XX wieku*, Komorów b.r.w.
 Bacci A., *Lexicon eorum vocabulorum quae difficilius Latine redduntur*, wyd. 3, Romae 1955.
 Egger C., *Omnia dici possunt Latine*, Città del Vaticano 1990.
Glossarium mediae et infimae latinitatis, Niort 1883-1887.
Lexicon recentis Latinitatis. Editum cura operis fundati cui nomen „Latinitas”, t. 1-2, ed. C. Egger, Città del Vaticano 1992-1997.
 Michałowska T., *Klucz semiotyczny. Teoria i twórczość literacka w średniowieczu*, „Pamiętnik Literacki” 3 (2006) s. 29-54.
 Mohrman Ch., *Lacina liturgiczna – jej początki i charakter. Trzy wykłady (I)*, tł. T. De-kert, „Christianitas” 56-57 (2014) s. 162-181.
 Nastalek J., *Język łaciński językiem Kościoła i teologii. 50 lat Konstytucji Apostolskiej „Veterum sapientia”*, „Teologia w Polsce” 6/2 (2012) s. 129-139.
 Pagano S., *Il Latino nella Chiesa cattolica al discrimen fra concilio e post concilio; un discorso programmatico di Paolo VI a Latinitas (1968)*, „Latinitas. Series nova” 8/2 (2020) s. 71-80.
 Pavanetto C., *Elementa linguae et grammaticae Latinae*, Roma 2009.
 Plezia M., *L'origine de la théorie du cursus rythmique au XIIIe siècle*, „Archivum Latinitatis Medii Aevi” 39 (1974) s. 5-22.
 Schiaffini A., *Cursus*, w: *Enciclopedia Italiana*, Roma 1931, w: https://www.treccani.it/enciclopedia/cursus_%28Enciclopedia-Italiana%29/ (dostęp 14.11.2021).
 Spataro R., *Cur sermo Latinus adhibendus sit in sacris agendis*, „Vox Patrum” 60 (2013) s. 69-77.
 Turek W., *Dal Lexicon Recentis Latinitatis ai tweets in latino. Alcune osservazioni circa il latino curiale dell'epoca postconciliare*, „Salesianum” 83 (2021) s. 400-414.

Tłumaczenia

Jan Chryzostom/Teodor Dafnopata, *O chorobach i lekarzach*

(*Περὶ ἀρρώστιας καὶ ἰατρῶν*; PG 63, 651-656; CPG 4684, 13)

1. Wstęp

Żyjący na przełomie IX i X wieku bizantyjski retor i hagiograf Teodor Dafnopata (Θεόδωρος Δαφνοπάτης) opracował zbiór homilii, które były kompilacją fragmentów wyjętych z mów i homilii św. Jana Chryzostoma¹. Bizantyjski humanista Teodor Dafnopata z racji wykształcenia przebywał wśród dworzan kilku bizantyjskich cesarzy i współcesarzy. Długoletnia obecność Dafnopaty w stołecznych służbach cywilnych rozpoczęła się za panowania Romana I Lekapena (920-944) i trwała do śmierci Romana II (959-963). W jednym ze listów z lat trzydziestych X wieku Dafnopata przywołuje swoje stanowisko – ὁ διερμηνευτής (tłumacz, komentator). Z jego *cursus honorum* wynika, że do lat czterdziestych był związany z cesarską kancelarią, pełniąc funkcję osobistego sekretarza cesarza – ἐπί τοῦ κανικλείου (strażnik kałamarza), a także szefa cesarskiej kancelarii (πρωτοασκηρῆτις)². W cesarskiej służbie najwyższe stanowisko – eparcha Konstantynopola (ὁ ἐπαρχος πόλεως) i tytuł magistra otrzymał w czasie krótkiego panowania Romana II, którego był jednym z najbliższych dorad-

¹ Okoliczności zredagowania tego wyboru, w rękopisach nazywanego *kwietnikami* (ἀπάνθισμα), objaśniałem w: J. Iluk, *Św. Jan Chryzostom/Teodor Dafnopata, O grzechu i spowiedzi (XXIV mowa w 'Εκλογαὶ ἀπὸ διαφόρων λόγων*; PG 63, 731-744; Clavis 4684, 24), „Christianitas Antiqua” 7 (2015) s. 167-192; J. Iluk, *Św. Jan Chryzostom/Teodor Dafnopata, pouczenia O władzy i administrowaniu, zamieszczone w jezuickim Kodeksie z Moguncji (1603 r.)*, „Christianitas Antiqua” 8 (2016) s. 176-209; J. Iluk, *Bizantyjskie eklogi z homilii św. Jana Chryzostoma i ich nowożytny losy*, w: *Magia Ksiąg. Księgi Magii. Księga Jubileuszowa poświęcona Profesor Irenie Fijałkowskiej*, red. D. Oboleńska – U. Patocka-Sigłowy, Gdańsk 2017, s. 41-53.

² I. Darrouzès, *Un recueil épistolaire byzantin: le manuscrit de Patmos 706*, REB 14 (1956) s. 116-117.

ców. Następca Romana II, Nikefor II Fokas (963-969), wprawdzie odsuwa od dworskich funkcji zwolenników swojego poprzednika, jednak Dafnopata pozostaje wśród dworzan, by zajmował się do 964 roku korespondencją cesarską i pracą literacką.

Jego politycznym i literackim patronem do 957 roku był Konstantyn VII Porfirogeneta, przez wiele lat współcesarz, a od 945 roku cesarz bizantyjski. Za sprawą tego władcy, mecenasa kultury i nauki, na dworze cesarskim znalazło się miejsce dla encyklopedystów, tłumaczy, biografów, historyków i hagiografów. Wśród nich był Teodor Dafnopata, autor kilku hagiografii, traktatów teologicznych, utworów poetyckich, bliżej nieznaney kroniki, a także enkomionów. Wśród tych ostatnich najbardziej znanym jest enkomion ułożony po zakończeniu wojen z Bułgarami³. Prowadząc cesarską kancelarię, w imieniu cesarza korespondował z ówczesnymi osobistościami, tak zagranicznymi, jak i bizantyjskimi⁴.

Zapewne z polecenia swojego mecenasa Konstantyna VII Porfirogeneta Dafnopata przygotował obszerny wybór fragmentów homilii Jana Chryzostoma. Jak trudnego zadania podjął się Teodor Dafnopata, dowodzi ilość mów i homilii tego Ojca Kościoła, z których wybrane cytaty wprowadził do swoich *Eklog*. Dzisiaj mogę wskazać na 78 tytułów dzieł Jana Chryzostoma, z których fragmentów powstały w X wieku wypisy ułożone w odrębne 33 utwory. W kolejnych odsłonach tego zbioru, odnoszących się do różnych zachowań i postaw życiowych człowieka, czytelnik znajdował skierowaną do chrześcijan pokaźną porcję pouczeń z zakresu prakseologii człowieka przyzwoitego.

W szesnastu znanych mi rękopisach, które pomiędzy XI i XVI wiekiem kolportowały wspólne dzieło Jana Chryzostoma i Teodora Dafnopaty, nie ma jednego porządku kolejności *Eklog*, chociaż takową posiadają najstarsze z nich. Na pierwszej stronie najstarszych znanych rękopisów widnieje informacja, że są to „kwietniki” (ἀπάνθισμα) ułożone ze słów Jana Chryzostoma, a uporządkowane (συνάθροισις) przez Teodora Dafnopatę⁵.

³ A. Každan, „Daphnopates Theodore”, w: *The Oxford Dictionary of Bizantium*, ed. A. Každan, Oxford – New York 1991.

⁴ Théodore Daphnopatès, *Correspondance*, ed. I. Darrouzès, Paris 1978.

⁵ Vindob. theol. gr 88: „Γένονεν αὐτῆ ἡ συνάθροισις τῶν τοιοῦτων ἀπανθισμάρων τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου παρὰ κυροῦ Θεοδώρου τοῦ Δαφνοπάτου, φερωνυμοῦσαν τὴν κλῆσιν ἀπεργασάμενος (? – μένου), τοῦ χρυσορρήμονος Ἰωάννου καὶ χρυσολόγου τὰ ἀπανθίσματα”. Cytuję za: S. Haidacher, *Studien über Chrysostomos-Eklogen*, „Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien”, 144 (1902) s. 6.

Najstarszym znanym rękopisem „kwietników” jest Parisinus Coislinianus gr. 79 (według D.B. de Montfaucon datowany jest na XI wiek)⁶, na bazie którego powstawały edycje ukazujące się od XVII wieku. Począwszy od edycji Balthazara Etzla S.J. (Moguncja 1603)⁷ zamieszczano tekst trzydziestu trzech Eklog, zmieniając niekiedy ich kolejność. Przywołując tę edycję, warto zwrócić uwagę na „polski ślad” w dziejach nowożytnych edycji „kwietników Jana Chryzostoma”. Oto B. Etzel w podtytule XIV Eklogi (*O kobietach i pięknie*) informuje, że wprowadza do swojej edycji tylko skrót tej Eklogi, gdyż istnieje pełny tekst w łacińskim przekładzie Marcina Kromera (*Haec est pars illius homiliae, quae a Cromero latine versa, inscribitur „De pulchritudine et uxore*). Rzeczywiście, pięćdziesiąt lat przed edycją B. Etzla także w Moguncji Marcin Kromer, późniejszy Sekretarz Biskupa Krakowskiego – Gamrata, w oficynie Jan Kochleusa wydał osiem Eklog, których tekst znalazł, będąc na studiach w Bolonii⁸. Wśród tych ośmiu Eklog znajdziemy także tekst Jana Chryzostoma i Teodora Dafnopaty *O chorobach i lekarzach*, który w przekładzie Marcina Kromera nosi tytuł *De adversa valetudine* (s. 33-41)⁹.

⁶ *Bibliotheca Coisliniana*, ed. D. Bernardi de Montfaucon, Parisiis 1715, p. 137-138. Datację Montfaucon potwierdza: I. Spatharakis, *The Portrait in Byzantine Illuminated Manuscripts*, Leiden 1976, s. 301.

⁷ Βιβλίον του εν Αγίος Πατρός ημών Ιωάννου Αρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως του Χρυσσοστόμου, τό όνομαζόμενον άπανθίσματα. *S. Patris Nostri Ioannis Archiepiscopi Constantinopolitani cognomento Chrysostomi liber, qui appellatur Flores sive Florilegia. In quo continentur Homiliae XXXIII. Ex variis et fermè omnibus D. Chrysostomi operibus, tum extantibus tum non extantibus excerptae; quae hactenus vel graecè vel latinè non sunt vulgatae. Ex pervetusto manuscripto codice, in Bibliotheca Monasterii S. Iacobi Moguntiae inuento, descriptae, et cum adiuncta latina interpretatione ibidem editae. Studio et opera R.P. Balthazaris Etzelii Bremensis, Societatis Iesu, in Archiepiscopali Collegio Moguntino, linguae sanctae professore. Cum gratia et privilegio Caesareae Maiestatis. Moguntiae, typis et sumptibus Ioannis Albini, anno 1603.*

⁸ *D. Ioannis Chrysostomi Orationes octo, ex antiquo exemplari graeco in Latinum versae, ex aliis eius homeliis et operibus non adiunctae, Martino Cromero, canonico cracoviensi, oratore et secretario Regio interprete, in lucem denuo aedite, Moguntiae, anno MDL.*

⁹ W *Dykcyonarzu uczonych Polaków* z 1848 roku ks. Ignacy Chodynicki, pisząc o przekładach Marcina Kromera, dodał: „Kromer będąc jeszcze na naukach w Bolonii, wydobyl tamże bardzo dawny i od molów uszkodzony rękopis grecki tych mów S. Chryzostoma, który przepisałwszy, przywiózł sobą do Polski, i będąc Sekretarzem u Gamrata Biskupa Krakowskiego, w chwilach wolnych od zatrudnienia urzędu swego, przełożył na język łaciński, z dołączeniem tekstu greckiego” (*Dykcyonarz uczonych Polaków, zawierający krótkie rysy ich życia, szczególnie wiadomości o pismach i krytyczny rozbiór waż-*

Eklogi zestawione przez B. Etzla SJ trafiły do siedemnasto- i osiemnastowiecznych edycji dzieł Jana Chryzostoma opracowanych przez Frontona du Duca¹⁰, H. Savilego¹¹, B. Montfaucona¹², a w końcu do Patrologii Greckiej J.P. Migne'a¹³. W edycji H. Savilego, która była bazą edycji B. Montfaucona, a te dwie – źródłem Patrologii Greckiej J.P. Migne'a, znajdziemy jednak czterdzieści osiem tego rodzaju Eklog. Stało się tak, gdyż H. Savile do Eklog zastawionych w Kodeksie B. Etzla, co ważne, sygnowanych imieniem Teodora Dafnopaty, dodał piętnaście Eklog, które nie miały takiej sygnatury ani też nie pojawiają się w najstarszych rękopisach.

Porządek Eklog w *Patrologii Greckiej* J.P. Migne'a w zestawieniu z porządkiem rękopisu *Parisinus Coislinianus gr. 79* i edycją B. Etzla

J.P Migne	Coislin.	79 B. Etzel
1. Περὶ ἀγάπης	3	1
2. Περὶ προσευχῆς	14	2
3. Περὶ ματανοίας	15	3
4. Περὶ νηστείας καὶ σωφροσύνης	16	4
5. Περὶ εὐτυχίας καὶ δυστυχίας	26	5
6. Περὶ διδαχῆς καὶ νοουθεσίας	4	6
7. Περὶ ταπεινοφροσύνης	17	7
8. Περὶ ψυχῆς	18	8
9. Περὶ τοῦ μὴ καταφρονεῖν τῆς Θεοῦ Ἐκκλησίας καὶ ἁγίων τοῦ μυστηρίου	19	9
10. Περὶ Προνοίας	20	10
11. Περὶ πλούτου καὶ πενίας	21	11
12. Περὶ γαστριμαργίας καὶ μέθης	22	12
13. Περὶ ἀρρώστιας καὶ ἰατρῶν	23	13
14. Περὶ γυναικῶν καὶ κάλλους	24	14
15. Περὶ πλεονεξίας	25	15
16. Περὶ ἀλαζονείας καὶ κενοδοξίας	27	16

niejszych dzieł niektórych, porządkiem alfabetycznym ułożony przez ks. Ignacego Chodynickiego Zakonu Karmelitów, t. 1, Lwów 1833, s. 371).

¹⁰ Fronton du Duc, *Sancti Patris Nostri Joannis Chrysostomi Opera Omnia*, Paris 1636.

¹¹ H. Savile, Τοῦ ἐν ἁγίοις Πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου Ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Χρυσοστόμου τῶν εὐρισκομένων τόμος ἕκτος, τ. ΩΠ, Ἔτον 1612, , s. 665-935.

¹² B. Montfaucon, *S.P.N. Joannis Chrysostomi Archiepiscopi Constantinopolitani opera omnia quae exstant*, t. XIII, Paris 1718.

¹³ *Patrologia Graeca*, t. 63, p. 567-902.

17. Περὶ φθόνου	28	17
18. Περὶ μίσους καὶ ἔχθρας	29	18
19. Περὶ λύπης καὶ ἀθυμίας	30	19
20. Περὶ ὀργῆς καὶ θυμοῦ	31	20
21. Περὶ ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας	6	21
22. Περὶ ὑπομονῆς	1 ¹⁴	22
23. Περὶ ἐλεημοσύνης	2	23
24. Περὶ ἀμαρτίας καὶ ἐξαγορεύσεως	5	24
25. Περὶ τῆς μελλούσης κρίσεως	7	25
26. Περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας	8	26
27. Περὶ παίδων ἀνατροφῆς	12	27
28. Περὶ ὄρκων	10	28
29. Περὶ ἀκακίας καὶ ἀνεξικακίας καὶ μνησικακίας	13	29
30. Ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον ἀπόστολον Παῦλον	33	30
31. Περὶ θανάτου	11	31
32. Περὶ ἰσχύος καὶ ἀνδρείας	9	9
33. Περὶ σιωπῆς καὶ ἀπορρήτων	32	33

(1) Περὶ ἀγάπης ('O miłości'); (2) Περὶ προσευχῆς ('O modlitwie'); (3) Περὶ ματανοίας ('O pokucie'); (4) Περὶ νηστείας καὶ σωφροσύνης ('O roście i powściągliwości'); (5) Περὶ εὐτυχίας καὶ δυστυχίας ('O romysłności i nieszczęściu'); (6) Περὶ διδασχῆς καὶ νουθεσίας ('O nauczaniu i naromnieniu'); (7) Περὶ ταπεινοφροσύνης ('O pokorze'); (8) Περὶ ψυχῆς ('O duszy'); (9) Περὶ τοῦ μὴ καταφρονεῖν τῆς Θεοῦ Ἐκκλησίας καὶ ἀγίων τοῦ μυστηρίου ('O tym, że nie można lekceważyć Kościoła i świętych misteriów'); (10) Περὶ Προνοίας ('O opatrności'); (11) Περὶ πλούτου καὶ πενίας ('O bogactwie i ubóstwie'); (12) Περὶ γαστριμαργίας καὶ μέθης ('O obżarstwie i rijaństwie'); (13) Περὶ ἀρρώστίας καὶ ἰατρῶν ('O chorobach i lekarzach'); (14) Περὶ γυναικῶν καὶ κάλλους ('O kobietach i o pięknie'); (15) Περὶ πλεονεξίας ('O chciwości'); (16) Περὶ ἀλαζονείας καὶ κενοδοξίας ('O samochwalstwie i zarozumialstwie'); (17) Περὶ φθόνου ('O zawiści'); (18) Περὶ μίσους καὶ ἔχθρας ('O nienawiści i wrogości'); (19) Περὶ λύπης καὶ ἀθυμίας ('O smutku i przygnębieniu'); (20) Περὶ ὀργῆς καὶ θυμοῦ ('O gniewie i szaleństwie'); (21) Περὶ ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας ('O władzy i administrowaniu'); (22) Περὶ ὑπομονῆς ('O wytrwałości'); (23) Περὶ ἐλεημοσύνης ('O jałmużnie'); (24) Περὶ

¹⁴ W niektórych Kodeksach: Περὶ ὑπομονῆς καὶ μακροθυμίας (*O wytrwałości i przygnębieniu*).

ἀμαρτίας καὶ ἐξαγορεύσεως ('O grzechu i spowiedzi'); (25) Περὶ τῆς μελλούσης κρίσεως ('O przyszlým sądzie'); (26) Περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας ('O cnocie i występku'); (27) Περὶ παίδων ἀνατροφῆς ('O wychowaniu dzieci'); (28) Περὶ ὄρκων ('O przysiędze'); (29) Περὶ ἀκακίας καὶ ἀνεξικακίας καὶ μνησικακίας ('O prostoduszności, pobłażliwości, mściwości'); (30) Ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον ἀπόστολον Παῦλον ('Mowa pochwalna ku czci Św. Apostoła Pawła'); (31) Περὶ θανάτου ('O śmierci'); (32) Περὶ ἰσχύος καὶ ἀνδρείας ('O odwadze i męstwie'); (32) Περὶ σιωπῆς καὶ ἀπορρήτων ('O milczeniu i tajemnicy').

Uwaga: *Thesaurus Linguae Graecae* w dziale *Świętego Ojca naszego Jana Archibiskupa Konstantynopola. Złotoustego, wypisy z różnych Mów* (p. 00002-09322) umieszcza jako XXXI Eklogę: Περὶ τοῦ μὴ ἐπαισχύνεσθαι ὁμολογεῖν τὸν τίμιον σταυρὸν ('Mowa o przynoszącym zaszczyt utożsamianiu się z wartością krzyża'), a dalej Eklogi: XXXII (Περὶ θανάτου) i XXXIII (Περὶ σιωπῆς καὶ ἀπορρήτων). W TLG nie ma Eklogi *O odwadze i męstwie*.

2. Wydania tekstu

Τοῦ ἐν Ἀγίοις Πατρός ημῶν Ἰωάννου Ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Χρυσοστόμου, Ἐκλογαὶ ἀπὸ διαφόρων λόγων; Ὁμιλία ΙΓ' Περὶ ἀρρώστιας καὶ ἰατρῶν. ed. J.P. Migne, *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, t. 63, p. 651-656.

W 1550 roku Marcin Kromer w Moguncji opublikował swój łaciński przekład ośmiu Eklog, wśród których także znalazł się tekst „O chorobach i lekarzach” pod zmienionym tytułem „De adversa valetudine”: *D. Ioannis Chrysostomi Orationes octo, ex antiquo exemplari graeco in Latinum versae, ex aliis eius homeliis et operibus non adiunctae, Martino Cromero, canonico cracoviensi, oratore et secretario Regio interprete, in lucem deno aedite, Moguntiae, anno MDL*.

3. Tłumaczenia na języki współczesne

Polnoje sobranie tworenij Sw. Joanna Zlatousta, t. 12/2, Moskwa 2004, s. 573-579.

4. Bibliografia

- Haidacher S., *Studien über Chrysostomos tomus-Eklogen*, „Sitzungsberichte der Philosophisch-Historischen Klasse der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien” 144 (1902) s. 1-70.
- Iluk J., *Bizantyjskie eklogi z homilii św. Jana Chryzostoma i ich nowożytny losy*, w: *Księga Jubileuszowa poświęcona Profesor Irenie Fijałkowskiej-Janiak*, ed. D. Oboleńska – U. Patocka-Sigłowy, Gdańsk 2017, s. 41-53.
- Théodore Daphnopatès, *Correspondance*, ed. i tł. I. Darrouzès, Paris 1978.

5. Przekład

O chorobach i lekarzach

(651)¹⁵ Mój drogi, kiedy ogarnięty jesteś chorobą, wspomnij o świętym ciele Hioba, gdyż ono, choć pokryte wrzodami, było czyste i święte. Zastanów się, czy ktoś kiedyś tak bardzo cierpiał? Czy jest ktoś taki, na kogo spadło tyle nieszczęść? Czy ktoś kiedyś spotkał tak nieszczęśliwego? Nie, nikt. Ciało Hioba stopniowo ulegało zniszczeniu, a nieprzerwany strumień robaków wypływał ze wszystkich członków. Zewsząd wydzielał się nieznośny smród, gdyż ciałogniło i rozpadało się na kawałki. W tym stanie będąc, nie mógł nawet patrzeć na jedzenie. Chociaż głód doskwierał okropny, to jednak czuł, że *jego potrawy śmierdzą*¹⁶.

Chcesz powiedzieć, że znajdował ulgę i pocieszenie w tym, że to Bóg ściągnął na niego te nieszczęścia? Przeciwnie, właśnie ta świadomość szczególnie go przygnębiała i przerażała. Sądząc, że sprawiedliwy Bóg, któremu zawsze służył, stał się jego wrogiem, nie mógł pojąć przyczyny tego, co go spotkało. Jeśli więc uważasz, że w tym wszystkim można znaleźć pocieszenie, to i dla siebie tam go szukaj. Powiedzmy, że cierpisz z powodu jakiegoś nieszczęścia, które nie Bóg ściągnął na ciebie, ale zły człowiek i mimo to nie bluźnisz, a błogosławisz tego, który wprawdzie mógł cię ochronić, lecz nie sprzeciwił się, chcąc dać ci lekcję wychowania. Dzięki takiej postawie, podobnie do tych, którzy są nagradzani za cierpienia w imię Boga, otrzymasz wieniec chwały. Stanie się tak, gdyż,

¹⁵ W nawiasach okrągłych podaję numery pagin z PG 63. Podział Eklogi na paginy jest moją propozycją.

¹⁶ Hi 6,7. Początek Eklogi wyraźnie nawiązuje do Jana Chryzostoma trzeciej homilii *O sile demonów*, *Hom. III 5*, PG 49, 271; CPG 4332.

po pierwsze, mężnie pokonałeś zło zadane ci przez ludzi, a po drugie, błogosławiłeś tego, który mógł, ale nie zechciał cię ochronić¹⁷.

Ani jednego dobrego człowieka nie ma bez grzechu, a także ani jednego złego człowieka bez racji. Kara i nagroda spotyka zarówno jednego, jak i drugiego¹⁸. Także sprawiedliwy będzie ukarany, nawet i wtedy, gdy dopuściwszy się niegodziwości, zachoruje. Wiedząc o tym, nie denerwuj się, a raczej powiedz: „Ten sprawiedliwy, za wyrządzone komuś niewielkie zło, został tutaj ukarany, aby tam być wolny od kary”. Podobnie zachowaj się, gdy widzisz, że opływa w dostatki grzesznik, który okradał, okłamywał, po wielokroć kogoś krzywdził. Z tego powodu także nie denerwuj się, lecz skwituj wszystko słowami: „Temu grzesznikowi, mającemu na sumieniu tysiące wyrządzonych krzywd, zdarzyło się kiedyś uczynić coś dobrego, więc tutaj został nagrodzony, aby nie mógł tam oczekiwać nagrody”. Przykład Łazarza jest tego dobrym potwierdzeniem. Tak jak Łazarzowi zdarzyło się co nieco zgrzeszyć, tak z kolei bogaczowi udało się uczynić coś dobrego. Przypomnij sobie, co Abraham powiedział bogaczowi: *za życia otrzymałeś swe dobra, a Łazarz – niedolę*¹⁹. Zrozumiałeś? Bogacz za swoich kilka dobrych uczynków otrzymał bogactwo, dobre zdrowie, spokój, władzę, godność, więc został tutaj sownie nagrodzony. A Łazarz? On za swoje grzechy obdarzony był niedolą. Wynika z tego, że jeżeli widzisz sprawiedliwego, któremu przyszło żyć w niedoli, odnieś się do niego jak do błogosławionego, mówiąc: „Ten sprawiedliwy, spłaciwszy cenę popełnionego grzechu, czysty odejdzie do tamtego świata”. A gdyby został ukarany ponad miarę popełnionego grzechu, wówczas będą pomnożone jego zasługi. Zapamiętaj, choć *Hiob był mężem sprawiedliwym, prawym, bogobojnym i unikającym zła*²⁰, to jednak został tutaj ukarany, aby nagro-

¹⁷ Podobne pouczenie znajdziemy w Jana Chryzostoma *Homiliach na List do Hebrajczyków* (Hom. XXXIII 4; PG 63, 230; CPG 4440): „Starajmy się błogosławić Boga za wszystko i mężnie znosić to, co nam się przydarza. Pograżamy się w biedzie lub w chorobie – błogosławmy Go; rzucają na nas kalumnie – błogosławmy Go; trwamy w cierpieniach – błogosławmy Go. Tym sposobem przybliżamy się do Boga, dzięki temu Bóg staje się naszym dłużnikiem; natomiast żyjąc w dobrobycie, to my zaciągamy dług u Boga i narażamy się przed Nim na słowa potępienia” (tł. własne).

¹⁸ W nawiązaniu do: Jan Chryzostom, *O Łazarzu, Mowa VI 9*, PG 48, 1042; CPG 4329, gdzie Antiocheńczyk dodaje: „Rzeczywiście, każdego spotka należąca mu kara, ale też i nagroda; nawet zabójca, niegodziwiec, chciwiec, jeżeli dokona czegoś dobrego, otrzyma należną nagrodę; tak więc popełnione zło nie przysłoni dokonanego dobra, które będzie dostrzeżone i nagrodzone”.

¹⁹ Łk 16,25.

²⁰ Hi 1,1.

dę otrzymać (u Pana). *Czy uważasz, że postąpiłem niesłusznie? Czyżbyś chciał dowieść swojej niewinności, uznając Mnie za niesprawiedliwego?*²¹ Czyż Świętego Hioba sprowadziła na manowce propozycja żony? Przeciwnie, niezwłocznie uczynił coś przeciwnego. Odrzuciwszy jej zamiar, poczuł się na tyle silny, że nawet zganił swoją żonę. Wybrał ból, cierpienia i tysiącrotnie straszniejsze męki, a nie bluźnierstwo, które miało go od nich uwolnić²².

A przecież wielu, kiedy dopadnie ich jakaś choroba, miota przekleństwami, nie bacząc na to, że tym samym pogarszają swój stan i pozbywają się szansy na ozdrowienie, którą niesie cierpienie. Człowieku, co ty robisz? Znieważasz swojego dobroczyńcę, wybawcę, obrońcę, opiekuna! Nie pojmujesz, że pędzisz do przepaści, że wpadasz w bezdenną otchłań unicestwienia? Przecież to sam diabeł ściąga na ciebie niezliczone nieszczęścia, (653) abyś znalazł się w tej otchłani! A jeśli widzi, że rzucasz oszczerstwa, wówczas stopniowo powiększa i pogłębia ból, abyś w męczarniach sięgał po co raz to inne przekleństwa. Jeżeli natomiast w walce z cierpieniem wykazujesz męstwo, a na potęgający się ból odpowiadasz gorętszym uwielbieniem Boga, wówczas (diabeł), widząc niepowodzenie swoich knoń, zostawi cię w spokoju.

Dlaczego więc narzekasz i miotasz przekleństwa, gdy spotka cię nie spodziewane nieszczęście? Sądzisz, że przeklinając, pomniejszysz cierpienie? Nie, przeciwnie, tym sposobem wzmagasz męczarnie. Czy nie możesz milczeć, kiedy twoje ciało przeszywa ból? W takiej chwili, zamiast przeklinać, zwróć się do Boga, okaż Mu wdzięczność, wychwalaj Go i sław Jego imię. Zapamiętaj, przeklinając, pozbawiasz się Bożej pomocy, a diabła wzmacniasz w walce z tobą. Składając Bogu podziękę, zyskasz opiekę swojego orędownika. Wiem, język często z przyzwyczajenia wypowiada te niepotrzebne słowa. Powstrzymuj go, zaciskając mocno zęby, nie pozwól mu na takie odezwania. Lepiej dla niego, by teraz krwawił, niż gdyby kiedyś poddany wiecznym męczarniom nie mógł, jak ów bogacz, liczyć na kroplę wody przynoszącą ulgę²³. Krótkie cierpienie jest niczym w porównaniu do wiecznego ognia, w którym będzie trawiony na tamtym świecie²⁴.

²¹ Hi 40,3.

²² Od słów: „Czyż Świętego Hioba” do frazy: „[...] od nich uwolnić” zapożyczenie z: Jan Chryzostom, *Przeciwko Żydom, Mowa VIII 6*, PG 48, 936; CPG 4327.

²³ Przypomnienie ostrzeżenia skierowanego do bogaczy z Listu Św. Jakuba Apostoła (Jk 3,5).

²⁴ Od słów „A przecież wielu, kiedy dopadnie ich jakaś choroba” aż do „[...] będzie trawiony na tamtym świecie” niemal dosłowne fragmenty znajdziemy w: Jan Chryzo-

A kiedy, okazując czarownikom wielką pogardę, wypędzisz ich z domu, wówczas każdy, kto się o tym dowie, z należnym podziwem będzie ciebie wychwalał, mówiąc: „Zgnębiony chorobą nie zwracał uwagi na tych, którzy wielokrotnie ostrzegali, namawiali i radzili, by poddać się czarodziejskim zaklęciom. Stale powtarzał: lepiej już umrzeć niż zdradzić swoją wiarę”²⁵. Skoro teraz możesz być wychwalany, to wyobraź sobie, ile wieńców otrzymasz, kiedy Chrystus w otoczeniu aniołów i archaniołów zbliży się do ciebie i trzymając twoją rękę, stanie w centrum niebiańskiego zgromadzenia. Wtedy ty i tam zgromadzeni usłyszysz Jego słowa: „Oto człowiek, który nie bacząc na trawiącą go gorączkę, zlekceważył wszelkie podsuwane mu sposoby wyjścia z choroby. Uczynił tak ze względu na dobro Mojego imienia i z lęku przede Mną. Nie chcąc dopuścić się grzechu, odpędził pseudomedyków, odnosząc się z pogardą do zalecanych przez nich lekarstw. Uznał bowiem, że lepiej już umrzeć, nie pokonawszy choroby, niż odejść ze służby w Moim orszaku”. To prawda, jeśli On wyróżnia tych, którzy Go napoili, nakarmili i odziali, to tym bardziej ceni tych, którzy dla Jego dobra cierpieli w płomieniach choroby. Albowiem nie jest tym samym (654), czy podać chleb i wręczyć odzież, czy trwać w długiej chorobie. Skoro to drugie przewyższa pierwsze, więc i nagroda będzie cenniejsza. Pilnując zdrowia, zastanówmy się i rozmawiajmy o tym.

Wspomnij błogosławionego Tymoteusza, którego choroba obezwładniająca całe ciało nie dawała chwili wytchnienia. Jeżeli ten sprawiedliwy i święty cierpiał takie katusze, choć troszcząc się o każdego, odpędzał demony i uzdrawiał rzesze ludzi, to ty na jakie wybaczenie możesz liczyć, skoro krótkotrwała choroba doprowadza ciebie do wybuchu gniewu i przekleństw?²⁶ Często się zdarza, że ojcowie, niezasłużenie oskarżywszy swoich synów, zmuszają ich do pokornego poddania się karze, a ty nie możesz pogodzić się z cierpieniem, które zesłał Bóg kochający ciebie bardziej niż ojciec? Przecież On urządza wszystko, kierując się twoim dobrem! A ty, gdy przytrafi ci się choćby niegroźna choroba, wyrывasz się spod Jego opieki i biegniesz do demonów? Na jakie liczysz przebaczenie? Jak się usprawiedliwisz przed Chrystusem? W jaki sposób będziesz się zwracał

stom, *Homilie na Pierwszy List do Tesaloniczan, Homilia I 5*, PG 62, 412-413; CPG 4434, a także w: Jan Chryzostom, *Objaśnienia Ps 127*, 3, PG 55, 368; CPG 4413 i w: Jan Chryzostom, *Przeciwko Żydom, Mowa VIII 7*, PG 48, 938; CPG 4327.

²⁵ Początek tego akapitu dosłownym zapożyczeniem z: Jan Chryzostom, *Przeciwko Żydom, Mowa VIII 7*, PG 48, 938; CPG 4327.

²⁶ Ponownie niemal dosłowny wypis z: Jan Chryzostom, *Przeciwko Żydom, Mowa VIII 7*, PG 48, 939; CPG 4327.

do Niego w modlitwie? Czy po tym wszystkim z czystym sumieniem wejdziesz do kościoła? Jakimi oczami spojrzysz na kapłana? Z jakimi rękami przystąpisz do świętej uczty? Dopuszczając się przeciwko sobie takich zbrodni, jakimi uszami będziesz słuchał czytanego tam Pisma? Jak możesz ponownie błagać Boga? Wiedz, że nikt inny, chociażby miał odwagę Mojżesza, nie będzie mógł modlić się za ciebie. Czy nie słyszysz, co Bóg mówi do Jeremiasza w sprawie Żydów: *Nawet gdyby Mojżesz i Samuel stanęli przede Mną, nie posłucham ich*²⁷.

Handlarze niewolnikami, chcąc porwać dzieci, a niekiedy i życia pozabawić, wabią je rozdawanymi łakociami, ciastkami i innymi drobiazgami. Podobnie rzecz ma się z szamanami. To oni, obiecując uzdrowienie chorego ciała, duszę prowadzą na zatracenie²⁸. Wielu pogrążonych w skrajnym szaleństwie potrafi nie tylko prosić Boga o pomnożenie swoich dóbr, władzy i czegoś podobnego, ale także błagać, by On ukarał ich nieprzyjaciół. Jednocześnie pragną, aby tenże Bóg był wobec nich wyrozumiały i miłosierny, a wobec ich wrogów – nieludzko okrutny²⁹. Płynący statkiem nie podpowiadają kapitanowi, jak ma trzymać ster. Siedząc na pokładzie, tak w czasie dobrej pogody, jak i w czasie niebezpiecznej burzy, w pełni ufają jego umiejętnościom.

A wielu nie dowierza Bogu, Temu, który troskliwie zabezpiecza nasz los. Zachowują się niczym chory żądający od medyka leków, które nie tylko nie uśmierzają bólu, ale zaostrzają przyczynę dolegliwości³⁰. Lekarz nie spełnia prośby chorego, nawet gdy ten go błaga zalany łzami. Wie, że na widok łez chorego nie wolno zmienić nakazów sztuki lekarskiej³¹. Takie niezwracanie uwagi na żądania chorego nie jest bowiem przejawem nieludzkiego zachowania, ale okazaniem miłosierdzia. Wrogiem pacjenta natomiast staje się ten lekarz, który chcąc zadowolić chorego, spełnia jego prośby. Podobnie zachowują się troskliwi ojcowie, którzy w żadnym przypadku nie zgodzą się, aby dzieciom podać rozżarzone węgle lub nóż.

²⁷ Jr 15,1.

²⁸ Zapożyczenie z: Jan Chryzostom, *Przeciwko Żydom, Mowa I 7*, PG 48, 855; CPG 4327.

²⁹ Fragment od słów „[...] Wielu pogrążonych” do „[...] był nieludzko okrutny”, znajdziemy w: Jan Chryzostom, *Homilia na słowa „Ciasna jest brama” i o Modlitwie Pańskiej 2*, PG 51, 43/44; CPG 4527.

³⁰ ἀλλ' ὅσα τρέφει τὴν ὕλην τὴν τῆς νόσου μητέρα.

³¹ O wypowiedziach Jana Chryzostoma na temat późnorzymskiego leczenia, por. W. Ceran, *Jan Chryzostom o leczeniu i chorobach*, „Acta Universitatis Lodzianensis, Folia historica” 48 (1963) s. 3-26.

Dobrze wiedzą bowiem, czym skończy się spełnienie takiej prośby. (655) Podobnie i Bóg proszącym Go nie może podać nieskutecznego lekarstwa, gdyż wie, że przyczyni się do ich śmierci. Sądzę, że starożytni lekarze nie na próżno i nie bez powodu zdecydowali się publicznie objaśniać zakres działania różnych medykamentów. Tym sposobem chcieli ostrzec cieszących się zdrowiem, co ich czeka, jeżeli prowadzić będą nieuporządkowane życie. Chrystus powinien być dla nas groźniejszy niż piekło i bardziej pożądanym niż królestwo. Nawet gdybyśmy byli chorzy, to lepiej dla nas pozostać w słabości, aniżeli wpaść w bezbożność, uwalniając się od choroby. Demon, który uzdrawia, bardziej szkodzi niż przynosi pożytek. Zdarza się, że uzdrawia ciało, które wkrótce musi umrzeć i ulec rozkładowi, ale jednocześnie osłabia nieśmiertelną duszę³². Ten, kto nie jest lekarzem, niech nie ma dostępu do lekarstw. Nie mając lekarstw, nie szkodzisz, ani nie udajesz, że leczysz. Jeżeli bowiem niebędący lekarzem, a więc nieobeznany ze sztuką medyczną, zabiera się za leczenie, wówczas ktoś taki niszczy zdrowie pacjenta. Same lekarstwa nie uzdrawiają. Nieodzwonne jest, aby podający je miał odpowiednie wykształcenie. Jeśli ktoś uważa się za lekarza, to nie oznacza to, że nim jest³³.

Zapewne znasz opowieść o Łazarzu, który przez całe swoje życie głodował i w samotności walczył z chorobami. Leżąc u drzwi bogacza, umierał pogardzany, wygłodzony i pozostawiony na żer dla psów. Ciało jego wyniszczone było do tego stopnia, że nie miał siły odpędzić psów liżących jego rany. Niemniej nie wzywał czarowników, nie obwieszał się amuletami, nie uciekał się do czarów, o nic nie prosił zaklinaczy i nie sięgał po żadne niedozwolone środki. Uznał, że lepiej jest umrzeć w cierpieniu, aniżeli w najdrobniejszej części umniejszyć pobożność. Jeżeli on cierpliwie znosił tak wiele nieszczęść, jakiego przebaczenia możemy się spodziewać, skoro z powodu jakiejś gorączki czy skaleczenia do własnego domu wzywamy znachorów i czarodziei?³⁴

³² Dosłownie z: Jan Chryzostom, *Mowy przeciwko Żydom, Mowa I 7*, PG 48, 855; CPG 4327.

³³ Od słów „Ten, kto nie jest lekarzem” niemal dosłowny fragment z: Jan Chryzostom, *Homilie na Dzieje Apostolskie, Homilia LII 5*, PG 60, 365; CPG 4426, gdzie ponadto przeczytamy: „Założmy, że ktoś po zbudowaniu szpitala, w którym zebrał uczniów, zgromadził instrumenty i lekarstwa, postanowił przyjmować chorych. Czy to wystarczy, aby leczyć? Nie. Potrzebne jest wykształcenie, bez którego nie tylko nie można chorym pomóc, a wręcz przeciwnie – można skazać ich na męczarnie”.

³⁴ Wyjęte z: Jan Chryzostom, *Mowy przeciwko Żydom, Mowa VIII 7*, PG 48, 936; CPG 4327, przy czym u Jana Chryzostoma ostatnie zdanie brzmi: „jakiego przebaczenia

Wielu często choruje, chociaż nie brakuje im środków do życia. Inni, pozostając w skrajnej nędzy, cieszą się dobrym zdrowiem³⁵. Łazarz obezwładniony bólem i wyniszczony męką leżał niczym żywy trup, wokół którego kręciła się sfera psów. Patrzył, jak go atakują, ale wyczerpany unicestwiająca go chorobą nie mógł odpędzić napastników. Wszystkie udreki naraz spadły na niego, chociaż każda z nich wystarczająco byłaby straszna i nie do zniesienia. Czyż ktoś, kto potrafił żyć w takich warunkach, nie jest na miarę diamentu? Poza tym gdyby takie katusze cierpiał, nie mając żadnej opieki, pozostawiony samemu sobie w miejscu odludnym, pewnie odczuwałby mniejszy żal. Czyjekolwiek współczucie pozwala niejako nieświadomie pomniejszyć rozmiar przeżywanego nieszczęścia. A przy tym ból jego cierpienia zaostrzał fakt, że leżał na oczach tak wielu ludzi, choć opływających w dostatki, lecz nieokazujących żadnego nim zainteresowania. Spróbuj wyobrazić sobie, jak przygnębiający był dla niego widok kręcących się w pobliżu darmozjadów i pochlebców, rozgadanych i często pijanych. Nam, nawet gdybyśmy doznali nieszczęść bez liku, (656) pamięć o nim może przynieść pewne ukojenie, gdyż każdy cierpiący podnosi się na duchu, kiedy dostrzeże, że w pobliżu są podobni do niego. A Łazarz nie widział nikogo cierpiącego na równi z nim. Żyjąc, jak inni przed czasem łaski, miał prawo sądzić, że doczesne kłopoty kończą się wraz z doczesnym żywotem. Jeżeli w naszych czasach, dzięki wiedzy o Bogu, godnie żyjący mogą cieszyć się nadzieją na zmartwychwstanie, nadal spotyka się małodusznych, dla których to przeświadczenie nie jest powodem do przemiany, to jakie on musiał cierpieć katusze?³⁶

Niech Łazarz będzie przykładem dla wszystkich – biednych i bogatych. To prawda, kilkakrotnie spotkał się z gestem życzliwości, ale wielokroć częściej dane mu było doznać biedy, cierpienia i osamotnienia. Całe jego życie toczyło się w okolicznościach dalekich od zbytku bogacza. Skoro innego Łazarza nie było przed nim, nie dane mu nawet było cieszyć się nadzieją o zmartwychwstaniu, a na dodatek, jakby mało wycierpiał, jego nieszczęśliwe życie stało się tematem głupich plotek. A my, nie doznawszy połowy nieszczęść, które on mężnie znosił, jakie znajdziemy usprawiedliwienie? Przecież nikt z was nie może porównać z bólem Łazarza swoich i cudzych

możemy się spodziewać, skoro biegniemy do synagogi z powodu jakiejś gorączki czy skaleczenia, a do własnego domu wzywamy czarodziei i trucicieli?”

³⁵ Podobnie: Jan Chryzostom, *O Łazarzu, Mowa I 9*, PG 48, 976; CPG 4329.

³⁶ Od słów „Każda z tych udreków” do „[...] musiał cierpieć katusze” to nawiązanie z dosłownymi przejęciami z: Jan Chryzostom *Mowy o Łazarzu, Mowa I 10*, PG 48, 977; CPG 4329.

cierpień. Nie bez powodu pojawił się on w przypowieści Chrystusa. To jest pouczenie dla nas, abyśmy będąc w okowach nieszczęść, przypomnieli sobie dramat Łazarza i tym sposobem znaleźli pocieszenie i ulgę. Rzeczywiście, dla każdego z nas jest nauczycielem. Wszystkim cierpiącym chce powiedzieć: „Patrzcie na mnie, a pokonacie swoją udrękę”.

Również mądrzy lekarze podobnie się zachowują. Kiedy konieczne jest odcięcie ropiejącego organu, usunięcie kamieni tkwiących w przewodach ciała³⁷ albo poprawienie innego wybryku natury, wówczas nie dokonują tego w jakimś zakamarku, ale przynoszą chorego na agorę, aby zabieg³⁸ przeprowadzić na oczach gromadzących się widzów. A czynią to, nie dlatego aby obnosić się z ludzkim nieszczęściem, ale by gapiów zmusić do należytej troski o własne zdrowie³⁹.

Widząc sprawiedliwego pogrążonego w biedzie, dotkniętego nieszczęściami i słabościami, którego doczesne życie wypełnione chorobami i tysiącami tragedii dobiega końca, zdobądź się na taki komentarz: gdyby nie było zmartwychwstania i sądu, Bóg nie dopuściłby, aby w Jego imię trzeba było tak wiele wycierpieć, a potem odejść stąd, nie zaznawszy żadnego dobra. Z tego płynie wniosek, że On przygotował im drugie życie, przyjaźniejsze i o wiele lepsze od doczesnego⁴⁰. W przeciwnym razie należałoby przyjąć, że właściwe jest, aby On dozwalał niegodziwym cieszyć się dostatkiem w doczesnym życiu, a licznych spośród sprawiedliwych skazywał na męczarnie. On, którego nazywa się sprawiedliwym, albowiem za godne życie jest władny wynagrodzić każdego. Jemu należna chwała, władza, dostojność i pokłon teraz i zawsze, i na wieki wieków. Amen.

Z języka greckiego przełożył,
wstępem i komentarzem opatrył
Jan Iluk⁴¹

³⁷ ἡ λίθους τοῖς πόροις ἐναπεσφηνωμένους ἐξέλκειν.

³⁸ οὕτως ἐπάγουσι τὴν τομήν.

³⁹ Dosłowny wypis z: Jan Chryzostom, *Vidi dominum, Homilie na słowa proroka Izajasza, Homilia V 2*, PG 56, 132; CPG 4417.

⁴⁰ Od słów: „Widząc Sprawiedliwego” do „[...] o wiele lepsze od doczesnego” to nawiązanie z dosłownymi fragmentami do: Jan Chryzostom, *Mowy o posągach, Mowa I 9*, PG 49, 28; CPG 4330.

⁴¹ Prof. dr hab. Jan Iluk, emerytowany profesor Uniwersytetu Gdańskiego; email: jan.iluk@ug.edu.pl; ORCID: 0000-0002-1713-6399.

Św. Izydor z Sewilli, *O dniach, nocy i tygodniu* (*Etymologiae*, V, 30-32: *De diebus, de nocte, de hebdomada*)

1. Wstęp

Izydor z Sewilli (ok. 560-636), biskup, wybitny uczonek, znawca łacińskiej literatury pogańskiej i chrześcijańskiej, autor pism teologicznych, historycznych i dydaktycznych, twórca drobnych utworów poetyckich, wreszcie epistolograf¹, swoją działalnością duszpasterską, jak i literacką wpłynął znacząco na edukację i wychowanie wielu pokoleń chrześcijan żyjących w średniowiecznej Europie. Epokowe dzieło sewilskiego erudyty pt. *Etymologiae sive Origines* (napisane w latach 624-636)², będące bezcennym kompendium ówczesnej wiedzy z zakresu sztuk wyzwolonych (*artes liberales*), nadto religii, prawa, historii, medycyny, zoologii, agronomii, geografii, etnologii czy architektury, bardzo szybko stało się najpoczytniejszą lekturą w kulturze łacińskiej wieków średnich³. Izydorowe *Etymologie* cieszyły się nieustającą popularnością również w początkach renesansu, czego najlepszym świadectwem jest jedenaście edycji wydanych drukiem w latach 1472-1500⁴. Trzeba wiedzieć, że Sewilczyk, tworząc tę obszerną, bo dwudziestotomową encyklopedię, w dużej mierze czerpał wiadomości z dzieł autorów antycznych, zarówno pogańskich (np. Katona, Warrona, Pliniusza Starszego, Swetoniusza, Aulusa Gelliusza, Maurusa Serwiusza, Marcjana Kapelli, Noniusza Marcellusa,

¹ Por. T. Krynicka, *Izydor z Sewilli*, Kraków 2007.

² Por. A. Valastro Canale, *Quadro storico*, w: Isidoro di Siviglia, *Etimologie o Origini*, t. 1, ed. A. Valastro Canale, Novara 2014, s. 26.

³ Por. S. D'Onofrio, *Isidore of Seville*, w: *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, red. H. Lagerlund, Dordrecht 2020, s. 877-878.

⁴ Por. S.A. Barney – W.J. Lewis – J.A. Beach – O. Berghof, *The Etymologies of Isidore of Seville*, Cambridge 2006, s. 27.

Makrobiusza), jak i chrześcijańskich (m.in. Laktancjusza, św. Ambroże-
go, św. Hieronima, Kasjodora)⁵.

Piąta księga tegoż interdyscyplinarnego traktatu, zatytułowana *De legibus et temporibus* (*O prawach i miarach czasu*), porusza zagadnienia dotyczące nomenklatury prawniczej (1-27)⁶, a także jednostek czasu i chronologii (28-39)⁷. Na szczególną uwagę zasługują partie omawiające terminologię związaną z czasem i jego podziałem na różne okresy. Jak podaje Izydor z Sewilli, czas można najogólniej podzielić na momenty⁸, godziny, dni, miesiące, lata, okresy pięcioletnie, wieki i epoki (*Etym. V 28: Tempora autem momentis, horis, diebus, mensibus, annis, lustris, saeculis, aetatibus dividuntur*). Fragmenty poświęcone dniowi, nocy i tygodniowi (*Etym. V 30-32*) prezentują się wyjątkowo interesująco z uwagi na bogactwo powiązanej z tymi terminami leksyki. Wnikliwej analizie etymologicznej, morfologicznej i semantycznej poddane zostały jednostki wyrazowe określające poszczególne pory dnia i nocy⁹. Passus poświęcony dniowi zawiera dwie definicje dnia: cywilnego, rozumianego jako okres między jedną a drugą północą, oraz naturalnego, trwającego od wschodu do zachodu słońca. Biskup Sewilli definiuje też pojęcie tygodnia jako siedmiodniowej jednostki miary czasu, której poszczególne dni w zależności od pochodzenia noszą albo nazwy związane z rzymskimi bogami, albo nazwy odliczebnikowe.

Przedstawione przez Izydora objaśnienia etymologiczne mają w prze-
ważającej mierze charakter ludowy (naiwny) i polegają na wtórnym (za-
zwyczaj błędnym) skojarzeniu analizowanych jednostek z wyrazami po-
dobnie brzmiącymi, ale z genetycznego punktu widzenia niemającymi

⁵ Por. Barney – Lewis – Beach – Berghof, *The Etymologies of Isidore of Seville*, s. 10-17; J.C. Martín-Iglesias, *La biblioteca cristiana de los Padres hispanovisigodos (siglos VI-VII)*, „Veleia” 30 (2013) s. 259-288.

⁶ Por. Izydor z Sewilli. *O prawach*, opr. A. Dębiński – M. Jońca, Lublin 2021.

⁷ Por. V. Yarza Urquiola – F.J. Andrés Santos, *Isidoro de Sevilla, Etimologías. Libro V: De legibus – De temporibus*, Paris 2013. W oksfordzkim wydaniu *Etymologii* autorstwa W.M. Lindsay’a sekcja *De temporibus* stanowi część b V księgi (V b 1-12).

⁸ Przez słowo „moment” (< łac. *momentum*) należy rozumieć „najkrótszy odcinek czasu, chwilę, sekundę”.

⁹ Izydor podaje objaśnienia wyrazów, opierając się na wcześniejszych ustaleniach. Dowodem tego jest częste użycie koniunktywu „ex mente aliena” w zdaniach przyczynowych, np. *Etym. V 31, 1*: „Nox a nocendo dicta, eo quod oculis noceat” (‘Wyraz *nox* otrzymał nazwę od czasownika *nocere*, ponieważ – zdaniem autorytetów – szkodzi oczom’). Zob. K.P. Harrington, *Medieval Latin*, Chicago 1997, s. 175.

z nimi nic wspólnego¹⁰. Dzieło *Etymologiae sive Origines (Etymologie albo Początki)*, które – jak sam tytuł wskazuje – stawia sobie za cel ustalenie etymonu słów, pełne jest atrakcji paronimicznych (por. wywód leksemu *septimāna* – ‘tydzień’ od liczebnika *septem* – ‘siedem’ i apelatywu *mānē* – ‘ranek’)¹¹. Nie należy jednak zapominać, że nienaukowe reinterpretacje etymologiczne, bazujące na fonetyce czy podobieństwu semantycznym, są zjawiskiem wszechobecnym i ponadczasowym.

W obrębie analizowanej sekcji niezwykle wartościowe są partie poświęcone nazwom poszczególnych dni tygodnia (V 31, 5-11). Izydor prezentuje dwa systemy nazewnictwa siedmiodniowego cyklu: pogański, zwany powszechnie planetarnym, oraz kościelny, zwany także numerycznym. Świadek Izydora jest unikalny, dowodzi bowiem współistnienia w łacinie ludowej u schyłku starożytności i w początkach średniowiecza obu tradycji nazewniczych mających kontynuanty w nomenklaturze stosowanej współcześnie w Europie i poza jej granicami.

Sama koncepcja tygodnia powstała w wysoko rozwiniętej kulturze starożytnych ludów Mezopotamii, najprawdopodobniej w II tysiącleciu przed Chrystusem¹². Babiloński kalendarz, oparty na roku księżycowym, wyróżniał w obrębie każdego miesiąca cztery dni „nieszczęśliwe”, wypadające 7, 14, 21 i 28¹³. Te cztery terminy zamykały siedmiodniowe ciągi, w przybliżeniu odpowiadające czterem fazom Księżyca, tj. pierwszej kwadrze, pełni, ostatniej kwadrze i nowiowi. W tych dniach nie odbywano podróży i nie podejmowano niektórych czynności kapłańskich, np. wróżenia i uzdrawiania. Kultura babilońska silnie oddziaływała na sąsiednie ludy semickie, nic zatem dziwnego, że babilońskie pochodzenie przypisuje się również izraelskiemu tygodniowi¹⁴.

¹⁰ Por. J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Paris 1959, s. 40-44; J. Elfassi, *Isidore of Seville and the Etymologies*, w: *A Companion to Isidore of Seville*, red. A. Fear – J. Wood, Leiden – Boston 2020, s. 255-264.

¹¹ Zob. przyp. 123.

¹² J. Waniakowa, *Nazwy dni tygodnia w językach indoeuropejskich*, Kraków 1998, s. 13.

¹³ Por. M. Falk, *The Seven Days and Their Names*, „Pamapla” 22 (1998) 57; M. Falk, *Astronomical Names for the Days of the Week*, „Journal of the Royal Astronomical Society of Canada” 93 (1999) s. 122.

¹⁴ Nie brakuje opinii, że od Babilończyków ideę tygodnia zapożyczyli Żydzi, którzy za panowania króla Nabuchodonozora (604-561 przed Chrystusem) zostali wysiedleni z Judy do Babilonu. Hebrajski *szabat* wywodzony jest z akadyjskiego słowa *šabattu* (< stakad. *šapattum*) oznaczającego ‘piętnasty dzień miesiąca’, względnie ‘okres piętnastodniowy, dwa tygodnie’. Zob. *A Concise Dictionary of Akkadian*, red. J. Black – A. George – N. Postgate, Wiesbaden 2000, s. 357.

Zdaniem większości uczonych Babilończycy jako pierwsi powiązali poszczególne dni siedmiodniowego cyklu z planetami noszącymi imiona bogów¹⁵, chociaż należy nadmienić, że zwyczaj nazywania ciał niebieskich na cześć bogów obserwujemy już wcześniej u Sumerów¹⁶. Tę praktykę nazewniczą przyswoili już w dobie antycznej Grecy, Rzymianie i Indowie¹⁷. Nowy system dzięki Chaldejskim astrologom trafił do Rzymu w I wieku przed Chrystusem i szybko, bo już za panowania Oktawiana Augusta, rozprzestrzenił się po całym imperium rzymskim. Rzymianie każdy dzień siedmiodniowego tygodnia nazwali – zgodnie z babilońską tradycją – od siedmiu znanych w świecie antycznym planet, do których obok Marsa, Merkurego, Wenus, Jowisza i Saturna zaliczali także Słońce i Księżyc¹⁸. Łacińskie określenia dni tygodnia mają strukturę zestawienia syntaktycznego, złożonego z apelatywu *dies* ('dzień') oraz nazwy ciała niebieskiego użytej w dopełniaczu: *dies Lunae* ('dzień Księżycy'), *dies Martis* ('dzień Marsa'), *dies Mercurii* ('dzień Merkurego'), *dies Iovis* ('dzień Jowisza'), *dies Veneris* ('dzień Wenus'), *dies Saturni* ('dzień Saturna'), *dies Solis* ('dzień Słońca'). Nie brakuje opinii, że łacińskie nazwy tygodni stanowią substytucje leksykalne greckiego nazewnictwa: ἡμέρα Σελήνης, ἡμέρα Ἄρεως, ἡμέρα Ἑρμοῦ, ἡμέρα Διός, ἡμέρα Ἀφροδίτης, ἡμέρα Κρόνου, ἡμέρα Ἡλίου¹⁹. Spośród łacińskich określeń najwcześniejsze poświadczenie posiada nazwa *dies Saturni* użyta przez rzymskiego poetę Albiusza Tibullusa w jednej z elegii miłosnych, powstałej zapewne w latach 28-27 przed Chrystusem (*El. I 3, 17-18*: „Aut ego sum causatus aves aut omina dira / Saturni sacram me tenuisse diem”)²⁰. Pełny wykaz dni planetarnego tygodnia spotykamy po raz pierwszy

¹⁵ Por. Falk, *Astronomical Names*, s. 124; I.R. Danka, *Wprowadzenie nazw dni tygodnia na indoeuropejskim i ugrofińskim obszarze językowym*, „Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego” 55 (1999) s. 109; H. Wąsowicz, *Chronologia średniowieczna*, Lublin 2015, s. 261-262.

¹⁶ Sumerowie nazwali planetę Wenus imieniem bogini Inanna, a inne ciała niebieskie powiązali z ich najważniejszymi bogami: planecie Mars nadali imię Gugulanna, Merkuremu – Enki, Jowiszowi – Enlil, Słońcu – Utu, Księżycowi – Nanna, Saturnowi – Ninurta. Zob. H.W.F. Saggs, *Wielkość i upadek Babilonii*, tł. J. Nowacki, Warszawa 1973, s. 294.

¹⁷ Por. Falk, *The Seven Days*, s. 59-60; Falk, *Astronomical Names*, s. 125-126; Danka, *Wprowadzenie nazw dni tygodnia*, s. 110-112; K. Kreysler, *Cztery pory roku w mitach Greków i Rzymian*, Warszawa 1993, s. 28.

¹⁸ Por. Wąsowicz, *Chronologia średniowieczna*, s. 265.

¹⁹ Por. Waniakowa, *Nazwy dni tygodnia*, s. 21. Greckie nazwy planetarne nigdy nie zyskały takiej popularności jak łacińskie, czego wymownym dowodem jest brak jakichkolwiek śladów tego nazewnictwa w dialektach i gwarach języka nowogreckiego.

²⁰ Zob. M. Swoboda, *Albius Tibullus. Poeta elegijny*, Poznań 1969, s. 21.

na *graffito* pompejańskim wykonanym przed wybuchem Wezuwiusza w 79 roku po Chrystusie (*CIL IV 8863*)²¹.

Kasjusz Dion, rzymski historyk żyjący w latach ok. 155-235, zwraca uwagę na wielką popularność w jego czasach nazewnictwa planetarnego, które, choć zapożyczone jego zdaniem od Egipcjan²², stało się bardzo szybko ważnym elementem rzymskiej kultury (*Historia Romana XXXVII 18, 1-2*):

Egipcjanie wprowadzili zwyczaj odnoszenia dni do siedmiu gwiazd zwanych planetami. Występuje on teraz u wszystkich ludzi, choć przyjęto go stosunkowo niedawno. W każdym razie starożytni Grecy wcale go nie znali, o ile mi wiadomo. Ale zadomowił się teraz na dobre i u innych ludzi, i u Rzymian, u których do pewnego stopnia jest częścią ojczystej tradycji²³.

Tydzień planetarny, początkowo praktykowany wyłącznie w prywatnym kulcie i w astrologii, nie odsunął w cień stosowanego w Rzymie od co najmniej V wieku przed Chrystusem podziału roku na ośmiodniowe okresy kończące się dniem przeznaczonym na targ miejski (*nundinae*)²⁴. Cykl siedmiodniowy uznano za oficjalny w początkach IV wieku po Chrystusie. Nawrócony na chrześcijaństwo cesarz rzymski Konstantyn Wielki 7 marca 321 roku wydał edykt (*Cod. Iust. III 12, 2*) sankcjonujący siedmiodniowy tydzień astralny i ustanawiający „czcigodny dzień Słońca” (*venerabilis*

²¹ Chodzi o napis odkryty na zachodniej ścianie sklepu z glinianymi naczyniami (*taberna vasaria*) niejakiego Zosimusa (garncarza lub kupca) zawierający terminy targów organizowanych w Rzymie i kilku miastach Kampanii. Zob. J.Th. Peña – M. McCallum, *The Production and Distribution of Pottery at Pompeii*, „*American Journal of Archaeology*” 113/2 (2009) 184.

²² Zapożyczenie dokonało się zapewne za panowania dynastii Ptolemeuszy przy udziale Greków osiadłych w Egipcie. Kasjusz Dion przypisuje Egipcjanom istotną rolę w rozpowszechnieniu zdobyczy kultury i nauki semickiej, także w zakresie astronomii i astrologii, w Rzymie i w zachodniej części Śródziemnomorza.

²³ Cytat za: Kasjusz Dion Kokcejan, *Historia rzymska*, t. 1, tł. W. Madyda, Wrocław – Warszawa – Kraków 1967, s. 127.

²⁴ Por. Wąsowicz, *Chronologia średniowieczna*, s. 258-261. Łaciński leksem *nūndinae* (f. pl. ‘dzień targowy, targ odbywający się co 8 dni’) oznaczał dosłownie ‘okres dziewięciu dni, odmierzany wedle rzymskiej rachuby od jednego targu do następnego, targ odbywający się każdego dziewiątego dnia’ (< **nouen-dinai*). Por. też łac. *nundinum* (n. ‘osiem dni, okres pomiędzy targami’), *internundinum* (n. ‘okres pomiędzy dwoma dniami targowymi’). Treść semantyczną tego wyrazu przywołuje Izydor w innym miejscu *Etymologii* (V 33, 14): „*Nundinae* [...] *sunt publicae conventiones sive mercimonia*” (‘Nundiny oznaczają publiczne zgromadzenia lub targi’).

dies Solis) dniem wolnym od pracy w sądownictwie, rzemiośle i handlu²⁵. Wiadomo, że Rzymianie mimo cesarskiego zarządzenia nie odstąpili od ośmiodniowego cyklu, co poświadcza ilustrowany kalendarz Furiusza Dionizjusza Filokalusa sporządzony dla zamożnego chrześcijanina Walentyna na rok 354 zawierający literowe oznaczenia obu systemów: nundinalnego (A-H), jak i planetarnego (A-G)²⁶.

Izydor z Sewilli gani używanie przez chrześcijan pogańskiej nomenklatury deifikującej ciała niebieskie: Słońce, Księżyc i planety. W swej krytyce rzymskiej religii politeistycznej w sposób wysublimowany umniejsza znaczenie rzymskich bogów astralnych, przypisując im prymitywne, ziemskie pochodzenie. Wyznawcom Chrystusa, Syna Bożego, zaleca zatem stosowanie systemu judeo-chrześcijańskiego wywodzącego się ze Starego Testamentu (Rdz 1,1–2,4a) i ściśle powiązanego z opisem stworzenia świata, zgodnie z którym Bóg przez sześć dni dokonywał dzieła kreacji, a siódmego dnia odpoczywał: „A gdy ukończył w dniu szóstym swe dzieło, nad którym pracował, odpoczął dnia siódmego po całym swym trudzie, jaki podjął. Wtedy Bóg pobłogosławił ów siódmy dzień i uczynił go świętym” (Rdz 2,2)²⁷.

Żydzi sześć pierwszych dni cyklu numerowali liczebnikami porządkowymi od 1 do 6, jedynie siódmy, ostatni dzień tygodnia na pamiątkę wytnienia Boga po trudzie określali indywidualną nazwą *šabbāt* (hebr. שַׁבָּת) oznaczającą ‘zaprzestanie pracy, odpoczynek’ (Wj 20,8-10)²⁸. Hebrajski termin *šabat*, przyswojony w języku greckim w formie *σάββατον* (wzg. *σάββατα*), z biegiem czasu używany był również na określenie całego tygodnia, czego liczne przykłady znajdujemy w Nowym Testamencie, np. *πρώτη* [sc. *ἡμέρα*] *σαββάτου* (‘pierwszego [dnia] szabatu (tygodnia)’ – Mk 16,9), *τῆ μιᾶ* [*ἡμέρα*] *τῶν σαββάτων* (‘pierwszego [dnia] szabatu’ – Mk 16,2), *εἰς μίαν* [*ἡμέραν*] *σαββάτων* (‘ku pierwszemu dniowi szabatu’ – Mt 28,1), *ἐν δὲ τῇ μιᾶ* [*ἡμέρα*] *τῶν σαββάτων* (‘w pierwszym zaś [dniu] szabatu’ – Dz 20,7).

²⁵ Rozporządzenie cesarskie nie obejmowało mieszkańców wsi.

²⁶ Por. R. W. Burgess, *The Chronograph of 354: its Manuscripts, Contents, and History*, „Journal of Late Antiquity” 5 (2012) s. 345-396.

²⁷ Tłumaczenie według piątego wydania Biblii Tysiąclecia.

²⁸ *Polski słownik judaistyczny. Dzieje, kultura, religia, ludzie*, t. 2, red. Z. Borzymińska – R. Żebrowski, Warszawa 2003, s. 605-607; Wąsowicz, *Chronologia średniowieczna*, s. 263-264. Starotestamentowe nazewnictwo zachowało się do dzisiaj w języku hebrajskim, zob. B. Rosenfeld, *Religions and the Seven-Day Week*, „Lull: Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas” 17 (1994) s. 142.

Izydor z Sewilli przytacza system hebrajski w tłumaczeniu łacińskim, wyliczając nazwy poszczególnych dni siedmiodniowego cyklu: *una sabbati, secunda sabbati, tertia sabbati, quarta sabbati, quinta sabbati, sexta sabbati, sabbatum*. Kościół chrześcijański, posługujący się greką i łaciną, w I wieku po Chrystusie zapożyczył od Izraelitów starotestamentowe nazewnictwo z tą tylko różnicą, że święty w judaizmie dzień szabatu uznał dość szybko za powszedni, a do rangi święta wyniósł pierwszy dzień po szabacie, w którym – jak czytamy w ewangelii św. Marka – zmartwychwstał Jezus Chrystus (Mk 16,9: ἀναστὰς δὲ πρῶτῃ πρώτῃ σαββάτου [...] – ‘powstawszy zaś rano pierwszego [dnia] tygodnia [...]’). Dzień ten, będący odpowiednikiem naszej niedzieli, otrzymał z czasem nazwę dnia Pańskiego (gr. ἡ Κυριακὴ ἡμέρα, łac. *dies Dominica* lub *Dominicus*)²⁹. W drugiej połowie II wieku po Chrystusie chrześcijanie utożsamili pogański dzień Słońca z dniem Pańskim, symbolicznie upamiętniającym triumf życia nad śmiercią, zwycięstwo światła nad ciemnością. Kontaminację obu dni najlepiej tłumaczy Hieronim ze Strydonu (ok. 340-420):

Dzień Pański, dzień Zmartwychwstania, dzień chrześcijan, jest naszym dniem. Jest on nazywany dniem Pańskim, ponieważ właśnie w tym dniu zwycięski Chrystus wstąpił do Ojca. Jeżeli poganie nazywają go dniem słońca, to chętnie się na to godzimy, ponieważ dziś zajaśniało światło świata, dziś ukazało się słońce sprawiedliwości, którego blask przynosi zbawienie³⁰.

Nazwy tygodnia	Nazwy pogańskie	Nazwy hebrajskie (w tł. łacińskim)	Nazwy chrześcijańskie
Niedziela	<i>dies Solis</i>	<i>una sabbati</i>	<i>dies dominicus</i>
Poniedziałek	<i>dies Lunae</i>	<i>secunda sabbati</i>	<i>secunda feria</i>
Wtorek	<i>dies Martis</i>	<i>tertia sabbati</i>	<i>tertia feria</i>
Środa	<i>dies Mercurii</i>	<i>quarta sabbati</i>	<i>quarta feria</i>
Czwartek	<i>dies Iovis</i>	<i>quinta sabbati</i>	<i>quinta feria</i>
Piątek	<i>dies Veneris</i>	<i>sexta sabbati</i>	<i>sexta feria</i>
Sobota	<i>dies Saturni</i>	<i>sabbatum</i>	(<i>septimus dies</i>)

Tab. 1. Nazwy dni tygodnia odnotowane przez Izydora z Sewilli (opr. własne)

²⁹ Por. Ap 1, 10: „ἐγενόμην ἐν πνεύματι ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ” (dosłownie ‘byłem w duchu w dzień pański’).

³⁰ Hieronimus, *In die dominica Paschae homilia*, CCL 78, 550, s. 52. Por. Katechizm Kościoła Katolickiego, nr 1166.

Sugestia Izydora z Sewilli zalecająca chrześcijanom stosowanie nazewnictwa kościelnego dowodzi koegzystencji w okresie późnego antyku obu systemów: judeo-chrześcijańskiego i pogańskiego. Mimo wielokrotnie wyrażanej przez Ojców Kościoła krytyki nazewnictwa pogańskiego³¹ tydzień planetarny przetrwał z pewnymi innowacjami na obszarze językowym Europy Zachodniej (wyjątek stanowi język portugalski)³². Kościelna nomenklatura, polegająca w głównej mierze na numerowaniu dni, zachowała się w świecie chrześcijaństwa wschodniego³³. Z biegiem czasu w nazewnictwie planetarnym, utrwalonym w większości języków romańskich, pojawiły się na określenie niedzieli i soboty nazwy odwołujące się do tradycji chrześcijańskiej³⁴. Tak więc w wywodzącym się z łaciny ludowej języku hiszpańskim spotykamy następujące terminy: *domingo*, *lunes*, *martes*, *miércoles*, *jueves*, *viernes*, *sábado*. Należy odnotować, że nazwa niedzieli, poświadczona przez Izydora w formie męskiej *dies dominicus*, przekształciła się ostatecznie w uproszczony termin *domingo* (m.). W języku włoskim z kolei nazwa niedzieli *domenica* (f.) powstała pod wpływem łacińskiego określenia *dies dominica*.

Zgromadzony przez Izydora materiał leksykalny zawiera, oprócz nazw tygodnia, bogaty zestaw terminów używanych w późnej łacinie na określenie poszczególnych faz dnia i nocy. W sumie Sewilczyk omówił trzy leksemy odnoszące się do części dnia naturalnego (*partes diei tres sunt: mane, meridies et suprema*) oraz siedem nazw określających różne części nocy (*noctis partes septem sunt id est vesper, crepusculum, conticinium, intempestum, gallicinium, matutinum, diliculum*). W passusie zatytułowanym *De diebus* wspomniany został jeszcze jeden apelatyw *sērum* (n.) oznaczający

³¹ *Calendars in the Making. The Origins of Calendars from the Roman Empire to the Later Middle Ages*, red. S. Stern, Leiden – Boston 2021, s. 55-58.

³² W języku portugalskim dni powszednie noszą nazwy numerowane: *segunda-feira* (pn.), *terça-feira* (wt.), *quarta-feira* (śr.), *quinta-feira* (cz.), *sesta-feira* (pt.).

³³ Por. nowogreckie nazwy dni tygodnia: Δευτέρα (pn.), Τρίτη (wt.), Τετάρτη (śr.), Πέμπτη (cz.). Odliczeniowe nazwy obserwujemy też w językach słowiańskich, por. pol. *wtorek*, *czwartek*, *piątek*; ros. вторник, четверг, пятница; cz. úterý, čtvrtek, pátek. Najwięcej, bo aż sześć nazw dni tygodnia utworzonych od liczebnika zachowały języki bałtyckie, por. lit. *pirmādienis* ('pierwszy dzień, tj. poniedziałek'), *antrādienis* ('drugi dzień, tj. wtorek'), *trečiādienis* ('trzeci dzień, tj. środa'), *ketvirtādienis* ('czwarty dzień, tj. czwartek'), *penktādienis* ('piąty dzień, tj. piątek'), *šeštādienis* ('szósty dzień, tj. sobota').

³⁴ W języku angielskim nazwy niedzieli i soboty nie uległy zmianie, por. *Sunday*, *Saturday*.

dosłownie ‘późną porę’³⁵, który wydaje się stanowić synonim wyrazu *vesper* (‘wieczór’). W części języków romańskich funkcjonują jednostki leksykalne o tym znaczeniu wywodzące się z łacińskiego przymiotnika *sērus* (‘późny, opóźniony’). Por. fr. *soir* (m.) – ‘wieczór’, prow. *ser* ‘ts.’, sard. *sero* ‘ts.’ (< **sērum* [sc. *tempus*]) oraz wł. *sera* – ‘wieczór’ (f.), sard. *sera* ‘ts.’, retorom. *saira* ‘ts.’, friul. *sere* ‘ts.’, rum. *seară* ‘ts.’ (< **sēra* [*dīēs*])³⁶. W obrębie nazw określających różne etapy pory nocnej zauważamy trzy pojęcia odnoszące się w rzeczywistości do wczesnej pory dnia poprzedzającej poranek (*mane*). Jeden z tych meronimów oznaczał ‘porę nad ranem, kiedy pieją koguty’ (*gallicinium*), drugi – ‘brzask’ (*matutinum*), ostatni zaś, tj. *diluculum*, uznany przez Izydora za synonim apelatywu *aurora*, nawiązywał znaczeniem do tej fazy poranka, którą możemy z powodzeniem oddać za pomocą polskiego wyrazu świt.

Oprócz przedstawionych powyżej nazw w języku łacińskim występowało kilkanaście innych terminów określających poszczególne segmenty dnia kalendarzowego. Antyczne przekazy literackie dostarczają nam sześć wykazów pór dnia rozumianego albo jako okres od wschodu słońca do drugiego albo jako okres od północy do północy dnia następnego³⁷. Pełne zestawy leksemów znajdujemy w dziełach Marka Terencjusza Warrona (żyjącego w latach 116-27)³⁸, Marka Korneliusza Frontona (ok. 100-166)³⁹, Cenzorinusa (III wiek)⁴⁰ oraz

³⁵ Wyraz w tym znaczeniu pojawia się już u Liwiusza (*Ab Urb. cond.* VII 8, 4: „*serum* [...] *diei*”).

³⁶ Tę samą treść semantyczną posiada hiszpańsko-portugalski apelatyw *tarde* (f. ‘popołudnie, wieczór, późno’) pozostający w związku z łacińskim przymiotnikiem *tardus* (‘powolny, opieszaly, późny’).

³⁷ Por. Ch. Guittard, *Le problème des limites et subdivisions du jour civil à Rome (Varron, Aulu-Gelle, Macrobe): conticinium (-cinum, -cinnum) ou conticium (-cium?)*, „*Mélanges de l’École française de Rome. Antiquité*” 88/2 (1976) s. 823.

³⁸ W gramatycznym traktacie Warrona z Reate pt. *O języku łacińskim* znajdujemy następujące terminy (*Ling.* VI 4-7): *mane*, *meridies*, *suprema*, *crepusculum*, *vesper*, *nox intempesta* (= *concupium*, *silentium noctis*, *conticinium*), *iubar* (= *lucifer*).

³⁹ W liście wysłanym przez cesarza rzymskiego Marka Aureliusza do nauczyciela wymowy Frontona wymienionych zostało w sumie 11 określeń poszczególnych pór dnia i nocy (Front., *Epist.* II 6, 3): *nox media*, *gallicinium*, *conticinnum*, *matutinum*, *diluculum*, *solis ortus*, *antemeridiam*, *meridies*, *vespera*, *concupia nox*, *intempesta nox*.

⁴⁰ Rzymski gramatyk Cenzorinus w rozprawie pt. *Księga o dniu urodzin* (dedykowanej w 238 roku po Chrystusie przyjacielowi i protektorowi Kwintusowi Cereliuszowi) wyróżnił aż 18 faz dnia kalendarzowego (*De die nat.* XXIV): *media nox*, *de media nocte*, *gallicinium*, *conticinium*, *ante lucem*, *diluculum*, *mane*, *ad meridiem*, *meridies*, *de*

Ambrozjusza Teodozjusza Makrobiusza (IV/V wiek)⁴¹. Dwa rejestry nazw zawdzięczamy komentatorowi dzieł Wergiliusza Maurusowi Serwiuszowi Honoratowi (IV/V wiek)⁴². Już z pobieżnej analizy materiału leksykalnego można wysnuć wniosek, że zbiór łacińskich wyrazów określających różne etapy dnia i nocy był niezwykle bogaty (obejmuje w sumie 42 jednostki) i różnorodny. Większość nazw, jak wynika ze znaczeń zawartych w ich strukturach formalnych, nawiązuje do obserwacji astronomicznych, tj. pozycji słońca lub innych gwiazd na niebie (np. *solis ortus*, *occasus*, *lucifer*, *vesper*), obecności lub braku światła (np. *diluculum*, *crepusculum*), umiejscowienia w czasie (np. *media nox*, *meridies*, *suprema*), wreszcie wrażeń akustycznych (np. *conticinium*, *silentium noctis*, *gallicinium*). Z porównania wszystkich leksykalnych zestawów jasno wynika, że na przestrzeni wieków nazewnictwo dotyczące poszczególnych części dnia cywilnego ulegało niewielkim modyfikacjom. Przywołane przez Izydora z Sewilli jednostki wyrazowe posiadają swoje odpowiedniki w klasycznych spisach. Niewielkie różnice obserwujemy jedynie w strukturze morfologicznej wyrazów *intempestum* (wobec klas. *intempesta nox* f.) oraz *vesperum* (wobec klas. *vesper* m. lub *vespera* f.), konotowanych rodzajem gramatycznym eliptycznego słowa *tempus* (n. ‘czas, pora’).

Zgromadzony przez Izydora materiał leksykalny zawiera wiele cennych informacji na temat semantyki i pochodzenia terminów odnoszących się do różnych nieformalnych odcinków czasu, np. poszczególnych faz dnia i nocy, planetarnych i numerycznych dni tygodnia. Przetłumaczony na język polski wycinek encyklopedycznego dzieła daje dodatkowo okazję do konfrontacji starożytnych wywodów etymologicznych ze współczesnymi ustaleniami. Na koniec należy dodać, że rozdziały *De diebus*, *De nocte* i *De hebdomada* zawierają zagadnienia poruszone już wcześniej przez

meridie, *suprema*, *vespera*, *crepusculum*, *luminibus accensis* (= *prima face*), *concupium*, *intempesta nox*, *ad mediam noctem*.

⁴¹ Pisarz i filozof rzymski Makrobiusz w dziele zatytułowanym *Saturnalia* (I 3, 12-15) zawarł w sumie 13 leksemów i związków wyrazowych określających pory dnia i nocy: *mediae noctis inclinatio*, *gallicinium*, *conticum*, *diluculum*, *mane*, *a mane ad meridiem* (= *ad medium diei*), *tempus occiduum*, *suprema tempestas*, *vespera*, *prima fax*, *concupia* (sc. *nox*), *intempesta* (sc. *nox*).

⁴² W komentarzach Maurusa Serwiusza do *Eneidy* znajdujemy terminy: *gallicinium*, *lucifer*, *mane*, *ortus*, *meridies*, *occasus*, *vespera*, *crepusculum*, *conticinium*, *intempesta nox* (zob. *Comm. in Verg. Aen.* II 268) oraz *gallicinium*, *conticinium*, *aurora* (= *crepusculum matutinum*), *vesper* (= *crepusculum*), *fax*, *concupium*, *intempesta*, *media nox* (zob. *Comm. in Verg. Aen.* III 587).

Izydora z Sewilli w opublikowanym w 613 roku kosmogonicznym dziełku pt. *O naturze rzeczy (De natura rerum)*⁴³.

2. Wydania tekstu

Lindsay W.M., *Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive Originum libri XX*, t. 1, Oxonii 1911, V, 30-32 (sine paginis).

Sancti Isidori Hispalensis episcopi Opera omnia, t. 3-4, PL 82, 215-219.

3. Przekłady nowożytne

Angielski

Throop P., *Isidore of Seville's Etymologies: the Complete English Translation of Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum Libri XX*, Charlotte 2013, s. 188-192.

Barney S.A. – Lewis W.J. – Beach J.A. – Berghof O., *The Etymologies of Isidore of Seville*, Cambridge 2006, s. 125-127.

Hiszpański

Yarza Urquiola V. – Andrés Santos F.J., *Isidoro de Sevilla, Etimologías. Libro V: De legibus – De temporibus*, Paris 2013, s. 89-107.

Oroz Reta J. – Marcos Casquero M.-A. – Diaz y Diaz M.C., *San Isidoro de Sevilla, Etimologías*, Madrid 2004, s. 526-533.

Włoski

Valastro Canale A., *Isidoro di Siviglia, Etimologie o Origini*, t. 1, Novara 2014, s. 428-437.

⁴³ Por. *Isidore of Seville. On the Nature of Things*, tł. i opr. C.B. Kendall – F. Wallis, Liverpool 2016. Por. też: Św. Izidor z Sewilli, *O naturze rzeczy (rozdz. IX-XXVIII). De natura rerum*, CPL 1188, tł. P. Skowroński, VoxP 65 (2016) s. 835-857.

4. Bibliografia

- A Concise Dictionary of Akkadian*, red. J. Black – A. George – N. Postgate, Wiesbaden 2000.
- Adkins L. – Adkins R.A., *Handbook to Life in Ancient Rome*, New York 2014.
- Beekes R., *Etymological Dictionary of Greek*, t. 1-2, Leiden – Boston 2010.
- Buck C.D., *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages*, Chicago 1949.
- Burgess R.W., *The Chronograph of 354: its Manuscripts, Contents, and History*, „Journal of Late Antiquity” 5 (2012) s. 345-396.
- Calendars in the Making. The Origins of Calendars from the Roman Empire to the Later Middle Ages*, red. S. Stern, Leiden – Boston 2021.
- Censorinus, *Księga o dniu urodzin dla Kwintusa Caerelliusza*, tł. B.J. Kołoczek, Poznań 2014.
- Danka I.R., *Wprowadzenie nazw dni tygodnia na indoeuropejskim i ugrofińskim obszarze językowym*, „Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego” 55 (1999) s. 107-121.
- D’Onofrio S., *Isidore of Seville*, w: *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, red. H. Lagerlund, Dordrecht 2020, s. 877-878.
- Elfassi J., *Isidore of Seville and the Etymologies*, w: *A Companion to Isidore of Seville*, red. A. Fear – J. Wood, Leiden – Boston 2020, s. 245-278.
- Falk M., *The Seven Days and Their Names*, „Pamapla” 22 (1998) s. 54-73.
- Falk M., *Astronomical Names for the Days of the Week*, „Journal of the Royal Astronomical Society of Canada” 93 (1999) s. 122-133.
- Fontaine J., *Isidore de Séville et la culture classique dans l’Espagne wisigothique*, Paris 1959.
- Guittard Ch., *Le problème des limites et subdivisions du jour civil à Rome (Varron, Aulu-Gelle, Macrobe): conticinium (-cinum, -cinnum) ou conticium (-cium?)*, „Mélanges de l’École française de Rome. Antiquité” 88/2 (1976) s. 815-842.
- Harrington K.P., *Medieval Latin*, Chicago 1997.
- Isidoro de Sevilla, *Etimologías. Libro VI: De las Sagradas Escrituras*, tł. C. Chaparro Gómez, Paris 2012.
- Izydor z Sewilli. O prawach*, opr. A. Dębiński – M. Jońca, Lublin 2021.
- Kasjusz Dion Kokcejan, *Historia rzymska*, t. 1, tł. W. Madyda, Wrocław – Warszawa – Kraków 1967.
- Isidore of Seville. On the Nature of Things*, tł. i opr. C.B. Kendall – F. Wallis, Liverpool 2016.
- Kreyser K., *Cztery pory roku w mitach Greków i Rzymian*, Warszawa 1993.
- Krótki Z., *Nazwy poranka w dawnej polszczyźnie*, „Białostockie Archiwum Językowe” 17 (2017) s. 107-121.
- Krynicka T., *Świat roślin w XVII księdze Etymologii Izydora z Sewilli*, Lublin 2007.
- Krynicka T., *Izydor z Sewilli*, Kraków 2007.
- Lühr R., *Zeit und Ewigkeit in der Indogermania*, Leipzig 1999.

- Mallory J.P. – Adams D.Q., *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and The Proto-Indo-European World*, Oxford 2006.
- Marcus Tullius Cicero, *O naturze bogów*, t. 1, tł. W. Kornatowski, Warszawa 1960.
- Marek Terencjusz Warron, *O języku łacińskim*, t. 1: ks. V-VII, tł. B.J. Kołoczek, Kraków 2019.
- Martín-Iglesias J.C., *La biblioteca cristiana de los Padres hispanovisigodos (siglos VI-VII)*, „Veleia” 30 (2013) s. 259-288.
- Peña J.Th. – McCallum M., *The Production and Distribution of Pottery at Pompeii*, „American Journal of Archaeology” 113/2 (2009) s. 165-201.
- Pokorny J., *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern – München 1959.
- Polski słownik judaistyczny. Dzieje, kultura, religia, ludzie*, t. 2, red. Z. Borzymińska – R. Żebrowski, Warszawa 2003.
- Publiusz Wergiliusz Maro, *Eneida*, tł. T. Karyłowski, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1980.
- Rosenfeld B., *Religions and the Seven-Day Week*, „Llull: Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas” 17 (1994) s. 141-156.
- Saggs H.W.F., *Wielkość i upadek Babilonii*, tł. J. Nowacki, Warszawa 1973.
- Swoboda M., *Albius Tibullus. Poeta elegijny*, Poznań 1969.
- Św. Ambroży, *Hexaameron*, tł. W. Szoldrski, Warszawa 1969.
- Św. Izidor z Sewilli, *O naturze rzeczy (rozdz. IX-XXVIII). De natura rerum, CPL 1188*, tł. P. Skowroński, „Vox Patrum” 65 (2016) s. 835-857.
- Świderkówna A., *Bogowie zesзли z Olimpu. Bóstwo i mit w greckiej literaturze świata hellenistycznego*, Warszawa 1991.
- Tytus Lukrecjusz Karus, *O rzeczywistości ksiąg sześć*, tł. A. Krokiewicz, Wrocław 1958.
- Urbanová D. – Blažek V., *Národy starověké Itálie, jejich jazyky a písmo*, Brno 2008.
- Ustawa XII Tablic. Tekst – tłumaczenie – objaśnienie*, tł. M. i J. Zabłoccy, Warszawa 2000.
- Vaan M. de, *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages*, Leiden – Boston 2008.
- Varro, *De lingua Latina*, t. 2: *Commentary*, tł. W.D.C. de Melo, Oxford 2019.
- Waniakowa J., *Nazwy dni tygodnia w językach indoeuropejskich*, Kraków 1998.
- Wąsowicz H., *Chronologia średniowieczna*, Lublin 2015.
- Weiss M., *Outline of the Historical and Comparative Grammar of Latin*, New York 2009.
- Winiarczyk M., *The Sacred History of Euhemerus of Messene*, tł. W. Zbirohowski-Kościa, Berlin – Boston 2013.
- Witczak K.T., *Konsekwencje zaniku liczby podwójnej w języku łacińskim. Głos w sprawie dualnej genezy piątej deklinacji łacińskiej*, „Roczniki Humanistyczne” 53/6 (2015) s. 101-120.
- Witczak K.T., *The Origin of the Latin Fifth Declension*, „Philologia Classica” 19/2 (2021) s. 262-276.
- Wodtko D. – Irslinger B. – Schneider C., *Nomina im indogermanischen Lexikon*, Heidelberg 2008.

5. Przekład⁴⁴

O dniach (Etym. V 31: De diebus)

1. Termin *dzień* (*dies*) oznacza obecność słońca albo fakt, że słońce znajduje się nad ziemią⁴⁵, tak jak w przypadku nocy słońce jest pod ziemią. Aby mówić o dniu lub nocy, musi zaistnieć sytuacja, w której słońce jest odpowiednio albo nad ziemią, albo pod ziemią⁴⁶. Zwyczajowy dwudziestoczerogodzinny dzień trwa tak długo, aż dzień i noc w wyniku ruchu obrotowego nieba zatoczą koło, zamykając cykl dobowy mierzony od jednego wschodu słońca aż do drugiego⁴⁷. Za błędną

⁴⁴ Przekładu dokonano na podstawie edycji: W.M. Lindsay, *Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive Originum libri XX*, t. 1, Oxonii 1911 (sine paginis). Por. też oparte na edycji Lindsaya dwujęzyczne wydanie: A. Valastro Canale, *Isidoro di Siviglia, Etimologie o Origini*, t. 1, Novara 2014, s. 428-437. O ile nie zaznaczono inaczej, wszelkie przekłady fragmentów innych twórców antycznych, zamieszczone na łamach tego opracowania, są mojego autorstwa.

⁴⁵ Należy w tym miejscu odnotować, że łaciński wyraz *dies* ('dzień') pozostaje w etymologicznym związku z indoeuropejskim rdzeniem **deǵ-* kryjącym w sobie znaczenie 'świecić, jaśnieć, błyszczeć'. Zob. J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, t. 1, Bern – München 1959, s. 183-187; D. Wodtko – B. Irslinger – C. Schneider, *Nomina im indogermanischen Lexikon*, Heidelberg 2008, s. 69-81. Zgodnie z tradycyjną etymologią leksem łaciński *diēs* powstał ze znajdującego się na stopniu redukcji pierwiastka **di-* rozszerzonego sufiksem *-ēu-* i pierwotnie oznaczał 'jasne niebo', potem – 'boga jasnego nieba', wreszcie – 'czas, w którym niebo jest jasne, tj. dzień'. Forma mianownika powstała pod wpływem regularnego biernika liczby pojedynczej *diem* (< **diǵēm* < **diǵeum*). Por. (acc. sg.) gr. Ζῆν(α), skt. *dyām*. Zob. M. Weiss, *Outline of the Historical and Comparative Grammar of Latin*, New York 2009, s. 115, 253-254. Ten sam rdzeń leksykalny, choć na różnych stopniach, występuje w greckim teonimie Ζεύς (< ie. **dǵeus*) określającym boga jasnego, pogodnego nieba, oraz w łacińskim teonimie *Iūpiter*, późn. *Iūppiter* (< pit. **dǵou-pater* voc. sg. < ie. **dǵeu-ph2ter* '(o) ojciec nieba!').

⁴⁶ Por. Isid. *Etym.* III 5, 1: „*Sol oriens diem facit, occidens noctem inducit; nam dies est sol super terras, nox est sol sub terras*” ('Słońce, wschodząc, daje początek dniowi, zachodząc, inauguruje noc, albowiem za dnia słońce jest nad ziemią, nocą zaś – pod nią').

⁴⁷ Izydor z Sewilli mówi o dobie słonecznej, czyli o okresie pomiędzy dwoma kolejnymi górowaniami Słońca. Należy zaznaczyć, że w językach indoeuropejskich doba słoneczna była często określana za pomocą eliptycznego dualu. Por. wed. *áhanī* (n. du. 'dzień i noc, 24-godzinna doba'; dosłownie 'dwa dni'). Niedawno zasugerowano, że łaciński termin **diēs* był innowacją powstałą na skutek przekształcenia dawnej formy liczby podwójnej **diuī* (n. du. 'dzień i noc'; dosłownie 'dwa dni') urobionej od wyrazu podstawowego (ie.) **diuóm* (n. 'jasne niebo, dzień'), por. łac. *divum* (n. 'jasne niebo'), *biduum* (n. 'okres dwudniowy'), *triduum* (n. 'okres 3 dni'). Zanik dualu w łacinie i innych językach italskich

zatem należy uznać definicję, że jeden dzień to okres od wschodu do zachodu słońca⁴⁸.

2. Wyróżnia się dwie części dnia, dzienną (*interdianum* sc. *spatium*) i nocną (*nocturnum*). Dzień w każdym razie trwa dwadzieścia cztery godziny⁴⁹, jedna z dwu części dnia – dwanaście⁵⁰.

3. Dzień (*dies*) zawdzięcza swą nazwę jednej z dwu części dnia, mianowicie tej lepszej⁵¹. Stąd gdy podajemy liczbę dni, używamy określenia *dzień*, zupełnie pomijając porę nocną (*nox*), tak jak to zostało zapisa-

spowodował ostatecznie powstanie piątej deklinacji (z cechą *-ē* oddającą dawną końcówkę liczbę podwójnej **-eh₁-* formacji osobowo-żywothnych). Por. K.T. Witczak, *Konsekwencje zaniku liczby podwójnej w języku łacińskim. Głos w sprawie dualnej genezy piątej deklinacji łacińskiej*, RH 53/6 (2015) s. 115-116, przyp. 52; K.T. Witczak, *The Origin of the Latin Fifth Declension*, „Philologia Classica” 19/2 (2021) s. 272-273.

⁴⁸ Por. Hyg. *Astr.* IV 9. Tego rodzaju konstatacja stoi w sprzeczności z definicją podaną przez Izydora w zdaniu otwierającym rozdział *De diebus*. Ten dysonans pojęciowy polega na różnorodnym rozumieniu terminu „dzień” (z jednej strony jako okresu od wschodu do zachodu słońca, z drugiej zaś jako dnia kalendarzowego). Niewykluczone, że fragment ten jest wynikiem kompilacji różnych źródeł podających sprzeczne ze sobą definicje dnia.

⁴⁹ Podział doby na 24 godziny przypisuje się Egipcjanom. Zob. Waniakowa, *Nazwy dni tygodnia*, s. 12. Por. komentarz Maurusa Serwiusza do *Eneidy* Wergiliusza (*Comm. in Verg. Aen.* V 738): „Dies est plenus, qui habet horas viginti quattuor; nam et nox pars diei est” (‘pełny dzień to taki, który trwa 24 godziny, albowiem również noc jest częścią dnia’). Por. też: Ambrosius, *Hexaameron* I 10, 37, PL 14, 155: „Viginti quattuor horarum mensura unius diei tempus est” (‘dwadzieścia cztery godziny są miarą jednego dnia’). Zob. Św. Ambroży, *Hexaameron*, tł. W. Szoldrski, Warszawa 1969, s. 59.

⁵⁰ Rzymianie dzielili dzień i noc na 12 godzin po zastosowaniu zegarów słonecznych (od 293 roku przed Chrystusem) i wodnych (od 159 roku przed Chrystusem) przejętych od Greków. Trzeba jednak pamiętać, że rzymski typ rachuby, podobnie jak grecki, sprowadzał się *de facto* do podziału pory dziennej na 12 jednostek, których długość zmieniała się w zależności od pory roku. Świt wyznaczał zawsze pierwszą godzinę (*hora prima*), południe – szóstą (*hora sexta*), zachód zaś dwunastą (*hora duodecima*). Jednostki dzienne latem były dłuższe od naszych godzin (trwały ok. 75 min), zimą zaś – krótsze (ok. 45 min). Noc, liczoną od zachodu słońca do wschodu, dzielono na cztery trzygodzinne jednostki zwane wigiliami (*vigiliae*). Zob. L. Adkins – R.A. Adkins, *Handbook to Life in Ancient Rome*, New York 2014, s. 375-376.

⁵¹ Por. Ambrosius, *Hexaameron* I 10, 36, PL 14, 155: „Eo usque autem noctem diei Scriptura anteferre non potuit, ut et diei et noctis tempora, diei appellatione concluderit, tanquam principalis auctoritate nominis vindicaverit” (‘zresztą Pismo nie mogło jej [nocy] dać pierwszeństwa przed dniem, skoro określiło nazwą dnia czas tak dnia, jak i nocy, a przez to nadało tej nazwie jakby powagę pierwszeństwa’). Zob. Św. Ambroży, *Hexaameron*, tł. W. Szoldrski, s. 59.

ne w prawie boskim (*Gen. I 5*): „I tak upłynął wieczór i poranek – dzień pierwszy”⁵² (*Factum est vespere et mane dies unus*).

4. Według Egipcjan dzień zaczyna się o zachodzie słońca, według Persów – o wschodzie, według Ateńczyków – o szóstej rano, według zaś Rzymian – o północy⁵³. Stąd niekiedy początek dnia wyznacza świt (*gallincinium*), tj. śpiew kogutów, których pianie jest zapowiedzią nowego dnia⁵⁴, niekiedy wiatr wiejący o północy.

⁵² Tłumaczenie według piątego wydania Biblii Tysiąclecia.

⁵³ Informacje te czerpie Izydor z komentarza Maurusa Serwiusza do *Eneidy* Wergiliusza (*Comm. in Verg. Aen. V 738*). Cesarz rzymski Marek Aureliusz w liście do swego nauczyciela Frontona (*Front. Epist. II 6, 3*) datowanym na 143 rok po Chrystusie wymienił nazwy poszczególnych części 24-godzinnego dnia, poczynając od północy (*media nox*). Rzymski gramatyk Cenzorinus (III wiek po Chrystusie) we wspomnianym wyżej dziele pt. *Księga o dniu urodzin* (XXIII-XXIV) odróżnia dzień naturalny (rozumiany jako okres od wschodu do zachodu słońca) od dnia cywilnego (kalendarzowego) odmierzanego od północy do północy dnia następnego (odpowiednik naszej doby cywilnej). Passus poświęcony określeniom części dnia i nocy (*De die nat. XXIV 1*) Cenzorinus otwiera słowami: „Incipiam a nocte media, quod tempus principium et postremum est diei Romani” (‘rozpocznę od północy, która jest głównym i granicznym czasem rzymskiego dnia’). Zob. Censorynus, *Księga o dniu urodzin dla Kwintusa Caerelliusza*, tł. B.J. Kołoczek, Poznań 2014, s. 95. Nie ulega zresztą wątpliwości, że pojęcie dnia cywilnego, rozpoczynającego się w połowie nocy, znane było już Warronowi z Reate. Rzymski uczony – jak podaje Makrobiusz (*Sat. I 3, 6*) – w dziele *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* (‘starożytności ludzkie i boskie’) pisał, że „jest jasne, iż naród rzymski ma wiele powodów, by każdy dzień liczyć od północy do północy dnia następnego” („Populum autem Romanum [...] dies singulos annumerare a media nocte ad mediam proximam multis argumentis ostenditur”).

⁵⁴ Leksem *gallincinium* (n. ‘świt, wczesny ranek’) reprezentuje derywat urobiony za pomocą sufiksu *-ium* od formacji komponowanej złożonej z łac. ap. *gallus* (m. ‘kogut’) i rdzenia czasownikowego *cān-* (‘śpiewać’). Etymologię słowa podaje już Cenzorinus (*De die nat. XXIV 2*): „gallincinium, cum galli canere incipiunt” (*gallincinium* [w polskim przekładzie błędnie: *gallinacium*] – ‘kiedy zaczynają piąć koguty’). Zob. Censorynus, *Księga o dniu urodzin*, tł. Kołoczek, s. 95. Por. też głosę Luktacjusza Placidusa (70, 8 Deverling): „gallincinium dictum est propter gallos lucis praenuntios” (‘[pora nocy] *gallincinium* została nazwana od kogutów – zwiastunów światła dziennego’). Warto podkreślić, że apelatyw *gallus* pozostaje w związku genetycznym z polskim wyrazem *głos* (< ie. **galsos* – m. ‘wołanie, pienie’). Co ciekawe, również w języku polskim funkcjonowały w wiekach XVIII-XIX dwie nazwy poranka odwołujące się do odgłosów wydawanych przez koguta, zwanego dawniej kurem: *okurek* oraz *podkurek*. Zob. Z. Krótki, *Nazwy poranka w dawnej polszczyźnie*, „Białostockie Archiwum Językowe” 17 (2017) s. 116-117.

5. Dni (*dies*) zostały nazwane od bogów (*a diis*)⁵⁵, których imiona Rzymianie nadali określonym ciałom niebieskim. Pierwszy dzień otrzymał nazwę od Słońca⁵⁶, które jest najważniejszym obiektem astralnym. Z tego też powodu dzień ten stoi na czele pozostałych.

6. Drugi dzień nazwano od Księżycy⁵⁷, który dorównuje blaskiem i wielkością Słońcu, od którego zresztą Księżyc czerpie światło. Nazwa

⁵⁵ Wydaje się wielce prawdopodobne, że Sewilczyk wiąże etymologicznie wyraz *dies* z apelatywem *deus* ('bóg, bóstwo'). Nie można wykluczyć, że bezpośrednim źródłem Izydorowego objaśnienia było teologiczno-dydaktyczne pismo Kasjodora Senatora (V-VI wiek po Chrystusie) pt. *Expositio Psalmorum* (w dużej mierze oparte na *Enarrationes in Psalmos* św. Augustyna), gdzie w komentarzu do Ps 1 (I 2, PL 70, 30) czytamy: „Dies pagani dixerunt a numinibus suis, id est a diis, a quibus eos etiam nominasse noscuntur”. Z punktu widzenia nowożytnej etymologii późnoantyczne zestawienie łacińskich leksemów *deus* i *dies* jest poprawne. Apelatyw *deus*, podobnie jak *dies*, wywodzi się z tego samego pierwiastka *dej-*, tyle że rozszerzonego determinantem *-u-* (*deus* < **dēus* < protoit. **dēuos* < ie. **dej-u-o-s*). Zob. M. de Vaan, *Etymological Dictionary of Latin and Other Italic Languages*, Leiden – Boston 2008, s. 167-168. Ze względów etymologicznych do tego zestawienia możemy dodać proponowany już w I wieku przed Chrystusem wywód *dies* od imienia Jowisza (Varr. *Ling.* VI 4: „*ab hoc deo [ab Iove] dies appellatur*”). Por. także: Paul. *Fest.* 74; Macr. *Sat.* I 15, 15.

⁵⁶ Łacińska nazwa *dies Solis* stanowi kalkę translacyjną greckiego określenia ήμέρα Ἡλίου ('dzień Heliosa, tj. Słońca'). Co ciekawe, zwyczaj nazywania dni tygodnia od bóstw astralnych przejęty został od Greków przez mieszkańców dawnych Indii, zwłaszcza rejonów północno-zachodnich pozostających w czasach dynastii Gupta (IV-V wiek) pod silnym wpływem hellenistycznym. W języku sanskryckim pojawiło się kilka przekładów greckiej nazwy ήμέρα Ἡλίου, wszystkie w formie złożenia: skt. *Bhānudinam* ('dzień Słońca'; gdzie *bhānū-* – 'Słońce', pierw. 'światło, promień, zjawisko', *dīna-* – 'dzień'), skt. *Ravidinam* 'ts.' (gdzie *ravi-* – 'Słońce'), skt. *Ravivārah* 'ts.' (gdzie *vāra-* – 'dzień tygodnia'), skt. *Sūryavārah* 'ts.' (gdzie *Sūrya-* to wedyjski bóg słońca), skt. *Ādityavārah* 'ts.' (gdzie *Ādityā-* – 'epitet bóstwa słonecznego' < pierw. 'należący do nieskończoności'). Zob. Waniakowa, *Nazwy dni tygodnia*, s. 26, 29; Danka, *Wprowadzenie nazw dni tygodnia*, s. 110-111.

⁵⁷ Łac. *dies Lunae*, por. stgr. ήμέρα Σελήνης ('dzień Seleny, tj. Księżycy'), skt. *Sōmavārah* ('dzień Księżycy', gdzie *sōma-* – 'Księżyc'), skt. *Śiśirakiraṇavāsarah* 'ts.' (gdzie *śiśirakiraṇa-* – 'Księżyc', dosł. 'zimno świecący', *vāsara-* – 'dzień tygodnia'). Zob. Waniakowa, *Nazwy dni tygodnia*, s. 43, 49; Danka, *Wprowadzenie nazw dni tygodnia*, s. 110, 112. Z łac. lud. *Lunae dies* pozostają w związku romańskie określenia poniedziałku: wł. *lunedì*, hiszp. *lunes*, fr. *lundi*, rum. *luni*.

trzeciego dnia pochodzi od planety Marsa⁵⁸ zwanej *Vesper*⁵⁹. Czwarty z kolei otrzymał nazwę od planety Merkurego⁶⁰ określanej przez niektórych mianem jasnego kręgu (*candidus circulus*)⁶¹.

⁵⁸ Łac. *dies Martis*, por. stgr. ἡμέρα Ἄρεως ('dzień Aresa'), skt. *Maṅgalavārah* ('dzień Marsa', gdzie *maṅgala-* – 'planeta Mars', pierw. 'szczęście, błogość, dobry omen'), skt. *Bhaumavārah* (gdzie *bhauma-* – 'dotyczący Marsa'). Zob. Waniakowa, *Nazwy dni tygodnia*, s. 43, 49; Danka, *Wprowadzenie nazw dni tygodnia*, s. 110-112. Z łac. lud. *Martis dies* pozostają w związku romańskie określenia wtorku: wł. *martedì*, hiszp. *martes*, fr. *mardi*, rum. *marti*.

⁵⁹ Izydor w *Etymologiach* używa w odniesieniu do Marsa alternatywnej nazwy *Vesper* ('gwiazda wieczorna'), którą starożytni Rzymianie określali wyłącznie planetę Wenus (zob. przyp. 65). Por. też: Isid. *Etym.* III 66, 2: „Nam Luna totannis fertur explere circulum suum, Mercurius annis XX, Lucifer annis IX, Sol annis XIX, Vesper [annis] XV, Phaethon annis XII, Saturnus [annis] XXX” ('albowiem twierdzi się, że Księżyc zatacza pełny krąg w ciągu roku, Merkury – w ciągu 20 lat, Lucyfer [Wenus] – 9, Słońce – 19, Vesper [Mars] – 15, Faeton [Jowisz] – 12, Saturn – 30'). W innym dziele Sewilczyka zatytułowanym *De natura rerum* (XXIII 4) pojawia się podobna fraza, przy czym nazwie *Vesper* odpowiada termin pochodzenia greckiego *Pyrois* (= gr. Πυρόεις – 'ognista, płomienna, paląca', sc. [πλανήτης] ἀστήρ, tj. 'planeta Mars'). Zob. też: Isid. *Etym.* III 71, 20-21: *Pyrion* (= gr. Πυρίων, tj. Mars. Gwoli ścisłości należy odnotować, że w traktacie poświęconym historii naturalnej i kosmogonii Izydor wyjaśnia, że „dzień trzeci nosi nazwę od planety Marsa, która jest nazywana *Pyrois*” (*Nat.* III 2: „Tertium [diem] a stella Martis, qui Pyrois vocatur”). Ten fakt stawia pod znakiem zapytania poprawność lekcji przekazanej przez kodeksy Izydorowej encyklopedii.

⁶⁰ Łac. *dies Mercurii*, por. stgr. ἡμέρα Ἑρμοῦ ('dzień Hermesa'), skr. *Budhavārah* ('dzień Merkurego') (gdzie *budha-* – 'planeta Merkury'), *Budhadinam* 'ts.'. Zob. Waniakowa, *Nazwy dni tygodnia*, s. 73, 79; Danka, *Wprowadzenie nazw dni tygodnia*, s. 110-111. Z łac. lud. *Mercurii dies* pozostają w związku romańskie określenia środy: wł. *mercoledì*, hiszp. *miércoles*, fr. *mercredi*, rum. *miercuri*.

⁶¹ Równie niejasne stwierdzenie spotykamy w innym traktacie Izydora pt. *O naturze rzeczy* (III 3: „Quartum ab stella Mercurii, quam quidam candidum circulum dicunt”). Jak wiadomo, wyraz *circulus* w kontekście astronomicznym odnosi się do orbity jakiegoś ciała niebieskiego (np. planety, gwiazdy, komety) lub jego ruchu po orbicie. We wspomnianym wyżej dziele czytamy tylko, iż Merkury porusza się po drugim kręgu niebieskiego sklepienia, licząc od Ziemi (*Nat.* XXIII 1: „[...] secundo circulo Mercurii stella collocata [...]”). Niestety, brakuje w zachowanych świadectwach pisanych jakichkolwiek informacji na temat charakterystyki sferycznego toru planety Merkury. Taki opis znajdujemy na przykład w *Etymologiach* (III 46, 1) Izydora w odniesieniu do orbity Słońca, która określona została terminem *lacteus circulus* ('mleczny krąg'): „Lacteus circulus via est, quae in sphaera videtur, a candore dicta, quia est alba. Quam aliqui dicunt viam esse qua circuit sol, et ex splendoris ipsius transitu ita lucere” ('«mleczny krąg» [Droga Mleczna] to droga, którą można dostrzec w sferze niebieskiej, nazwana od jasności, ponieważ jest biała. Niektórzy [z kolei] uważają, że jest to droga, po której krąży Słońce i która po jego

7. Piąty dzień otrzymał miano od planety Jowisza⁶², którą nazywa się też Faetonem⁶³. Szósty zaś – od planety Wenus⁶⁴ noszącej nazwę *Lucifer* ('niosąca światło')⁶⁵, ponieważ ze wszystkich ciał niebieskich emituje

przejściu świeci słonecznym blaskiem'). Wydaje się wielce prawdopodobne, że pojęcie *lacteus circulus* w znaczeniu Drogi Mlecznej stanowi synonim *candidus circulus* ('błyszczący krąg'). Przekazy mitologiczne wiążą boga Merkurego, identyfikowanego z greckim Hermesem, z powstaniem Drogi Mlecznej. Hyginus (*Astr.* II 42-43), powołując się na Eratostenesa, przytacza mit opowiadający o tym, jak nieświadoma Junona nakarmiła pierśią niemowlęcego Merkurego, a dowiedziawszy się, że jest on synem Mai, odepchnęła go z odrazą. Mleko z jej piersi rozprysło się, tworząc konstelację Drogi Mlecznej.

⁶² Łac. *dies Iovis*, por. stgr. ἡμέρα Διός ('dzień Dzeusa'), skt. *Bṛhaspativārah* ('dzień planety Jowisz'). Zob. Waniakowa, *Nazwy dni tygodnia*, s. 91-92, 98; Danka, *Wprowadzenie nazw dni tygodnia*, s. 110-111. Z łac. lud. *Iovis dies* pozostają w związku romańskie określenia czwartku: wł. *giovedì*, hiszp. *jeuves*, fr. *jeudi*, rum. *joi*.

⁶³ Faeton (gr. Φαέθων < part. φαέθων – 'świecący, jaśniejący, błyszczący') jako alternatywna nazwa Jowisza pojawia się w źródłach pisanych od IV wieku. przed Chr. ystusem (*Arist. Mu.* 392a 24; Eudox. *Ars astr.* V 14 oraz Cic. *De nat. deor.* II 20, 52; Isid. *Etym.* III 66, 2; III 71, 20-21; Isid. *Nat.* III 3).

⁶⁴ Łac. *dies Veneris*, por. stgr. ἡμέρα Ἀφροδίτης ('dzień Afrodyty, tj. Wenery'), skt. Śukravārah ('dzień planety Wenery'). Zob. Waniakowa, *Nazwy dni tygodnia*, s. 107, 112-113; Danka, *Wprowadzenie nazw dni tygodnia*, s. 110-111. Z łac. lud. *Veneris dies* pozostają w związku romańskie określenia piątku: wł. *venerdì*, hiszp. *viernes*, fr. *vendredi*, rum. *vineri*.

⁶⁵ Planeta Wenus jest trzecim pod względem światłości ciałem niebieskim (po Słońcu i Księżycu) widocznym na niebie, stąd starożytni Rzymianie określali ją często przydomkiem *Lucifer* ('niosąca światło'). Por. Isid. *Etym.* III 71, 18: „Lucifer dictus eo quod inter omnia sidera plus lucem ferat” ('[planeta Wenus] została nazwana *Lucifer*, ponieważ w odróżnieniu od reszty planet niesie ze sobą większe światło (*lucem ferat*)'). Wenus widoczna jest na niebie przez około 3 godziny przed wschodem słońca lub przed jego zachodem, stąd starożytni (m.in. Egipcjanie i Grecy) początkowo traktowali planetę jako dwa odrębne byty, nazywając ją albo Gwiazdą Poranną (gr. Φωσφόρος – 'niosąca światło' lub Έωσφόρος – 'niosąca jutrzeńkę'), albo Gwiazdą Wieczorną (gr. Έσπερος [ἄστὴρ], łac. *Vesper* lub *Vesperus*). Cyceron w dziele *O naturze bogów* (*De nat. deor.* II 53) przedstawia naukowy pogląd, zgodnie z którym przywołane nazwy odnoszą się do jednego i tego samego obiektu: „Infima est quinque errantium terraeque proxima stella Veneris, quae Φωσφόρος Graece Lucifer Latine dicitur cum antegreditur solem, cum subsequitur autem Έσπερος ('najniższa z pięciu gwiazd błędnych i najbliższą ziemi jest Wenus, która, gdy biegnie przed słońcem, nazywa się po grecku Φωσφόρος, a po łacinie – *Lucifer*, to jest sprowadzająca światłość lub jutrzeńkę, gdy zaś posuwa się za słońcem – Έσπερος, czyli gwiazdą wieczorną'). Zob. Marcus Tullius Cicero, *O naturze bogów*, t. 1, tł. W. Kornatowski, Warszawa 1960, s. 105. Por. też: Isid. *Etym.* III 71, 19: „Fertur autem quod haec stella oriens luciferum, occidens vesperum facit” ('podaje się, że gwiazda ta wschodząc daje początek świtowi, zachodząc – wieczorowi').

najwięcej światła. Siódmy dzień nazwano od planety Saturna⁶⁶, która – jak się twierdzi – krążąc po szóstej orbicie, zatacza pełne koło w ciągu trzydziestu lat⁶⁷.

8. Tak więc poganie dniom nadali nazwy od tych siedmiu planet, ponieważ wierzyli, że zawdzięczają im życie i jestestwo. Twierdzili bowiem, że otrzymali duszę od Słońca, ciało – od Księżycy, rozum i język – od Merkurego, rozkosz – od Wenusy, krew – od Marsa, wstrzemięźliwość – od Jowisza, a od Saturna – wilgoć⁶⁸. Takie wierutne bzdury wymyślili głupi poganie.

9. U Hebrajczyków z kolei pierwszy dzień jest nazywany pierwszym dniem szabatu ([*dies*] *una sabbati*)⁶⁹. Ten u nas nosi nazwę dnia Pańskiego (*dies dominicus*), u pogan zaś został poświęcony Słońcu. *Secunda sabba-*

⁶⁶ Łac. *dies Saturni*, por. stgr. ἡμέρα Κρόνου ('dzień Kronosa, tj. Saturna'), skt. Śanivārah ('dzień Saturna'). Echa łacińskiej nazwy dnia rozbrzmiewają m.in. w językach celtyckich i zachodniogermańskich (np. irl. *Satharn* – 'sobota', ang. *Saturday* 'ts.'). Zob. Waniakowa, *Nazwy dni tygodnia*, s. 123-124, 128; Danka, *Wprowadzenie nazw dni tygodnia*, s. 110-111.

⁶⁷ Informacja ta stoi w sprzeczności z tym, co mówi Izydor w traktacie *O naturze rzeczy* (*Nat.* XXIII 2). Z podanych tam wiadomości wynika, że Saturn, jako najbardziej oddalona od Ziemi planeta, krąży po siódmej, a nie szóstej orbicie: „Sexto [circulo] Phaethontis stellam, quam Iovis appellat. Iam summo coelo, id est in mundi vertice, stella Saturni est posita [...]” ('[twierdzi się], że planeta Faetona, którą [również] nazywa się planetą Jowisza, leży na szóstym kręgu. W najwyższym zaś punkcie nieba, to jest na szczycie wszechświata, krąży planeta Saturna'). Por. Św. Izydor z Sewilli, *O naturze rzeczy* (*rozdz. IX-XXVIII*), tł. P. Skowroński, s. 852: „Na szóstym jest Faeton zwany też Jowiszem. W najwyższym niebie, to jest na samym szczycie wszechświata, umieszczona jest gwiazda Saturna”. O orbitach siedmiu planet rozprawia Pseudo-Arystoteles w traktacie pt. *O świecie* (*Mu.* 392a). Gwoli ścisłości należy dodać, iż informacja dotycząca czasu obiegu Saturna dookoła Ziemi pochodzi od greckiego astronoma Eudoksosa, twórcy teorii geocentrycznej przejętej przez Stagirytę.

⁶⁸ Passus ten stanowi parafrazę komentarza Maurusa Serwiusza do *Eneidy* Wergiliusza, w którym czytamy (*Comm. in Verg. Aen.* XI 51): „superis autem debemus omnia donec vivimus, ideo quia, ut dicunt physici, cum nasci coeperimus, sortimur a Sole spiritum, a Luna corpus, a Marte sanguinem, a Mercurio ingenium, a Iove honorum desiderium, a Venere cupiditates, a Saturno humorem”.

⁶⁹ Termin *sabbatum* użyty tu został w znaczeniu tygodnia, oczywiście siedmiodniowego. W języku łacińskim zapożyczenie hebrajskie *sabbatum* (lub *sabbata*, *-orum* n. pl., *sabbatus*, *-us* m., por. gr. σάββατον n.) funkcjonowało w znaczeniu 's(z)abat Żydów, dzień odpoczynku, siódmy dzień tygodnia obchodzony jako święto, tydzień'. Nazwa przez medium łacińskie zadomowiła się w słowiańskim nazewnictwie. Por. pol. *sobota*, cz. *sobota*, ros. *суббота*, buł. *събота*, serb. *субота*, mac. *сабота*.

ti to drugi dzień (*feria*)⁷⁰, który świeccy ludzie nazywają dniem Księżycy (*dies Lunae*). *Tertia sabbati* to trzeci dzień, który ci sami nazywają dniem Marsa (*dies Martis*). *Quarta sabbati* to czwarty dzień, który przez pogan określony został mianem dnia Merkurego (*dies Mercurii*).

10. *Quinta sabbati* jest dniem piątym, to znaczy piątym od dnia Pańskiego⁷¹, który u pogan nosi nazwę Jowisza (*dies Iovis*). Mianem *sexta sabbati* określa się szósty dzień, który przez tych samych pogan jest nazywany dniem Wenery (*dies Veneris*). Szabat to siódmy w kolejności dzień od dnia Pańskiego⁷², który poganie poświęcili Saturnowi, nazywając go dniem Saturna (*dies Saturni*). Hebrajski termin *szabat* tłumaczony jest na łacinę za pomocą wyrazu *requies* ('spokój, odpoczynek')⁷³, ponieważ Bóg w tym dniu odpoczywał po całym swoim trudzie.

11. Lepiej, żeby chrześcijanin w nazywaniu dni stosował terminologię kościelną⁷⁴. Jeśli jednak komuś przypadkiem, tak z przyzwyczajenia, wyrwie się z ust to, co gani w głębi serca, niech ma świadomość, że wszyscy ci, od których imion utworzono nazwy dni, byli niegdyś ludźmi. Z powodu jakiś dobrodziejstw, które wyświadczyli, będąc śmiertelnikami, i przez wzgląd na szacunek i prestiż, którymi cieszyli się na tym padole, zostali

⁷⁰ Warto odnotować, że w łacinie kościelnej na określenie dnia tygodnia używano zsyngularyzowanej formy *feria* (f. 'dzień (powszedni)'; por. łac. klas. *feriae* – f. pl. 'święto') użytej zapewne w opozycji do apelatywu *dies* stosowanego przez starożytnych Rzymian.

⁷¹ Dzień ten jest piąty w kolejności, licząc od szabat, a nie od dnia Pańskiego (łac. *dies dominicus*). Wydaje się, że Izydor lub źródło, z którego korzystał, używa chrześcijańskiej nomenklatury na określenie izraelskiego dnia upamiętniającego odpoczynek Boga po sześciu dniach tworzenia świata. Zauważmy, że w dziełku *O naturze rzeczy* (*Nat.* III 1) Sewilczyk liczy dni od szabat, który określa łacińskim mianem *feria*: „a feria, id est Sabbato”.

⁷² Od dnia Pańskiego dzień ten jest szósty, a nie siódmy. Zob. przyp. 71.

⁷³ Hebr. נָפַשׁ ('odpoczywać, ustać, obserwować', w sensie nominalnym ('odpoczynek; zaprzestanie pracy'). Por. Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XVIII 5, PL 42, 346: „sabbatum a requie nominatum est”.

⁷⁴ Fragment *Etym.* V 31, 11 wzorowany był na objaśnieniu Ps 93 autorstwa św. Augustyna. Por. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* XCIII 3, CCSL 39, 1303: „Melius ergo de ore christiano ritus loquendi ecclesiasticus procedit. Tamen si quem forte consuetudo traxerit, ut illud exeat ex ore quod improbat corde, intelligat illos omnes, de quorum nominibus appellata sunt sidera, homines fuisse, nec ex eo esse coepisse ista sidera in coelo, ex quo illi coeperunt: et ante ibi fuerunt; sed per beneficia quaedam mortalium mortalia, illi homines pro tempore suo, quia plurimum potuerunt et eminuerunt in hoc saeculo, cum chari essent hominibus, non propter vitam aeternam, sed propter commodum temporale, deferebantur eis divini honores”.

obdarzeni przez swoich zwolenników czią boską⁷⁵, która znalazła swój wyraz w nazwach dni i ciał niebieskich. Lecz [dla ścisłości trzeba dodać], że najpierw imionami ludzi nazwano planety, a dopiero później od planet utworzono nazwy dni [tygodnia].

12. Od czasownika *fari* ('mówić') wywodzi się wyraz *feriae*⁷⁶ oznaczający poszczególne dni [tygodnia]⁷⁷, podczas których mamy dogodną sposobność wypowiedzenia się, to jest mówienia w służbie Bogu i ludziom⁷⁸. Wśród nich można wyodrębnić dni świąteczne, zwane *dies festi*,

⁷⁵ Sewilczyk odwołuje się w tym miejscu do popularnej w starożytności doktryny euhemeryzmu, zgodnie z którą bogowie i herosi mieli być niegdyś władcami bądź wynalazcami deifikowanymi po śmierci za swoje zasługi dla ludzkości. Twórcą tego religijnego sceptycyzmu był Euhemer z Messeny (IV/III wiek), który w dziele pt. Święty napis (gr. Ἱερὰ ἀναγραφή) zawarł opowieść o idealnym państwie mieszczącym się na fikcyjnej wyspie Panchai. Utwór łączył w sobie elementy fikcji, politycznej utopii i teologii. Por. A. Świderkówna, *Bogowie zeszli z Olimpu. Bóstwo i mit w greckiej literaturze świata hellenistycznego*, Warszawa 1991, s. 115-126. Koncepcję euhemerystyczną wykorzystuje Izydor do prezentacji pogańskich bogów w innym miejscu swoich *Etymologii* (VIII 11). Euhemera uważano w starożytności za ateistę, dlatego też wczesnochrześcijańscy apologety chętnie wykorzystywali zasady euhemeryzmu do podkreślenia wyższości chrześcijańskiego Boga nad pogańskimi bóstwami pochodzącymi – zgodnie z tą teorią – od rodzaju ludzkiego. Zob. M. Winiarczyk, *The Sacred History of Euhemerus of Messene*, tł. W. Zbirohowski-Kościa, Berlin – Boston 2013, s. 148-154.

⁷⁶ Apelatyw *feriae* (< słac. *fēsiae*; f. pl. 'święto religijne, dzień świąteczny, dzień wolny od pracy, dzień odpoczynku, spoczynek, wolny czas') w rzeczywistości nie ma nic wspólnego z czasownikiem *for, fāri* ('mówić'; < ie. **b^heh₂-* 'ts.', por. łac. *fāma* f. – 'pogłoska', gr. dor. φῶμί, att. φημί – 'mówić', pol. *bajać, bajka*). Rzeczownik *feriae* został urobiony od praindoeuropejskiego rdzenia nominalnego **d^heh₁-s-* ('coś świętego') poświęconego m.in. w łac. *fēs-tus* ('święteczny, uroczysty'), *feriatus* ('świętujący, świąteczny'). Ze słabej postaci pierwiastka **d^hh₁-s-* wywodzą się takie derywaty, jak łac. *fānum* n. ('święte miejsce, miejsce poświęcone bogom, świątynia') (< **fas-no-m*, gr. θεός m. – 'bóg'). Warto w tym miejscu odnotować, że w łacinie kościelnej w powszechnym użyciu znajdowała się forma singularna *feria* f. ('dzień powszedni'). Por. *secunda feria* ('poniedziałek'), *tertia feria* ('wtorek') itd.

⁷⁷ Zob. Isid. *Nat.* III 1: „Hebdomada autem septem feriis constat” ('tydzień zaś składa się z siedmiu dni').

⁷⁸ Genezę słowa *feria* Izydor przedstawił już wcześniej w dziełku *O naturze rzeczy* (*Nat.* III 1: „feria autem a fando dicta quasi faria”), dołączając jednak do komentarza odmienne objaśnienie: „eo quod in creatione mundi per singulos dies dixit deus 'fiat', item quia dies sabbati ab initio feriatus habetur” ('ponieważ podczas tworzenia świata w każdym z tych dni Bóg mówił: „niech się stanie” albo ponieważ dzień szabatu od samego początku uważano za świąteczny [wolny od pracy]'). Co ciekawe, Sewilczyk nawiązuje

ustanowione z myślą o ludziach, oraz dni świąteczne, zwane *dies feriat*, przeznaczone na czynności religijne⁷⁹.

13. Wyróżnia się trzy części dnia⁸⁰: poranek (*mane*), południe (*meridies*) i zmierzch (*suprema*).

14. Poranek (*mane*) oznacza dojrzałe i pełne światło, czyli określa porę następującą po świcie (*crepusculum*)⁸¹. Wyraz *mane* pochodzi od przymiotnika *manus*, albowiem starożytni na dobro mówili *manum*⁸². Cóż bowiem lepszego od światłości? Inni utrzymują, że poranek (*mane*) zawdzięcza nazwę Manom, które krążą gdzieś pomiędzy księżycem a ziemią⁸³. Jeszcze

w swej eksplikacji do przedchrześcijańskiej semantyki terminu *feriae* f. pl. ('dni wypoczynku, dni świąteczne').

⁷⁹ Izydor w traktacie *O naturze rzeczy* (*Nat.* I 4) nieco rozszerza definicje obu terminów: „Feriati dies, in quibus res divina fit et abstinere homines a litibus oportet. Profesti dies festis contrarii, id est sine religione; festi tandundem otii et religionis sunt” ('dni świąteczne (*dies feriat*) [to takie dni], w których sprawuje się obrzędy religijne i w których ludzie powinni powstrzymać się od procesów sądowych. Dni nieświęteczne (*profesti dies*), w przeciwieństwie do dni zwanych *festi*, są wolne od religii. Dni noszące nazwę *festi* są dniami zarówno odpoczynku, jak i obrzędów religijnych').

⁸⁰ Chodzi o dzień rozumiany jako okres od wschodu do zachodu słońca.

⁸¹ Nie ulega wątpliwości, że termin *crepusculum* w tym miejscu odnosi się do świtu, a nie do zmierzchu. Por. Isid. *Etym.* V 31, 7.

⁸² Wywód wyrazu *māne* (arch. *mānī*; 'dobry czas, dobra pora' → 'rano, rankiem; (po)ranek, świt') od nieużywanego w łacinie klasycznej przymiotnika *mānus* ('dobry') potwierdzają współcześni etymolodzy. Zob. de Vaan, *Etymological Dictionary of Latin*, s. 364. Antyczną definicję słowa *mānus* zawdzięczamy Warronowi (*Ling.* VI 4): „bonum antiqui dicebant manum”. Uważa się, że słowo *mānus* widnieje też na inskrypcji zw. *Duenos*, datowanej na pierwszą połowę VI wieku przed Chrystusem: „duenos med feced en manom einom duenoi ne med malo(s) statod” = klas. łac. „bonus me fecit in /MANOM (M)EINOM/ bono, ne me malus tollito” ('dobry [człowiek] mnie wykonał jako [dobry podarunek?] dla dobrego człowieka, niech zły mnie nie ukradnie'). Zob. D. Urbanová – V. Blažek, *Národy starověké Itálie, jejich jazyky a písmo*, Brno 2008, s. 91-93. W łacinie archaicznej funkcjonowała też alternatywna forma *manuos* udokumentowana w starołacińskich pieśniach obrzędowych *Carmina Saliaria*, o czym informuje rzymski gramatyk Eliusz Stylon (II/I wiek) cytowany przez Pompejusza Festusa (p. 132 Lindsay = p. 146 Müller): „Manuos in carminibus Saliaribus Aelius Stilo significare ait bonos” ('Eliusz Stylon twierdzi, że wyraz *manui* [m. pl.] w pieśniach Saliów oznaczał «dobrzy»'). Wyraz *mānus* jest wyprowadzany z ie. **meh₂-no-s*. Por. pokrewne apelatwy celtyckie: stirl. *Maith* ('dobry'), wal. *mad* 'ts.', bret. *mat* 'ts.' (< ie. **mh₂-ti-s*). Zob. de Vaan, *Etymological Dictionary of Latin*, s. 364.

⁸³ Taką etymologię podaje też Pompejusz Festus w leksykonie pt. *De verborum significatu* (p. 112 Lindsay = p. 125 Müller): „Mane a dis manibus dixerunt. Nam mana bona dicitur [...]” ('poranek (*mane*) nazwano od bóstw Manów, albowiem mówi się, że

inni twierdzą, że wyraz wywodzi się od powietrza (*ab aere*), ponieważ *manus* znaczy ‘rozrzedzony’ (*rarus*), to jest ‘przejrzysty’⁸⁴.

15. Południe (*meridies*) zostało tak nazwane, jak gdyby [słowo to] brzmiało [pierwotnie] *medidies*, to znaczy *medius dies* (‘środek dnia’)⁸⁵, albo dlatego, że o tej porze dzień jest czystszy (*purior*), jako że wyraz *merum* znaczy to samo co *purum*⁸⁶. W ciągu całego dnia bowiem nie ma

[przymiotnik] *mana* oznaczał «dobra»”). Zob. też: Fest. p. 109, Lindsay (= p. 122 Müller): „[...] antiqui ob. bonitatem appellabant [...] mane principium diei” (‘starożytni od dobra nazywali poranek (*mane*), [tj.] początek dnia’). Należy w tym miejscu odnotować, że nazwa Manów (łac. *Mānes*, -ium m. pl.), czyli rzymskich bóstw chthonicznych, najpewniej pozostawała w związku etymologicznym z przymiotnikiem *mānus* (‘dobry’). Zob. Fest. p. 132, Lindsay (= p. 146 Müller): „[...] Inferi di Manes pro boni dicuntur [...]” (‘podziemne bóstwa zostały nazwane Manami zamiast dobrymi’). Starożytni Rzymianie wierzyli, że Many były personifikacjami dusz zmarłych przodków. Aby pozyskać sobie ich przychyłność i łaskawość, przez antyfrazę nazywali je dobrymi. Zob. Isid. *Etym.* I 37, 24: „Antiphrasis est sermo e contrario intellegendus, ut [...] ‘manes’, id est mites (quum sint inmites) et modesti, cum sint terribiles et immanes” (‘antyfraza jest wyrażeniem, które powinno się rozumieć w sensie przeciwnym, jak [...] *manes* oznaczające [bóstwa] łaskawe (choć [w rzeczywistości] są one niełaskawe) i spokojne, mimo że [naprawdę] są przerażające i okrutne’). Por. też: Fest. p. 109, Lindsay (= p. 122 Müller): „[...] inferi di Manes, ut subpliciter appellati bono essent” (‘duchy zmarłych, aby były łaskawe, zostały nazwane Manami’).

⁸⁴ Sewilczyk bez wątpienia łączy starołaciński wyraz *mānus* z niespokrewnionym z nim greckim przymiotnikiem *μανός* (‘łuzny, mało zwarty, rzadki’).

⁸⁵ Izidor przywołuje objaśnienie podane po raz pierwszy przez Warrona (*Ling.* VI 4): „*meridies* ab eo quod *medius dies*. ‘d’ antiqui, non ‘r’ in hoc dicebant, ut Praeneste incisum in solario vidi” (‘południe (*meridies*) [wzięło swą nazwę] od tego, iż jest to środek dnia (*medius dies*). Starożytni wymawiali to słowo z «d» zamiast «r», jak zauważyłem w inskrypcji na zegarze słonecznym w Praeneste’). Zob. Marek Terencjusz Warron, *O języku łacińskim*, t. 1, ks. V-VII, tł. B.J. Kołoczek, Kraków 2019, s. 86. Por. też: Isid. *Etym.* XVII 7, 2: „*medidies*, quae nunc *meridies* dicitur”. Należy odnotować, że antyczna etymologia traktująca leksem *merīdiēs* m./f. jako złożenie z przymiotnika *medius* (‘środkowy’) i apelatywu *dies* (‘dzień’) jest poprawna. Jednostka leksykalna *meridies* powstała z uprzedniej postaci *medīdiēs* na drodze dysymilacji **d ... d > r ... d* eliminującej niemilą dla ucha kakofonię. Na brzmieniowy aspekt łacińskiej nazwy *meridies* (‘południe’) zwrócił uwagę także Ciceron (*Orat.* 157-158): „*ipsum meridiem*, cur non *medidiem*? credo quod erat *insuavius*” (‘jeśli chodzi o *meridiem*, to dlaczego nie [mówimy] *medidiem*? Przypuszczam, że dlatego, iż [*medidiem*] brzmiało mniej przyjemnie’).

⁸⁶ Pomysł połączenia pierwszego komponentu wyrazu *meridies* z przymiotnikiem *merus* (‘czysty’) wydaje się inwencją twórczą Orygenesusa. Zob. fragment homilii Orygenesusa w tłumaczeniu Rufina z Akwilei (*In cant.* II, p. 137, 17-19): „*tempus* [...] quo *merus* est *dies* et *purior* ac *florulentior lux*” (‘czas, [...] w którym dzień jest czysty, a światło jaśniejsze i świeższe’).

niczego jaśniejszego od południa, kiedy słońce świeci pośrodku nieba żłoczerwoną barwą i cały świat oblewa jednakowym blaskiem⁸⁷.

16. Zmierzch (*suprema*) oznacza ostatnią część dnia⁸⁸, kiedy słońce chyli się ku zachodowi. Nazwę zawdzięcza temu, że jeszcze istnieje (*superest*) mimo schyłku dnia⁸⁹.

17. Wieczór (*serum*) został tak nazwany, ponieważ tuż przed nadejściem nocy drzwi dla bezpieczeństwa [mieszkańców] zamykane są na zasuwę (*serae*)⁹⁰.

⁸⁷ Obie etymologie podaje Izydor w innych miejscach swojego dzieła. Zob. *Etym.* III 42, 3: „Meridies autem vocata, vel quia ibi sol facit medium diem quasi medidies, vel quia tunc purius micat aether. Merum enim purum dicitur”; *Etym.* XIII 1, 6: „Meridies, vel quia ibi sol faciat medium diem, quasi medidies, vel quia tunc purius micat aether. Merum enim purum dicitur”; *Etym.* XX 3, 3: „[...] credimus etiam illud tempus, quod post medium diem est, meridiem appellari, quod purum sit”.

⁸⁸ „Suprema est postrema pars diei”. Por. Varro, *De lingua Latina* VI 5: „[...] suprema summum diei, id ab superrimo” (*suprema* [oznacza] ostatnią część dnia, pochodzi od [przymiotnika] „najwyższy” (*ab superrimo*)). Zob. Marek Terencjusz Warron, *O języku łacińskim*, tł. Kołoczek, s. 86. Rzymski uczonec dodaje, że pora ta w *Ustawie XII Tablic* nazwana została „zachodem słońca” (*Ling.* VI 5: „Hoc tempus XII Tabulae dicunt occasum esse solis”). Por. *Lex XII Tab.* I 9: „Si ambo praesentes, solis occasus suprema tempestas esto” (‘jeśli obydwaj [są] obecni, zachód słońca niech będzie ostatecznym terminem [rozstrzygnięcia sprawy]’). Zob. *Ustawa XII Tablic. Tekst – tłumaczenie – objaśnienie*, tł. M. i J. Zabłoccy, Warszawa 2000, s. 18-19.

⁸⁹ Izydor już w pierwszej części swojego wywodu podaje poprawną etymologię słowa *suprēma* (f. ‘koniec dnia, zmierzch’), które stanowi urzeczownikowioną formę przymiotnika *suprēmus* (‘położony najwyżej, najwyższy, tworzący punkt najdalszy, ostatni, końcowy’; < **supresmo-* < **superisomo-* < **super-is̄mmo-*), gramatycznie konotowaną eliptycznym apelatywem *tempestas* (f. ‘odcinek czasu, pora’). Dodatkowe objaśnienie Sewilczyka, wiążące wyraz *suprema* (‘koniec dnia’) z czasownikiem *superest* (‘jest wyżej, jest na górze, pozostaje’), polega na niebanalnej grze słów.

⁹⁰ Autor *Etymologii* na określenie wieczoru użył urzeczownikowionej formy przymiotnika *sērus* (‘późny’; < ie. **seh₁-ro-* – ‘długotrwały, późny’), która pierwotnie oznaczała ‘późną porę’. Przywołany przez Izydora późnołaciński termin *sērum* stanowił synonim nieklasycznego leksemu *sēra* (f. ‘wieczór’, skąd wł. *sera* f. ‘ts.’, retorom. *saira*, rum. *seara*), równobrzmiącego z przywołanym w passusie apelatywem *sēra* (f. ‘zasuwa, rygiel u drzwi’; < ie. **ser-* – ‘wiązać razem’, por. łac. czas. *sero, serēre* – ‘łączyć, spajać’). Zasugerowany zatem przez Sewilczyka związek etymologiczny obu wyrazów bazuje wyłącznie na homonimii. Por. Cassiodorus, *Expositio Psalmorum* 147, 2, PL 70, 1039: „[...] sera a sero dicta est, quo tempore in ostium mittitur, ut intrandi licentia denegetur” (‘zasuwa (*sera*) została nazwana [tak] od późnej pory (*serum*), kiedy to rygluje się nią drzwi dla uniemożliwienia wejścia’).

18. Termin *hodie* ('dzisiaj') oznacza niemal to samo co wyrażenie *hoc die* ('w tym dniu')⁹¹, z kolei określenie *quotidie* ('codziennie'), błędnie zapisywane jako *cotidie*, jest prawie tożsamy z frazą *quot diebus* ('każdego dnia')⁹².

19. Jutro (*cras*) oznacza dzień, który następuje potem (*postea*) [tj. po dzisiaj]⁹³.

20. Wczoraj (*hesternum*)⁹⁴ oznacza z kolei dzień poprzedni (*pridie*). Dzień wczorajszy został tak nazwany, ponieważ już nas nie dotyczy i przez to, że minął, nie ma z nami nic wspólnego.

21. Określenie *pridie* ('przeddzień') oznacza niemal to samo co *priori die* ('w dniu poprzednim')⁹⁵.

22. Termin *perendie* ('przedwczoraj') wywodzi się od sformułowania *per ante diem* ('w czasie przed dniem [poprzednim]')⁹⁶ albo od wyrażenia *in antecessum* ('zawczasu'), to oznacza 'wcześniej' (*prius*).

⁹¹ Nie ulega wątpliwości, że łaciński leksem *hodie* ('dziś'; = fal. *foied* 'ts.') wywodzi się z archetypu **hōd diēd* (= klas. łac. *hoc diē*), gdzie forma abl. sg. **hōd* (bez partykuły deiktycznej *-ce*) odpowiada łac. *hōc* (< **hōd-ce*). Por. Varro, *Fragmenta* 11 Kent: „[...] cum 'hodie' dicimus, nihil aliud quam 'hoc die' intellegitur”. Zob. też: Char., *Ars gramm.* 141, 8-10, Barwick.

⁹² Przysłówek *quotidie* ('codziennie, co dzień'), przeobrażony w formę ludową (zakwestionowaną przez Izydora) *cottīdiē*, wtórnie *cōtīdiē*, w wyniku dysymilacji polegającej na zaniku elementu labialnego spółgłoski *qu-* w pozycji przed samogłoską tylną, powstał z uprzedniej postaci syntaktycznej **quotitei diē(d)* ('każdego dnia'). Por. Quint. *Inst.* I 7, 6.

⁹³ Izydor, co rzadko się zdarza, nie podaje etymologii dyskutowanego terminu.

⁹⁴ Wyraz *hesternum* (n. 'dzień wczorajszy'; < *hesternus* adi. 'wczorajszy') stanowi pierwotny derywat przymiotnikowy urobiony sufiksem złożonym **-terno-* (< **-ter-ino-*) od przysłówka *heri* ('wczoraj'; < pit. **hesi* < **gh̥ies-i* loc. sg. < ie. **dhgh̥ies* < pie. **gh-djes*), por. Priscianus, *Institutiones grammaticae* II p. 81, 3: „'heri' alternitatis causa 'hesternus'” ('[od przysłówka temporalnego] „wczoraj” [powstał] w wyniku alternacji [przymiotnik] „hesternus’’).

⁹⁵ Przysłówek *pridiē* ('dnia poprzedniego, wczoraj') wywodzi się ze złożenia **praidiēd* ('w dniu poprzedzającym'). Por. Fest. p. 252 Lindsay (= p. 226 Müller): „Pri enim antiqui pro prae dixerunt” ('starożytni bowiem mówili *pri* zamiast *prae*'). Od tego samego przedrostka pochodzi wyraz *prior* < **pri-īōs*. Por. późnołacińskie *priori die* (Isid. *Etym.* V 30, 21) vs. klas. łac. *priore* [...] *die* (Vell. II 12, 4).

⁹⁶ Z podanej przez Izydora definicji wynika, że rzadki wyraz *perendiē*, który w czasach Plauta (*Mer.* 375; *St.* 516) oznaczał 'pojutrze', został w analizowanym passusie użyty na określenie dnia poprzedzającego dzień wczorajszy (*hesternum*). Leksem *perendie* wywodzi się z praformy **perno-diē(d)*. Por. pit. **perno-* ('przedni').

O nocy (Etym. V 31: De nocte)

1. Noc (*nox*) została nazwana od uszkodzenia (*a nocendo*), ponieważ wyrządza krzywdę oczom⁹⁷. Jest rozświetlona blaskiem księżyca i gwiazd, by nie wydawała się mroczna i niosła otuchę wszystkim, którzy pracują w ciągu nocy, i by organizmom żywym, które nie tolerują promieni słonecznych, dostarczała odpowiedniej dawki światła.

2. Naprzemienność nocy i dnia została stworzona [w tym celu], by po czuwaniu przyszła kolej na sen, a spokój nocy dał wytchnienie od trudów całodziennych pracy⁹⁸.

3. Twierdzi się, że noc zapada albo dlatego że słońce zmęczone długą wędrówką, gdy już dotrze na kraniec nieboskłonu, słabnie i z wycieńczenia wyczerpuje swe ognie, albo dlatego, że jest zepchnięte pod ziemię przez tę samą siłę, dzięki której nad ziemią rozsiewa promienie światła⁹⁹. W taki to właśnie sposób ciemność ziemi daje początek nocy. W związku z tym Wergiliusz [mówi]¹⁰⁰: „Noc z morza zapadła, ziemię, niebo [...] gęstym

⁹⁷ Por. Serv. *Comm. in Verg. Aen.* I 89: „nox dicta, quod oculis noceat”. Zob. też: Isid. *Nat.* II 1: „Nox a nocendo dicta, quod oculis noceat”. Zestawienie łacińskiego wyrazu *nox* z czasownikiem *nocere* znajdujemy już w traktacie gramatycznym Warrona (*Ling.* VI 6): „Nox, quod, ut Pacuvius ait [...] quod nocet, nox, nisi quod Graece νόξ nox” (‘noc (*nox*) [bierze swą nazwę] od tego, że wyrządza szkody (*nocet*), jak powiada Pakuwiusz [...], lub dlatego, że noc po grecku to *nyx* (νόξ)’). Zob. Marek Terencjusz Warron, *O języku łacińskim*, tł. Kołoczek, s. 87. Przywołane przez starożytnych słowa *nox* i *nocere* nie są ze sobą genetycznie powiązane. Określenie nocy jest wyrazem odziedziczonym z epoki wspólnoty praindoeuropejskiej: **nog^u-t-s* (f. ‘noc’), skąd łac. *nox* f., gr. νόξ f. (< **vukt-ς* < **nok^(w)-t-s*), skt. *nák*, scs. *noš^ʔ*, pol. *noc*, lit. *naktis*. Zob. J.P. Mallory – D.Q. Adams, *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and The Proto-Indo-European World*, Oxford 2006, s. 301-302.

⁹⁸ Ambrosius, *Hexaameron* I 10, 38, PL 14, 156: „Noctem enim ad quietem corporis datam esse cognoscimus, non ad muneris alicuius vel operis functionem, quae somno et oblivione transcurritur” (‘wiemy, że noc jest nam dana dla odpoczynku ciała, a nie dla załatwienia jakichś obowiązków lub czynności. Należy ją obrócić na sen i zapomnienie’). Zob. Św. Ambroży, *Hexaameron*, tł. W. Szoldrski, s. 60.

⁹⁹ Izidor parafrazuje w tym miejscu słowa Lukrecjusza (*Nat.* V 650-655): „At nox obruit ingenti caligine terras, / aut ubi de longo cursu sol ultima caeli / impulit atque suos efflavit languidus ignis / concussos itere et labefactos aëre multo, / aut quia sub terras cursum convertere cogit / vis eadem, supra terras pertulit orbem” (‘Noc noc zaś nakrywa nieprzejrzany mrokiem całą ziemię, kiedy po długim biegu słońce przybije do niebieskich krańców i wyczerpane wytchnie swoje ognie, które roztrzęsła droga i osłabiły przestworza powietrza, albo też dlatego, że pod ziemię zniewala bieg zwracać ta sama siła, co ponad ziemię jego krąg przeniosła’). Zob. Tytus Lukrecjusz Karus, *O rzeczywistości ksiąg sześć*, tł. A. Krokiewicz, Wrocław 1958, s. 109.

¹⁰⁰ Por. Vergilius, *Aeneis* II 250-251.

mrokiem spowijając” (*ruit Oceano nox, / involvens umbra magna terramque polumque*)¹⁰¹.

4. Wydziela się siedem części nocy: *vesper* (‘wieczór’), *crepusculum* (‘zmięzch’), *conticinium* (‘cisza nocna’), *intempestum* (‘głęboka noc’), *gallicinium* (‘czas, kiedy kogut pieje’), *matutinum* (‘brzask’), *diluculum* (‘świt’).

5. Wieczór (*vesperum*) otrzymał nazwę od gwiazdy zachodniej, która ukazuje się po zachodzie słońca i poprzedza nastanie ciemności¹⁰². O niej mówi Wergiliusz¹⁰³: „Wprzód wieczór w niebie zgasi dnia uśmiech wesół” (*Ante diem clauso componit¹⁰⁴ vesper Olympo*)¹⁰⁵.

6. Ciemność (*tenebrae*)¹⁰⁶ została tak nazwana, ponieważ „zawiera cienie” (*teneant umbras*)¹⁰⁷.

¹⁰¹ Zob. Publiusz Wergiliusz Maro, *Eneida*, tł. T. Karyłowski, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1980, s. 48.

¹⁰² Biskup Sewilli używa na określenie wieczoru dwóch form: *vesper*, *-eri* m. i *vesperum* n. (> łac. kośc. *vespera*, *-orum* n. pl. – ‘nieszpory’). W łacinie klasycznej funkcjonowała też forma rodzaju żeńskiego *vespera*. Łaciński leksem *vesper* posiada liczne odpowiedniki w językach indoeuropejskich. Por. gr. (hom.) ἔσπερος (m. ‘gwiazda wieczorna, wieczór’; także ἑσπέρα f. – ‘wieczór’), lit. *vākaras*, scs. *večerŭ*, pol. *wieczór*, stir. *fescor* m., wal. *ucher* m. (‘wieczór’; < ie. **ue-k^hsp-ero-s*). Wyraz ten jest motywowany rzeczownikiem ie. **k^hsep-s*, zachowanym w wed. *kṣāp-* f., aw. *xšapan-* (‘noc’), het. *išpant-* c. (‘noc’). W tradycji antycznej nazwa wieczoru (*vesper*) pozostawała w związku z nazwą Gwiazdy Wieczornej. Por. Serv. *Comm. in Verg. Aen.* I 374: „Vesper proprie stella est”; Isid. *Etym.* III 71, 19: „Vesperus stella [est] occidentalis [...]”. Gwiazda Wieczorna stanowiła alternatywną nazwę planety Wenus, widocznej nad horyzontem po zachodzie słońca. Starożytni Grecy oddawali cześć boską Hesperosowi, męskiej personifikacji ciała niebieskiego, którego uważali za syna lub brata Atlasa. W religii rzymskiej odpowiednikiem greckiego bóstwa był Vesper.

¹⁰³ Por. Vergiliusz, *Aeneis* I 374.

¹⁰⁴ Kodeksy zawierające tekst *Eneidy* Wergiliusza zgodnie przekazują lekcję *componet*.

¹⁰⁵ Por. Publiusz Wergiliusz Maro, *Eneida*, tł. T. Karyłowski, s. 23. Przekład dosłowny brzmi: „Wcześniej Gwiazda Wieczorna, zamknąwszy Olimp [bramy Olimpu], zakończy dzień”.

¹⁰⁶ Sewilczyk nie wymienia tego terminu wśród siedmiu części nocy (por. *Etym.* V 31, 4).

¹⁰⁷ Przytoczona przez Izydora etymologia jest znakomitym przykładem tzw. etymologii ludowej. W rzeczywistości łaciński termin nie ma nic wspólnego z czas. *tenebre* (‘trzymać’). Spółgłoska nosowa *-n-* w wyrazie *tenebrae* f. pl. ma charakter wtórny, powstała bowiem w wyniku dysymilacji na odległość dwu spółgłosek przedniojęzykowych **m ... b > n ... b*: łac. *tenebrae* < **temebrai* < pit. **temasrā-* (< ie. **tem_h₂s-reh₂*, por. skt. *tāmīsrā-* f. – ‘ciemna noc’). Warto odnotować, że leksem *tenebrae*, stanowiący pierwotnie formację

7. [Wyraz] *crepusculum* ('zierzch') oznacza „wątpliwe światło” (*dubia lux*), albowiem słowem *creper* określamy coś wątpliwego (*dubium*)¹⁰⁸, a tym jest ta pora pomiędzy światłem i ciemnością¹⁰⁹.

8. *Conticinium* ('czas milczenia, cisza nocna') odnosi się do pory, kiedy wszyscy milczą, albowiem czasownik *conticescere* znaczy 'zamilknąć'¹¹⁰.

przymiotnikową (na *-ro-*), stoi w związku genetycznym z przysłówkiem *temere* ('na ślepo, lekkomyślnie, nierozważnie'). Sewilczyk w innym miejscu swego dzieła, a konkretnie w passusie poświęconym tęczy i innym zjawiskom atmosferycznym (*Etym.* XIII 10, 12), dodaje, że ciemność jest niczym innym jak tylko brakiem światła (*absentia lucis*).

¹⁰⁸ Szersze objaśnienie zaprezentowanego przez Izydora wywodu znajdujemy w dziele Warrona (*Ling.* VI 5): „[...] dicitur crepusculum [a crepero]. Id vocabulum sumpserunt a Sabinis [...]. Crepusculum significat 'dubium'. Ab eo res dictae dubiae creperae, quod crepusculum dies etiam nunc sit an iam nox multis dubium” ('[...] zierzch (*crepusculum*) bierze swą nazwę od zmroku (*a crepero*). Słowo to przejęto od Sabinów [...]. Zierzch oznacza niepewność (*dubium*). Stąd sprawy niepewne nazywa się [inaczej] niejasnymi (*dubiae creperae*), jako że zierzch rodzi u wielu wątpliwości, czy jest to jeszcze dzień czy już noc'). Zob. Marek Terencjusz Warron, *O języku łacińskim*, tł. Kołoczek, s. 86. Por. też: Serv. *Comm. in Verg. Aen.* II 268: „de crepusculo, quod est dubia lux: nam 'creperum' dubium significat”.

¹⁰⁹ Leksem *crepusculum* (n. 'zierzch, półmrok, zmrok'; < pit. **krepos* n. 'ts.') jest rzeczywiście powiązany etymologicznie z przymiotnikiem *creper* ('ciemny, wątpliwy, niepewny'). Zob. de Vaan, *Etymological Dictionary of Latin*, s. 143.

¹¹⁰ Izydor akceptuje objaśnienie wyrazu *conticinium* przedstawione przez Warrona (*Ling.* VII 79): „[...] putem a conticiscendo conticinium, sive Opillus scribit, ab eo cum conticuerunt” ('skłonny jestem sądzić, że [określenie] «głusza» [pochodzi] od milczenia (*a conticiscendo*), czy też, jak pisze Opillus, od pory, w której ludzie zamilkli (*conticuerunt*')). Zob. Marek Terencjusz Warron, *O języku łacińskim*, tł. Kołoczek, s. 164-165. O tym, że wyraz *conticinium* oznaczał 'ciszę nocną' i był synonimem wyrażenia *silentium noctis*, informuje Warron w innym miejscu swego dzieła, powołując się na autorytet Plauta (*Ling.* VI 7: „ab eo quod sileretur silentium noctis, quod idem Plautus (*Asin.* 685) tempus conticin[n]ium. Scribit enim: Videbimus. Factum volo; [ad] redito conticin[n]io”). Por. też: Varr. *Ling.* VII 79. Przedstawiona przez starożytnych pisarzy geneza wyrazu *conticinium* ('pora milczenia, cisza nocna') jest poprawna, choć warto zasygnalizować, że czasownik *conticēre* ('milczeć') stoi bliżej etymologicznie niż przywołana przez Warrona i Izydora forma inchoatywna *conticescere* (a. *conticiscere*) – 'zamilknąć, cichnąć, uciszać się'. Termin *conticinium* stanowi zatem derywat urobiony za pomocą mało produktywnego formantu słowotwórczego *-inium* od rdzenia *tāc-* ('milczeć'; < ie. **tāk-*), rozszerzonego intensyfikującym prefiksem *con-*. Gwoli ścisłości należy dodać, że leksykograf Nonius Marcellus (*De comp. doctr.* 87) odnosi pojęcie *conticinium* do pory nocnej tuż po zapadnięciu ciemności, z kolei gramatyk Cenzorinus (*De die nat.* XXIV 2) – do wczesnego poranka. Zob. Varro, *De lingua Latina*, t. 2: *Commentary*, tł. W.D.C. de Melo, Oxford 2019, s. 993. Co więcej, leksem *conticinium* (wzgl. *conticinnum*, *conticuum*), rozumiany jako pora pomiędzy *gallicinium* ('pianie koguta') a *mane* ('poranek'), definiowany był

9. Wyraz *intempestum* (*tempus*), ‘głęboka [noc]’¹¹¹, oznacza środek nocy cechujący się beczynnością, kiedy to jakakolwiek działalność jest niemożliwa, ponieważ wszystko pogrążone jest we śnie. Trudno mówić o czasie, jeśli się go rozpatruje w oderwaniu od ludzkiej aktywności.

10. W środku nocy nie obserwuje się żadnej działalności. Tak więc noc zwana *intempesta* jest porą beczynną, jak gdyby „bez czasu” (*sine tempore*), to znaczy bez aktywności, przez pryzmat której czas jest postrzegany. Stąd mówi się „przyszedeś nie w porę” (*intempeste venisti*). A zatem [noc określona epitetem] *intempesta* zawdzięcza nazwę temu, że jest pozbawiona czasu, to znaczy wolna od działania¹¹².

11. Termin *gallicinium* wywodzi swą nazwę od kogutów (*propter gallos*) zwiastujących nowy dzień¹¹³.

12. Pora zwana *matutinum* przypada na czas pomiędzy ustąpieniem ciemności a nastaniem jutrzenki. Została tak nazwana przez fakt, że zaczyna się o poranku (*mane*)¹¹⁴.

przez starożytnych jako czas, „kiedy i koguty milczą, i nawet ludzie odpoczywają” (Macr. Sat. I 3, 12).

¹¹¹ Z określeniem pory nocnej poetyckim epitetem *intempestus* (‘dosł. niewczesny, tj. późny, głęboki, ciemny’) spotykamy się już w rzymskiej literaturze archaicznej. Wyrażenie *intempesta nox* użyte zostało przez dramatopisarza Lucjusza Akcjusza (170-ok. 85 rok) w tragedii *Brutus* (apud Varr. *Ling.* VI 7; VII 72 = *Fr.* 331 Ribbeck): „Nocte intempesta nostram devenit domum” (‘głęboką nocą przybył do naszego domu’). Frazeologizm *intempesta nox* funkcjonował też w prozie klasycznej (Cic. *Verr.* IV 94; Cic. *Phil.* I 8).

¹¹² Izydor objaśnia łaciński wyraz *intempestus* (dosłownie ‘niewczesny’) słowami *sine tempore*, które bez wątplenia mają oddawać pierwotne znaczenie derywatu złożonego z prefiksu prywatywnego *in-* ‘nie-’ (< ie. **n-*) oraz apelatywu *tempus* (n. ‘czas’). Tego rodzaju eksplikację („tempus [...] nullum”) przedstawił wcześniej Eliusz Stylon (ok. 154-74 rok), przywołany przez swego ucznia Warrona w dziele *O języku łacińskim* (*Ling.* VI 7). Rzymski filolog zdefiniował pojęcie *nox intempesta* jako porę dnia, w której nie podejmuje się żadnych aktywności (*ad loc.*): „Intempesta Aelius dicebat cum tempus agendi est nullum”. Zob. też: Varr. *Ling.* VII 72: „[...] nox intempesta, quo tempore nihil agitur”.

¹¹³ Zob. przyp. 54.

¹¹⁴ Łaciński leksem *mātūtīnum* (n. ‘wczesny (po)ranek, ranna pora’) reprezentuje zsubstantywowany przymiotnik urobiony za pomocą denominatywnego sufiksu *-īno-* od suponowanego ap. **mātu-* (‘dojrzałość, wczesny czas’), od którego wywodzą się m.in. teonim *Mātūta* (f. ‘bogini porannego światła’) oraz przymiotnik *mātūrus* (‘we właściwym czasie, w porę, na czas, zawczasu, wczesny, dojrzały, dostatecznie rozwinięty’). Wyraz *matutinum*, mimo wyraźnej sugestii sewilskiego encyklopedysty, nie jest bezpośrednim derywatem od przysłówka *mane* (‘poranek’). Należy jednak podkreślić, że oba leksemy są ze sobą spokrewnione i zbudowane na bazie tego samego rdzenia **meh₂-* (‘dobry’). Zob. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, s. 692; de Vaan, *Etymological*

13. *Diluculum* oznacza moment, w którym wylania się blade światło dnia¹¹⁵. Nosi też nazwę jutrzienki (*aurora*), która poprzedza pojawienie się słońca.

14. Jutrzienka (*aurora*), będąc zapowiedzią światła dziennego, rozświetla niebo jasną poświatą (*aer*)¹¹⁶, która po grecku nosi nazwę ἠώς¹¹⁷. Grecki termin przyswoiliśmy na drodze derywacji w postaci *aurora*, jakby ten wyraz wywodził się z uprzedniej formy *eorora*¹¹⁸. Stąd słynne słowa

Dictionary of Latin, s. 367. Z pierwiastka **meh*₂- wywodzą się też het. *mēhur* ('czas', właściwie 'odpowiedni czas, czas dojrzałości') oraz alb. *mot* ('rok', właściwie 'dojrzałość'). Zob. R. Lühr, *Zeit und Ewigkeit in der Indogermania*, Leipzig 1999, s. 11.

¹¹⁵ Termin *diluculum* (n. 'świt, brzask'), określający wczesną fazę dnia, kiedy „światło” – jak objaśnia Sewilczyk – jest jeszcze „nikłe” (*parva diei lux*), z morfologicznego punktu widzenia stanowi formę deminutywną (z suf. *-ulum*) złożoną z przedrostka *dis-* oraz ap. *lux, lucis* (f. 'światło'). Por. też czas. *dilūcēre* ('być jasnym, wyraźnym, być zrozumiałym'), czas. *dilūcescēre* ('rozjaśniać się, świtać'), przym. *dilūcidus* ('świeotlisty, przejrzysty, jasny, wyraźny'). Por. Censorinus, *De die natali* XXIV 2: „[...] diluculum, cum sole nondum orto iam lucet” ('[...] świt, gdy Słońce jeszcze w pełni nie wzeszło, ale już świeci'). Zob. Censorinus, *Księga o dniu urodzin dla Kwintusa Caerelliusza*, tł. Kołoczek, s. 95. Por. też: Cassiodorus, *Expositio Psalmorum* CXVIII 148, PL 70, 888: „*diluculo* enim significat initium lucis, id est diei monstratus adventus” ('*Diluculum* bowiem oznacza początek dnia, to jest zasygnalizowane nadejście dnia'); Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* VIII 29, 48, CCSL 143, 419: „Quis nostrum nesciat, quia diluculum dicitur, cum iam nocturna tempora in claritate lucis mutantur” ('któż z nas nie wie, że świtem (*diluculum*) nazywa się [czas], kiedy nocna pora zmienia się już w jasność dnia').

¹¹⁶ Por. Varro, *De lingua Latina* VII 83: „Aurora dicitur ante solis ortum, ab eo quod ab igni solis tum aureo aer aurescit” ('jutrzienka otrzymała swoją nazwę stąd, że przed wschodem słońca od jego złocistego wówczas ognia powietrze staje się złote (*aer aurescit*')). Zob. Marek Terencjusz Warron, *O języku łacińskim*, tł. Kołoczek, s. 166. Por. też: Priscianus, *Institutiones grammaticae* III, p. 509, 27-31: „[...] ab aura enim dicitur Aurora; proprie enim ipse ascensus solis, id est prima pars diei, aurora dicitur, in qua solet pulsus solis aer commotus auram facere, alii autem a splendore solis dictam putant; ponunt autem auram pro splendore” ('twierdzi się bowiem, że [imię] Aurora wywodzi się od słowa *aura* ('lekki powiew powietrza'), właściwie już samo wzejście słońca, które stanowi najwcześniejszą fazę dnia, jest nazywane jutrzienką (*aurora*), o tej porze powietrze pod wpływem słońca przeistacza się w łagodny powiew (*aura*). Inni z kolei uważają, że [Aurora] została tak nazwana od blasku słońca (*splendor solis*), [niektórzy] bowiem używają wyrazu *aura* ('blask') zamiast słowa *splendor*').

¹¹⁷ Izydor cytuje grecki wyraz w formie jońskiej ἠώς, rozpowszechnionej przez Homera (np. *Il.* V 267; VIII 470; XXI 111; XXIV 31; *Od.* V 390; XI 375; XVI 2). por. att. ἠώς, dor. ἠώς, eol. ἠώς (f. 'świt, jutrzienka, rano, poranek, dzień').

¹¹⁸ Wbrew temu, co sądzi Izydor, apelatyw *aurōra* nie jest pożyczką grecką zaadaptowaną do systemu fleksyjnego języka łacińskiego. Wyrazy *aurōra* oraz ἠώς są ze sobą spokrewnione i odziedziczone z epoki wspólnoty indoeuropejskiej (gr. hom. ἠώς < pgr. **ausōs*

[Wergiliusza]: *et laetus Eoos / Eurus equis* („i wiatr wschodni uradowany końmi bogini Eos”)¹¹⁹ oraz *Eoasque acies* („i wojska pochodzące ze Wschodu”)¹²⁰.

O tygodniu (Etym. V 32: De hebdomada)

1. Tydzień (*hebdomada*) zawdzięcza nazwę siedmiu dniom¹²¹, w wyniku cykliczności których upływają miesiące, lata i wieki. Grecy bowiem

< ie. **h₂euśós*; łac. *aurōra* < **auzōra* < **ausōs-ā* < ie. **h₂euśós*, por. skt. *uśás-* f. – ‘świt’). Należy zaznaczyć, że zapożyczeniami z języka greckiego (tzw. właściwymi, zarówno leksykalnymi, jak i morfemowymi) są funkcjonujące w języku łacińskim formy: *ēōs* (< joń. ἠώς), *ēōs* (< att. ἔως) – f. ‘zorza poranna, jutrzienka’, *Eos* (f. ‘bogini zorzy porannej’) oraz *ēōus* (< joń. ἠῶος), *ēōus* (< att. ἑῶος) adi. (‘związany ze świtem, poranny, wschodni, orientalny’).

¹¹⁹ Por. Vergilius, *Aeneis* II 417-418: „et laetus Eois / Eurus equis” (codd.). Izydora postać *Eoos* w miejsce Wergiliuszowego epitetu *Eois* (sc. *equis*) wydaje się reprezentować formę genetiwu singularis występującego w funkcji przydawki dopełniaczowej. Nie ulega wątpliwości, że fonologicznie nieuzasadniona lekcja *Ēōōs*, przyjęta zgodnie przez wszystkie cytowane w niniejszym opracowaniu wydania *Etymologii*, jest błędna. por. hom. gen. sg. Ἡῶς (< **Hóōs*), att. gen. sg. Ἔω (pod wpływem tzw. deklinacji attyckiej). Poprawną lekcję *eois* zawierają dziewięciowieczne kodeksy C i G, współtworzące tzw. (pod)rodzinę sangalleńską.

¹²⁰ Por. Vergilius, *Aeneis* I 489. Zob. Serv. *Comm. in Verg. Aen.* XI 4: „[...] nam Graece ἠώς dicitur quam nos auroram vocamus: Homerus ait ῥοδοδάκτυλος ἠώς, quod nomen Latini traxerunt per derivationem, ut dicerent ‘et laetus eois / Eurus equis’, item ‘Eoasque acies’”.

¹²¹ Izydor używa na określenie tygodnia wyrazu *hebdomada*, zapożyczonego z późnej greki (< ἑβδομάδα f.). Por. ngr. (ε)βδομάδα f. (‘tydzień’). Leksem *hebdomada* powstał z uprzedniej, klasycznej formy ἑβδομάς, gen. sg. ἑβδομάδος (f. ‘okres siedmiu lat, okres siedmiu dni, liczba siedem, siódemka’). Sewilczyk podaje, że wyraz ten pozostaje w związku z greckim liczebnikiem ἑπτὰ (‘siedem’), którego odpowiednikiem jest łacińskie *septem* (*Etym.* V 32, 1: „ἑπτὰ enim Graeci septem dicunt”). Gwoli ścisłości należy dodać, że forma ἑβδομάς (śrgr. ἑβδομάδα) stanowi przykład derywatu urobionego za pomocą kolektywnego formantu -άς (gen. -άδος) od liczebnika porządkowego ἑβδόμος (‘siódmy’). Rzeczownik ἑβδομάς został użyty w *Septuaginie* (np. Wj 34,22; Kpł 23,15; Lb 28,16; Dn 9,27) na oznaczenie żydowskiego tygodnia. W Nowym Testamencie na określenie siedmiodniowego cyklu funkcjonowało hebrajskie zapożyczenie σάββατον n. (< hebr. šabbāt) Por. wyrażenia: πρώτη σαββάτου (‘w pierwszym [dniu] tygodnia’ – Mk 16,9), δις τοῦ σαββάτου (‘dwa razy w tygodniu’ – Łk 18,12), κατὰ μίαν σαββάτου (‘pierwszego [dnia] tygodnia’ – 1Kor 16,2). Zob. C.D. Buck, *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages*, Chicago 1949, s. 1005. Biskup z Sewilli użył zlatinizowanego apelatywu *sabbatum* (‘szabat, tydzień’) tylko w dwóch miejscach swoich *Etymologii*, raz w omawianym passusie (V 30, 9-10), tj. przy okazji prezentacji hebrajskich dni tygodnia, drugi raz w szóstej księdze, w rozdziale opisującym święta kościelne (VI 18, 17: „Sabbatum ab Hebraeis ex interpretatione vocabuli sui requies nominatur, quod Deus in ipso, perfecto mundo, requievisset” – ‘wyraz *szabat* zgodnie z jego hebrajskim znaczeniem oznacza ‘spokój, odpoczynek’, ponieważ Bóg, po stworzenia świata,

wyrazem ἑπτὰ¹²² określają liczebnik siedem. Ten okres my nazywamy *septimana*¹²³, co należy rozumieć jako „siedem światel” (*septem lucēs*), ponieważ *mane* (‘poranek’) oznacza ‘światło’¹²⁴. Zatem ósmy dzień jest jednocześnie pierwszy, gdyż do niego powraca cykl siedmiodniowy i od niego ponownie się zaczyna.

Z języka łacińskiego przełożyła
oraz wstępem i komentarzem opatrzyła
Elwira Kaczyńska¹²⁵

w tym dniu odpoczywał). Zob. Isidoro de Sevilla, *Etimologías. Libro VI: De las Sagradas Escrituras*, tł. C. Chaparro Gómez, Paris 2012, s. 118-119. Mogłoby się wydawać, że fakt ten świadczy o znikomej produktywności tego określenia w języku łacińskim. Tymczasem hebrajski termin oznaczający ‘sobotę’ zadomowił się w większości języków indoeuropejskich, tj. w językach irańskich, romańskich, germańskich, słowiańskich, bałtyckich, w grece i ormiańskim. Zob. Waniakowa, *Nazwy dni tygodnia*, s. 130-144.

¹²² Lindsay w swojej edycji *Etymologii* zapisuje grecki liczebnik w wersji oryginalnej (ἑπτὰ). Zachowane kodeksy Izidorowego dzieła zawierają lekcje *epta* (większość z nich), *ebta* (kodeksy Y, G) oraz *ebda* (kodeksy T, U, D), oddające psylotyczną pronuncjację powszechną dla języka greckiego od IV wieku po Chrystusie.

¹²³ Izidor wyjaśnia, że łaciński apelatyw *septimāna* stanowi formację komponowaną złożoną z liczebnika *septem* (‘siedem’) i wyrazu *māne* (‘poranek’). Jego zdaniem *septimāna* należy dosłownie rozumieć jako „siedem światel” (*septem lucēs*), jako że *māne* oznacza też ‘światło’ (*Etym.* V 32, 1: „Nam mane lux est”). Nie ulega wątpliwości, że Izidorowe objaśnienie jest przykładem tzw. etymologii naiwnej. Późnołaciński leksem *septimāna* (‘tydzień’) stanowi w rzeczywistości zsubstantywowaną postać przymiotnika rodzaju żeńskiego pochodną od *septimānus* (‘należący do liczby siedem, mający związek z siódmym elementem jakiegoś ciągu’; < łac. *septimus* ‘siódmy’) i jest próbą oddania na łacinę greckiego rzeczownika ἑβδομάς f. ‘ts.’. Warto odnotować, że substytucja leksykalna *septimāna* była używana przez pisarzy chrześcijańskich o wiele częściej niż zlatynizowane zapożyczenia *hebdomas* (gen. -*adis*) lub *hebdomada* (gen. -*ae*). Od łacińskiego wyrazu pochodzą nazwy tygodnia we wszystkich językach romańskich, np. wł. *settimana*, fr. *semaine*, rum. *săptămînă*, hiszp. *semana*, ast. *selmana*, kat. *setmana*. Łacińską genezę wykazują także celtyckie leksemy oznaczające ‘tydzień’. Por. irl. *sechtman* (< stirl. *sechtmain*), storn. *seithum*, bret. *sizun*. Warto zaznaczyć, że w językach bułgarskim i serbskim nazwa tygodnia również pochodzi od liczebnika ‘siedem’: bułg. седмица, serb. седмица.

¹²⁴ Por. Isid. *Nat.* III 1: „Hebdomada apud Graecos et Romanos septem dierum cursu peragitur. Apud Hebraeos autem septem anni sunt” (‘tydzień u Greków i Rzymian trwa siedem dni. U Hebrajczyków z kolei siedem lat’).

¹²⁵ Dr hab. Elwira Kaczyńska, profesor UŁ, zatrudniona w Katedrze Filologii Klasycznej Uniwersytetu Łódzkiego; e-mail: elwira.kaczynska@uni.lodz.pl; ORCID: 0000-0002-4545-1927.

Herchenefreda, *Trzy listy do syna Dezyderego* (*Herchenefredae epistulae tres*, MGH, SS rer. Merov. 4, s. 569-570; CCSL 117, s. 353-356)

1. Wstęp do przekładu

Postaci oraz twórczości Herchenefredy – wpływowej merowińskiej arystokratce, bogatej poświęconej Bogu wdowie (*velata et Deo sacrata vidua*), fundatorce i wspomożycielce świętych przybytków i wreszcie bez miary kochającej swych synów matce – piśmiennictwo specjalistyczne poświęca wciąż niedostateczną ilość uwagi. Należy podkreślić, że bohaterka niniejszego artykułu znajduje się w nadzwyczaj niepokąźnym gronie wczesnośredniowiecznych świeckich kobiet, które pozostawiły potomnym świadectwo swej twórczości¹. Do Herchenefredy można, a nawet powinno

¹ Koncentrując się tylko na świeckich autorkach – oprócz naszej bohaterki – w pierwszej kolejności należy wymienić arystokratkę Eucherię, która w VI wieku napisała żartobliwy poemat *Versus Eucheriae poetrix*. Idąc dalej, mamy pięć listów królowej Brunhildy z lat 585-593. Dziewiąty wiek przyniósł z kolei ważny wzorcotwórczy traktat spisany przez Dhuodę z Septymanii (ok. 803-843) dla jej syna Wilhelma. Na temat literackiej działalności kobiet w wiekach średnich, zob. P. Diepgen, *Frau und Frauenheilkunde in der Kultur des Mittelalters*, Stuttgart 1963; E.S. Duckett, *Women and their Letters in the Early Middle Ages*, Baltimore 1965; D. Baker, *Medieval Women, Studies in church history*, Oxford 1978; F. Brunhölzl, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, t. 1, München 1975; P. Dronke, *Women Writers of the Middle Ages*, Cambridge 1984; J.T. Rosenthal, *Medieval women and the sources of medieval history*, Athens 1990; M. Thiébaux, *The writings of medieval women: An anthology*, New York – London 1994; F. Bertini, *Heloise und ihre Schwestern. Acht Frauenporträts aus dem Mittelalter*, München 1991; A. Tyrell, *Merovingian Letters and Letter Writers*, Publications of the Journal of Medieval Latin 12, Turnhout 2019; J. Strzelczyk, *Pióro w wątych dłoniach. O twórczości kobiet w dawnych wiekach*, Warszawa 2007; J. Feros Ruys, *Mater Litterata: Considerations of Maternity and Latinity in the Post-Medieval Reception of Dhuoda's Liber Manualis*, „New

się więc odwoływać w kontekście badań nad formacją intelektualną arystokratek czy też bardziej ogólnie kobiet w wiekach średnich. Jej życie i działalność stanowi też cenny asumpt do podjęcia rozważań nad wychowawczą i edukacyjną rolą frankońskich szlachcianek, społeczną pozycją wdów czy wreszcie, koncentrując się na jej twórczości, nad genezą i rozwojem tradycji epistolograficznej w państwie Franków².

Niestety, nasza wiedzy na temat życia Herchenefredy jest aż nazbyt ogólna i powierzchowna³. Głównym źródłem informacji są tutaj jej trzy adhortacyjne listy, a także spisany przez nieznanego autora życiorys

Medieval Literatures" 10 (2008) s. 191-220; A.L. Beach, *Vices from a Distant Land: Fragments of a Twelfth-Century Nuns Letter Collection*, „Speculum” 77 (2002) s. 34-54.

² Jak wiemy, tradycja ta rozwijała się już od VI wieku i silnie nawiązywała do retoryki klasycznej. Jak podkreślił P. Riché, „sztuka pięknego pisania (listów) była przekazywana z pokolenia na pokolenie”. Zob. P. Riché, *Edukacja i kultura w Europie zachodniej VI-VIII w.*, tł. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 1995, s. 214. Autorami znanych wczesnośredniowiecznych zbiorów epistolarnych byli m.in. Sydoniusz Apolinary (zm. ok. 489), Ennodiusz z Pawii (zm. 521), Rurycjusz z Limoges (zm. po 549), Awitius z Vienne (zm. ok. 520), Wenancjusz Fortunat (ok. 530-ok. 600) Dezydery z Cahors (ok. 590-655), syn Herchenefredy, Sulpicjusz z Bourges (zm. 591), Paweł z Verdun (zm. 648), a także Bonifacy Winfrid (ok. 675-754). Autorkami listów były oczywiście także kobiety. W tym gronie zaszczytne miejsce zajmuje królowa Ostrogotów Amalasynta (zm. 535) oraz wspomniana wyżej królowa Brunhilda. Epistoły często pisały też mniszki oraz opatki, spośród których znajdowały się przede wszystkim diakonisa Radegunda (ok. 520-587), a także korespondujące z Bonifacym mało znane anglosaskie słuźebnice Egburga, Eangyth, Bugga, Lioba i Caena. Na uwagę zasługuje także wywodząca się z Anglii mniszka Berthgyth, która około 770 roku napisała trzy listy do własnego brata Baltharda. Z całą pewnością kobiecych listów było więcej, intensywnie wymieniały je między sobą arystokratki oraz zakonnice. Zdecydowana większość tej twórczości nie przetrwała jednak próby czasu. Większość listów, które ocalały od zapomnienia, zachowała się – co znamienne – w kolekcjach tzw. męskiej twórczości. Dla przykładu listy Amalasynty miał uratować Kasjodor, zamykając je w swoim dziele *Variae*. Korespondencja zakonnice angielskich do Bonifacego przetrwała oczywiście w zbiorze jego własnych listów. Wreszcie listy Herchenefredy, które ocalały za sprawą życiorysu jej syna Dezyderego, biskupa Cahors.

³ Zob. m.in. B.W. Hozeski, *Herchenefreda*, w: *An Encyclopedia of Continental Women Writers*, t. 1, red. K.M. Wilson, New York – London 1991, s. 550-551; Dronke, *Women Writers of the Middle Ages*, s. 29; M. Thiebaux, *Introduction*, w: *Dhuoda, Handbook for her Warrior Son, Liber manualis*, red. i tł. M. Thiebaux, Cambridge 1998, s. 25; J. Feros Ruys, *Peter Abelard's Carmen ad Astralabium and Medieval Parent-Child Didactic Texts*, w: *Childhood in the Middle Ages and the Renaissance*, red. A. Classen, Berlin – Boston 2005, s. 206; K. Cherewatuk, *Speculum matris: Dhuoda's Manual*, „Florilegium” 10 (1988-1991) s. 51.

Dezyderego, biskupa Cahors – *Vita Desiderii Cadurcae urbis episcopi*⁴, adresata i odbiorcy interesującej nas korespondencji. Miejszem działania Herchenefredy była Akwitania. Wiemy, że najstarszy syn arystokratki, Dezydery, przyszedł na świat około 590 roku w miejscowości Obrege (Obroge) położonej na krańcach Akwitanii i graniczącej od strony południowej z prowincją Narbonne⁵. Herchenefreda była żoną przedstawiciela znanego galo-rzymskiego rodu Syagriusza – Salwiusza. Imię to sugeruje, że małżonek autorki mógł być potomkiem, być może wnukiem Salwiusza (zm. 584)⁶, biskupa Albi, przyjaciela Grzegorza z Tours⁷.

Dezydery miał jeszcze dwóch młodszych braci – Syagriusza oraz Rustyka. W pierwszym kwartale VII wieku wszyscy synowie Herchenefredy przebywali na dworze króla Chlotara II (584-629), towarzysząc młodemu księciu Dagobertowi I (ok. 603-639). Dwór królewski był w owym czasie głównym ośrodkiem wychowania synów wpływowych możnych. Tak też miało to miejsce w przypadku synów Salwiusza, a także i innych młodych notabli, którzy wchodził podówczas w skład tzw. szkoły dworskiej⁸. Zdobywali wiedzę i poszerzali swe horyzonty myślowe, dyskutując z doświadczonymi urzędnikami dworskimi oraz duchownymi. Synowie Herchenefredy dość szybko zdobyli zaufanie króla i w efekcie także wysokie urzędy. Dezydery swą karierę rozpoczął od funkcji podskarbiego (*tesaurarius regis*)⁹ na dworze króla Chlotara w Neustrii. Później ten sam urząd kontynuował u boku króla Dagoberta. Jego młodszy brat Syagriusz został zarządcą Marsylii, a także administratorem dóbr w Albi. Ostatniego syna autorki, Rustyka, powołano na siedzibę biskupią w mieście Cadurca (dziśjsze Cahors)¹⁰.

⁴ Dzieło powstało pod koniec VIII wieku.

⁵ Por. *Vita Desiderii Cadurcae urbis episcopi* 1, MGH, SS rer. Merov. 4, red. B. Krusch, Hannover 1902, s. 563. Miejscowość leżała w najbliższym sąsiedztwie dzisiejszego miasta Albi znajdującego się 70 kilometrów na północny wschód od Tuluzy.

⁶ Por. S. Diefenbach – G.M. Müller, *Gallien in Spätantike und Frühmittelalter: Kulturgeschichte einer Region*, Berlin – Boston 2013, s. 456.

⁷ Grzegorz z Tours zresztą szczegółowo opisał jego ascetyczne życie w swoich *Historiach*. Por. Georgius Turonensis, *Libri historiarum* 7, 1.

⁸ Dezydery zawarł wówczas kilka trwałych przyjaźni m.in. z Pawłem, przyszłym biskupem Verdun, a także wymienionym w jego żywocie Arnulfem (najprawdopodobniej chodzi o Arnulfa biskupa Metz, zm. 640), Eligiuszem, biskupem Noyon (zm. 660) i Audoenem, biskupem Rouen (zm. 686). Por. *Vita Desiderii Cadurcae urbis episcopi* 4, s. 566.

⁹ *Vita Desiderii Cadurcae urbis episcopi* 4, s. 564.

¹⁰ *Vita Desiderii Cadurcae urbis episcopi* 4, s. 564. Cahors podobnie do Albi, w rejonie którego mieszkała Herchenefreda, leży w regionie Oksytanii. Stolicą regionu jest Tuluza.

Żywot Dezyderego zdradza, że Herchenefreda była matką niezwykle szlachetną, bogobojną i cnotliwą (*honestā, religiosā, piā, beatā*). W opinii duchownych stawała się więc idealną przewodniczką swojego świeckiego domu. Żona Salwiusza w pełni rozumiała zresztą stawiane przed nią oczekiwania względem społecznej roli i zadań. To jej pieczy, w co absolutnie nie wątpiła, powierzono duchowe dobro najbliższych. Miała pielęgnować cnotę małżonka i wychowywać dzieci w oparciu o prawdy wiary. Matrony frankońskie niezachwianie wierzyły, że spoczywała na nich odpowiedzialność za duchowy i doczesny sukces uformowanych przez nie synów. W ich rękach także pośrednio leżało dobro społeczności, ponieważ to nią mieli zarządzać młodzi magnaci. Arystokratki merowińskie otrzymały zatem skwapliwie przemyślaną przez duchownych rolę¹¹. Miały ją jednak wypełniać tylko i wyłącznie w „swoich domowych klasztorach”. Wciąż więc, co istotne, osadzone były w przypisanym dla ich płci miejscu¹². Tym jednak, co stanowiło o niezwykłości i randze nadanej im misji, to swoistego rodzaju licencja na nauczanie, ewangelizowanie i odważne posługiwanie się słowem. Do tego wręcz były zachęcane, aby na łonie rodziny i w obrębie swoich włości wpływać na najbliższych – katechizować, instruować i oświecać, czyli wypełniać coś na kształt duszpasterskiej powinności¹³. Prywatna przestrzeń była tą, do której duchowni w rzeczywistości nie mieli pełnego dostępu. I na tym miało polegać zaaprobowane przez biskupów zadanie *potentes feminae*, aby realizować domowe duszpasterstwo. Oddziaływać nie tylko na męża i dzieci, ale również na wszystkie pozostałe osoby, które znajdowały się w obrębie majątku¹⁴. Efektywne rozliczenie tej macierzyńskiej posługi było jednym z kluczowych filarów, które prowa-

¹¹ Wzorzec matki nauczycielki pojawił się oczywiście już w nauczaniu Ojców Kościoła: Jana Chryzostoma oraz Hieronima. Kładli oni nacisk na komplementarną rolę matki i ojca w procesie wychowania dzieci. Udział kobiety w dorastaniu i kształceniu dzieci postrzegany był jako obligatoryjny i dopełniający.

¹² Por. J.L. Nelson, *Women and the Word in the Early Middle Ages*, „Studies in Church History” 27 (1990) s. 55. M.A. Claussen, *Fathers of Power and Mother of Authority: Dhuoda and the Liber mauualis*, „French Historical Studies” 19/3 (1996) s. 797.

¹³ Niemal dwieście lat po Herchenefredzie słynny teolog i moralista karoliński Jonasz z Orleanu (ok. 780-843) w ten sposób podkreślał istotę małżeństwa, rodzicielstwa, a jednocześnie także macierzyństwa: „Małżonkowie muszą wiedzieć, że we własnych domach ich obowiązkiem jest sprawowanie duszpasterskiej powinności”. Zob. Ionas Aurelianensis, *De institutione laicali* 2, 16, 1-2.

¹⁴ Nelson, *Women and the Word in the Early Middle Ages*, s. 70. J.L. Nelson, *The Wary Widow, w: Property and Power in the Early Middle Ages*, red. W. Davies – P. Fo-uacre, Cambridge 2010, s. 90.

dziły do życia wiecznego, do osiągnięcia pokoju i ostatecznego uwolnienia się od grzechów. Było traktowane przez dostojne matki jako wypełnianie woli samego Boga.

Najprawdopodobniej w okresie kiedy Dezydery przebywał na dworze Dagoberta (lata dwudzieste VII wieku), Herchenefreda zdecydowała się na wysłanie do niego dwóch pierwszych zachowanych listów. Korespondencja ta silnie nacechowana jest nauczycielskim i moralizatorskim tonem. Autorka jawi się czytelnikowi jako świadoma *mater familias*. Z ogromną gorliwością wypełniała swą wychowawczą powinność. Na uwagę zasługuje w tym miejscu fakt, że nie kierowała swych kaznodziejskich wskazówek do dziecka czy dorastającego młodzieńca, ale do dorosłego mężczyzny, który już wówczas ze względu na rangę i zakres pełnionych dworskich obowiązków cieszył się sporym poważaniem i autorytetem. Dorosłość i dojrzałość syna nie traktowane były zatem przez Herchenefredę w kategoriach umownego kresu jej wychowawczej misji. Matczyna troska o reputację syna i owocne wypełnianie, tym razem, jego roli, nie ustawała aż do śmierci rodzicielki.

Pośród odbiorców listów arystokratki był, jak należy założyć, nie tylko Dezydery. W tym samym czasie zapewne zredagowała podobną korespondencję również do pozostałych synów, którzy tak jak Dezydery, osiągnąwszy dobrą pozycję, rozpoczynali swą publiczną działalność i karierę. W dwóch zachowanych listach do najstarszego z synów Herchenefreda przede wszystkim daje wyraz swojej troski o postępowanie i decyzje syna, który, z dala od niej, narażony na wpływy, układy i liczne pokusy łatwo mógł zgubić jedyną prowadzącą go do Chrystusa drogę. *Prosperitas*, która zagościła w życiu synów Herchenefredy, mogła niestety spowodzić na nich demoralizację, pychę i fałszywą pewność. Dlatego matka nieustraszenie przypominała o konieczności realizowania w ich życiu najważniejszych cnót: miłosierdzia względem bliźnich, wierności wobec władcy, roztropności, umiarkowania, bojaźni Bożej i głębokiej wiary.

Nieodwracalnym momentem w życiu autorki była śmierć jej męża Salwiusza i kolejno, mająca miejsce niemalże w tym samym czasie, utrata dwóch młodszych synów – Syagriusza i Rustyka. Żywot Dezyderego informuje, że wydarzenia te miały miejsce w siódmym roku sprawowania królewskich rządów przez Dagoberta I, czyli w 630 roku. Najpierw zamordowany został Syagriusz, w następnej kolejności, w skutek okrutnej zbrodni, życie zakończył też Rustyk, który był biskupem Cahors¹⁵. W tych

¹⁵ Por. *Vita Desiderii Cadurcae urbis episcopi* 7, s. 567-568.

dramatycznych i pełnych rozpaczonych chwilach powstał ostatni z listów Herchenefredy do pozostałego przy życiu syna. Warto odnotować w tym miejscu, że wraz ze śmiercią braci radykalnej zmianie uległy losy Dezyderego. Decyzją władcy najpierw miał objąć urząd zarządcy Marsylii, kontynuując tym samym dzieło swego brata Syagriusza. Jak się okazuje, nie sprawował tej posady zbyt długo. Szybka śmierć drugiego z braci, który był metropolitą w Cahors, spowodowała, że duchowieństwo i sam władca tylko w Dezyderym chcieli widzieć jedyne go godnego następcę. Ostatni żyjący syn Herchenefredy objął więc ostatecznie szacowny urząd biskupa Cahors.

Lektura trzeciego listu przede wszystkim kreśli w naszej wyobraźni obraz cierpiącej i rozpaczającej matki oraz wdowy. Funkcja instruktorki i wychowawczynie odsunięta została przez Herchenefredę na plan dalszy. Najbardziej zauważalne jest tutaj ogromne wzruszenie matki, lęk o życie ostatniego z synów, przekonanie o marności ludzkiego życia i wypełniającym go smutku. Autorka nazywa siebie nieszczęśliwą matką – *misera mater*, a jej strapienie i boleść zdają się być nie do ukojenia.

Z przytaczanego już wielokrotnie życiorysu Dezyderego wiemy, że to on właśnie podążył na pomoc ogarniętej rezygnacją matce. Wspierał rodzicielkę listami, które miała wypełniać otucha i pokrzepienie¹⁶. Ostatnia z zachowanych epistoł Herchenefredy zdaje się być śladem tej ożywionej korespondencji, odpowiedzią na wcześniejsze konsolacyjne pisma syna. Pomimo wszechobecnego żalu, obserwujemy tutaj, co istotne, ostateczny triumf nadziei i wiary w pełnione przez Herchenefredę posłannictwo. Teraz była poświęconą Bogu arystokratyczną wdową, która zapewne, chcąc zachować dla siebie dożywotnią ochronę, dokonała darowizny na rzecz najbliższego jej duchowego przybytku. W nim też, jak się domyślamy, została umieszczona po śmierci męża. Jako święta wdowa musiała szczególnie oddać się utrwaleniu pamięci o nieżyjących członkach rodu¹⁷. Herchenefreda zdawała sobie sprawę, że jednym z ciężących na niej obowiązków jest upamiętnianie bliskich jej zmarłych. Była więc strażniczką ich pamięci, co w efekcie stawało się źródłem jej symbolicznej, ale również i realnej władzy¹⁸.

¹⁶ *Vita Desiderii Cadurcae urbis episcopi* 8, s. 568.

¹⁷ Por. A. Pieniądz, *Rola kobiet w budowaniu tożsamości rodzinnych i rodowych we wczesnym średniowieczu (VIII-X w.)*, w: *Symboliczne i realne podstawy tożsamości społecznej w średniowieczu*, red. S. Gawlas – P. Żmudzki, Warszawa 2017, s. 417.

¹⁸ Pieniądz, *Rola kobiet w budowaniu tożsamości rodzinnych i rodowych we wczesnym średniowieczu*, s. 420. Wdowy wielokrotnie przekazywały wspólnotom zakonnym swoje dziedzictwa jako tzw. liturgiczne zabezpieczenie zmarłych członków swoich ro-

Trzeci list Herchenefredy odsłania przed czytelnikiem obraz odpowiedzialnej wdowy. Co istotne, wciąż jednak widzimy w nim silną w swym macierzyństwie matkę. Choć utraciła dwoje swoich dzieci, nie ustawała w czuwaniu nad ostatnim ocalonym synem. Aristokratka trwa więc w trudzie zachęcania, pobudzania i przypominania Dezyderemu o tym, co najważniejsze dla chrześcijanina. Błaga go, aby strzegł czystości swojego serca i ciała oraz niezachwianie podążał za Bożymi przykazaniami. Tym, co stale towarzyszy Herchenefredzie, jest ogromna odwaga i niezłomna wiara w matczyne autorytet. Zauważmy, że pouczała mężczyznę, który już za moment miał zasiąść na biskupim tronie. Ona jednak postrzegала Dezyderego jako najcenniejszy dany jej od Boga dar. Miała przeprowadzić syna przez życie tak, aby trafił na powrót przed oblicze Pana. Nie rezygnowała więc pod żadnym pozorem ze swego matczynego zobowiązania.

Współczesny czytelnik z pewnością zwraca też uwagę na niezwykłą, chwilami wręcz mogącą wydać się przesadną emocjonalność, która wpisana jest w narrację wszystkich trzech listów Herchenefredy. Były to prywatne listy matki do syna, tak więc prawdziwość tych uczuć i emocji zdaje się być nieudawana i w pełni autentyczna. Autorka nie szczędzi żarliwych słów, aby wyrazić swą macierzyńską miłość. W jej pamięci, sercu oraz listach dorosły i pełen godności Dezydery wciąż był najukochańszym i najśłodszym dzieckiem. Upragnionym i najdroższym dziecięciem. W odniesieniu do syna sięgała po superlatywy. Używała słów o silnym ładunku emocjonalnym, podniosłego i jednocześnie czułego tonu. Chciała być autorką perswazyjną i moralizującą, równolegle też zależało jej na wywołaniu współczucia, wzruszenia oraz subtelności.

Kwestią godną pochylenia jest użycie przez Herchenefredę nieczęsto spotykanego w piśmiennictwie o charakterze prywatnym i osobistym łacińskiego słowa *pignus*, które w tekście listu można traktować jako bliskoźnacznik dla wyrazów „syn”, „dziecko”, „potomek”. Słowo *pignus*, co należy podkreślić, używane było przede wszystkim jako termin prawniczy i oznaczało zastaw rękodajny, hipotekę, przedmiot zakładu lub zadatek. Sięgając do autorów klasycznych, okazuje się jednak, że słowo to mogło być wykorzystywane w znaczeniach przenośnych i niekiedy pojawiało się w kontekście nieprawniczym. W takim użył go między innymi Horacy w liście do młodego Taliarcha (*Carm.* 1, 9). *Pignus* potraktowany został

dzin. Zadbanie o liturgiczne upamiętnianie (rodziców, dzieci, męża) było z jednej strony obowiązkiem wdów, a z drugiej, jak podkreśliła Janet Nelson, istotnym sposobem na wyrażenie swojej tożsamości i kobiecej wersji *strenuitas* i *nobilitas*. Por. Nelson, *The Wary Widow*, s. 106-107.

przez rzymskiego poetę jako pierścionek, naramiennik, drogocenny drobiazg, który w domyśle jest trwałą oznaką, symbolem czy też dowodem miłości darczyńcy. W *Metamorfozach* Owidiusza (*Met.* 3, 134 oraz 8, 490) rzeczownik *pignus* użyty został w liczbie mnogiej i oznacza dzieci, wnuki, czy też ogólnie bliskich. Może być traktowany też w metaforyczny sposób jako węzeł miłości małżeńskiej i jej potwierdzenie, które odnajdywane jest oczywiście w dzieciach. Herchenefreda używa terminu *pignus* w pierwszym oraz trzecim liście i w ten właśnie sposób określa swojego syna Deziderego, którego traktuje jako ukochanego potomka, trwałą oznakę i dowód małżeńskiej miłości.

Należy założyć, że zwyczaj określania królewskich czy arystokratycznych potomków terminem *pignus* musiał być dość silnie osadzony w tradycji merowińskiej. Okazuje się, że chętnie sięgały po niego matki arystokratycznych rodów, aby w ten sposób, z nieukrywaną dumą, mówić o swoich dzieciach czy też ogólnie o potomkach. Potwierdzeniem na to są napisane niespełna trzydzieści lat przed korespondencją Herchenefredy listy królowej Brunhildy (zm. 613). Pisma te powstały w latach 584-593 jako załącznik do dokumentów dyplomatycznych, które wysyłane były do Konstantynopola. Królowa Brunhilda przygotowała wówczas pięć listów. Ich odbiorcami byli cesarz Maurycjusz (zm. 602), jej małoletni wnuk Atangild oraz cesarzowa Anastazja¹⁹. Głównym motywem sporządzenia tej korespondencji była tęsknota za wnukiem Atangildem (ur. 580), który został uprowadzony w 584 roku przez bizantyńską armię wraz ze swą matką Ingundą (zm. 585) z Hiszpanii²⁰. Brunhilda w swoich listach wyrażała obawę o jego zdrowie i życie, błagała cesarza o uwolnienie wnuka. W ostatnim z listów, najbardziej emocjonalnym, mówiła o swoim tułającym się na obczyźnie maleńkim wnuku, prosiła, aby cesarzowa zechciała ocalić jej słodkiego potomka – *dulce pignus*²¹, dziecko utraconej przez nią ukochanej córki.

¹⁹ Listy znajdują się w kolekcji *Epistolae Austrasicae*, MGH, Epp. 3, ed. E. Dümmeler, Berlin 1892, listy: 26, 27, 29, 30, 44, s. 139-150.

²⁰ Bizantyński cesarz chciał mieć zakładników, aby móc zmusić austrazjski dwór do wypełnienia ciężących na nim zobowiązań. W 582 roku Maurycjusz zawarł układ z Childeberdem II (bratem Ingundy i synem Brunhildy), na mocy którego, otrzymując 50 tysięcy solidów zapłaty, miał dopomóc Bizantyńczykom usunąć Longobardów z Italii. Childebert nie wywiązał się z transakcji i nie zwrócił też pieniędzy cesarzowi. Uprowadzona w roli zakładniczki Ingunda nie przeżyła, niestety, trudów podróży do Bizancjum. Por. M.H. Serejski, *Idea Imperium Romanum w Galii merowińskiej w VI stuleciu*, „Przeгляд Historyczny” 25 (1925) s. 280-282.

²¹ *Epistolae Austrasicae* 44, s. 150.

Korespondencja Herchenefredy przetrwała (jak zostało to już wspomniane) w spisany pod koniec VII wieku *Żywocie Dezyderego biskupa Cahors*. Stanowi jego trzy integralne i następujące po sobie rozdziały (9, 10 i 11). Anonimowy autor zapowiada jej wprowadzenie, kreśli kontekst powstania i wreszcie też zwraca uwagę na jej doniosłość. Nie miał najmniejszych wątpliwości, jak czytamy, że listy te powinny znaleźć się na stronach poświęconych Dezyderemu i jego cnotliwemu życiu. Przede wszystkim stanowią one cenną pamiątkę życia Herchenefredy i niezłomności jej wiary. Są także najlepszym świadectwem tego, jak doskonałą była matką i jakiego wzorca pragnęła dla swojego syna²².

Żywoć świętego Dezyderego w okresie średniowiecza znany był właściwie tylko w Cahors i jego najbliższych okolicach. Z pewnością posiadały go klasztory, które święty ufundował oraz wzmacniał donacjami. Zachowany został w nielicznych kopiach. Do naszych czasów przetrwał w trzech następujących kodeksach:

- Codex Parisiensis lat. 17002, X wiek, powstał w klasztorze w Moissac;
- Codex Havniensis bibliothecae regiae e collectione Thott n. 136, XIV wiek;
- Codex Parisiensis lat. 11762, XVII wiek;

2. Wydania tekstu

Bate K. – Carpentier E. – Pon G., *La Vie de saint Dider évêque de Cahors (630-655)*, Hagiologia 16, Tournhout 2021.

Herchenefredae epistulae tres, w: *Vita Desiderii Cadurcae Urbis episcopi*, red. B. Krusch, MGH, SS rer. Merov. 4, Hannover 1902, s. 569-570.

Herchenefredae epistulae tres, w: *Vita sancti Desiderii episcopi Cadurcensis*, ed. B. Krusch, CCSL 117, Turnhout 1957, s. 353-356.

Herchenefredae epistulae tres, w: *Vita sancti Desiderii, Cadurcensis episcopi et confessoris*, PL 87, 224-225.

Poupardin R., *La vie de Saint Dider, évêque de Cahors (630-655)*, Collection de textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire 29, Paris 1900.

²² *Vita Desiderii Cadurcae urbis episcopi* 8, s. 568-569.

3. Przekłady nowożytne

Francuskie:

Bate K. – Carpentier E. – Pon G., *La Vie de saint Dider évêque de Cahors (630-655)*, Hagiologia 16, Tournhout 2021.

4. Bibliografia

- Baker D., *Medieval Women, Studies in church history*, Oxford 1978.
- Beach A.L., *Vices from a Distant Land: Fragments of a Twelfth-Century Nuns Letter Collection*, „Speculum” 77 (2002) s. 34-54.
- Bertini F., *Heloise und ihre Schwestern. Acht Frauenporträts aus dem Mittelalter*, München 1991.
- Brunhölzl F., *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, t. 1, München 1975.
- Cherewatuk K., *Speculum matris: Dhuoda's Manual*, „Florilegium” 10 (1988-1991) s. 49-63.
- Claussen M.A., *Fathers of Power and Mother of Authority: Dhuoda and the Liber maualis*, „French Historical Studies” 19/3 (1996) s. 785-809.
- Diefenbach S. – Müller G.M., *Gallien in Spätantike und Frühmittelalter: Kulturgeschichte einer Region*, Berlin – Boston 2013.
- Diepgen P., *Frau und Frauenheilkunde in der Kultur des Mittelalters*, Stuttgart 1963.
- Dronke P., *Women Writers of the Middle Ages*, Cambridge 1984.
- Duckett E.S., *Women and their Letters in the Early Middle Ages*, Baltimore 1965.
- Epistolae Brunchildis reginae*, w: *Epistolae Austrasicae*, MGH, Epp. 3, ed. E. Dümmler, Berlin 1892 (ep. 26, 27, 29, 30, 44, 139-141, 150).
- Feros Ruys J., *Mater Litterata: Considerations of Maternity and Latinity in the Post-Medieval Reception of Dhuoda's Liber Manualis*, „New Medieval Literatures” 10 (2008) s. 191-220.
- Feros Ruys J., *Peter Abelard's Carmen ad Astralabium and Medieval Parent-Child Didactic Texts*, w: *Childhood in the Middle Ages and the Renaissance*, red. A. Classen, Berlin – Boston 2005, s. 203-227.
- Herchenefredae epistulae tres*, w: MGH, SS rer. Merov. 4, Hannover 1902, s. 569-570.
- Hozeski B.W., *Herchenefreda*, w: *An Encyclopedia of Continental Women Writers*, t. 1, red. K.M. Wilson, New York – London 1991, s. 550-551.
- Nelson J.L., *The Wary Widow w: Property and Power inn the Early Middle Ages*, red. W. Davies – P. Fouacre, Cambridge 2010, s. 82-113.

- Nelson J.L., *Women and the Word in the Early Middle Ages*, „Studies in Church History” 27 (1990) s. 53-78.
- Pieniędzy A., *Rola kobiet w budowaniu tożsamości rodzinnych i rodowych we wczesnym średniowieczu (VIII-X w.)*, w: *Symboliczne i realne podstawy tożsamości społecznej w średniowieczu*, red. S. Gawlas – P. Żmudzki, Warszawa 2017, s. 407-426.
- Riché P., *Edukacja i kultura w Europie zachodniej VI-VIII w.*, tł. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 1995.
- Rosenthal J.T., *Medieval women and the sources of medieval history*, Athens 1990.
- Serejski M.H., *Idea Imperium Romanum w Galii merowińskiej w VI stuleciu*, „Przegląd Historyczny” 25 (1925) s. 261-314.
- Strzelczyk J., *Pióro w wątych dłoniach. O twórczości kobiet w dawnych wiekach*, Warszawa 2007.
- Thiébaux M., *The writings of medieval women: An anthology*, New York – London 1994.
- Thiebaux M., *Introduction*, w: *Dhuoda, Handbook for her Warrior Son, Liber manualis*, red. i tł. M. Thiebaux, Cambridge 1998, s. 1-39.
- Tyrell A., *Merovingian Letters and Letter Writers*, Publications of the Journal of Medieval Latin 12, Turnhout 2019.
- Vita Desiderii Cadurcae urbis episcopi*, MGH, SS rer. Merov. 4, red. B. Krusch, Hannover 1902, s. 547-602.

5. Przekład²³

List pierwszy (przed 630 rokiem)

Najdroższemu i najukochańszemu synowi Dezyderemu Herchenefreda. Złożyłam nieskończone dzięki Bogu wszechmogącemu, który zechciał dać sposobność do tego, abym mogła skierować do Ciebie, (moja) słodczy, list. Za jego pośrednictwem, tak bardzo jak domaga się tego całe moje wnętrze, pozdrawiam i proszę miłosierdzie Pana, aby zezwolił mi obficie cieszyć się z waszego życia i dobrego postępowania. Ciebie w istocie napominam, najśłodszy mój potomku²⁴, abyś bez przerwy pamiętał o Bogu, nieustannie obejmował Go myślami, nie zgadzał się i nie podejmował uczynków, którymi Bóg się brzydzi. Obyś był wierny królowi i troszczył się o rodaków, zawsze kochał i lękał się Boga. Miej się na baczności przed tym, co budzi gniew Boga, abyś naszemu wstawiennictwu częściej też powierzał grzechy stojące na drodze twej stałości, w ten sposób bowiem pozbędziesz się pretekstu dla którego twoi towarzysze oraz

²³ Przekład na podstawie łacińskiego tekstu: *Vita Desiderii Cadurcae urbis episcopi* 9-11, MGH, SS rer. Merov. 4, s. 569-570.

²⁴ *Dulcissimum pignus*.

współobywatele mogliby Ciebie lekceważyć, przeciwnie, oni widząc twoje dobre postępowanie, będą bardziej wielbić Boga. Synu, zawsze pamiętaj o tym, co uroczyście, w odniesieniu do Was, przyrzekłeś Bogu i dlatego bez ustanku idź naprzód z zatroskaniem. Oprócz tego oczywiście na tyle, na ile pozwala mi pełnia mego serca, pozdrawiam Cię, (mój) synu.

List drugi (przed 630 rokiem)

Najsłodszemu i najbardziej upragnionemu synowi Dezyderemu Herchenefreda.

Wszchemogącemu Bogu składam bezgraniczne podziękowania, ponieważ uczynił sposobność, abym mogła skierować to pismo od mojej skromnej osoby ku waszej znakomitości. Dowiedzcie się, że my w imię Boga pomyślnie się mamy. Pragniemy zarazem, jak tylko trzeba, nieustannie modlić się za Was. Zatem pokornie w sercu proszę, ofiarowując to najgłębsze życzenie, aby wasze uczynki polecały się naszym modlitwom. Tak jak tylko możecie, zawsze usilnie pracujcie na rzecz rozwoju duszy, utrzymujcie miłosierdzie wobec wszystkich, w szczególności strzeżcie czystości obyczajów, zachowujcie umiarkowanie w słowie i w każdym czynie, a jeśliby stało się coś złego, szybko naprawcie błędy. Ten list zaś, który przesłałam Wam wcześniej, często czytajcie i utwalcie w duszy, obejmijcie zachłannym umysłem, aby wypełniło się moje przyrzeczenie u Boga co do Was i poprzez Was, słodki (mój) synu Dezydery. Ponieważ Bóg wszchemogący wynagradza, ten który jest ponad wszystko błogosławiony. Nad dolą zaś ojca naszego Magnusa²⁵ gorliwie się pochylcie, o co wcześniej tak on, jak i my prosiliśmy, abyście w miejscu, gdzie pełni on swoją posługę za sprawą wstawiennictwa świętych, uzyskali od Boga największą zapłatę, a wraz z tą zapłatą niech nastąpi dla Was wieczna nagroda. Dajcie nam znać w Waszym liście, których rzeczy potrzebujecie koniecznie w pałacu, a natychmiast w imię Boga je prześlemy. Jak najszybciej pozwólcie nam dowiedzieć się o waszym powodzeniu i bądźcie zdrowi w Panu.

Niechaj Pan zechce zachować Was w dobrym stanie i przygotować na spadkobierców swojego królestwa.

²⁵ Magnus, jak możemy się domyślać, kierował klasztorem w którym umieszczona została Herchenefreda po śmierci męża. Był duchowym ojcem autorki, to jego przewodnictwu oddawała ona liturgiczne upamiętnianie męża, jego przodków, krewnych oraz niedawno zmarłych synów. Herchenefreda, co widzimy w liście, bardzo poważnie traktowała też swoją odpowiedzialność za systematyczne wnoszenie stałych intencji dziękczynnych i błagalnych w imieniu syna Dezyderego. To w rękach Magnusa i jego współbraci leżało upamiętnianie bliskich merowińskiej arystokratki na cyklicznych czuwaniach i Mszach.

List trzeci (630 rok)

Zawsze upragnionemu i najśłodszemu synowi Dezyderemu Herchenefreda, nieszczęśliwa matka.

Sądzę, że zostałeś już powiadomiony, w jaki sposób twój najśłodszy rodzony brat, biskup Rustyk, został zamordowany przez wiarołomnych członków Kościoła. Z tej przyczyny też, najdroższy (mój) synu, zarówno gdy ojciec twój już odszedł, a następnie i brat Syagriusz opuścił ten świat, odważnie podążaj za tą właśnie sprawą, aby dokonała się wielkim przykładem ze względu na niego. Cóż ja, nieszczęśliwa matka, mam począć, gdy nie ma już twoich braci? Jeślibyś i Ty odszedł, będę osieroconą, pozbawioną dzieci. Lecz Ty, najbardziej bogobojny synu²⁶, najśłodszy mi, zawsze miej się na bacności, abyś utraciwszy pociechę z braci, sam siebie nie zgubił, abyś, co niechaj się nie zdarzy, nie podążył ku zagładzie. Strzeż się zawsze nazbyt rozległej i rozciągniętej drogi, która prowadzi do upadku, miej się na bacności na drodze Pana. Przeczuję, że poprzez ogromny smutek moje życie dobiegnie niebawem końca. Módl się, aby On spojrział na (mą) oddalającą się duszę, to w Jego miłości trwam dniem i nocą. Słę do Ciebie Doderiusza, poprzez którego będziesz mógł dowiedzieć się wszystkiego, co wydarzyło się u nas. Ty zaś śpiesz się, żeby czym prędzej go odesłać.

Niechaj w zdrowiu Cię zachowa niebiańska łaska, najdroższy (mój) synu.

Z języka łacińskiego przełożyła,
wstępem i przypisami opatrzyła
Małgorzata Chudzikowska-Wołoszyn²⁷

²⁶ *Piissime pignus.*

²⁷ 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.

Recenzje

Wolfgang Speyer, *Aus dem Erbe von Antike und Christentum, Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 40, Aschendorff Verlag, Münster 2019, ss. XIII+363*

Wolfgang Speyer, profesor filologii klasycznej w Uniwersytecie Salzburskim w latach 1987-1998, zajmuje się problematyką antyku i chrześcijaństwa od dłuższego czasu. W latach 1976-2013 był współwydawcą kilkunastu tomów (9-25) *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt* (= RAC). Warto dodać, że sam opracował wiele haseł do tej encyklopedii. Poza tym napisał wiele artykułów poświęconych tej problematyce, które zostały wydane pod tytułem *Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld* (t. 1-3, Tübingen 1989-2007) oraz *Religionsgeschichtliche Studien* (Hildesheim – New York 1995). Zakres zainteresowań W. Speyera jest jednak znacznie szerszy, ponieważ opublikował książki poświęcone fałszerstwu literackim w starożytności pogańskiej i chrześcijańskiej¹, niszczeniu książek i cenzurze u pogan, Żydów oraz chrześcijan² oraz problemowi rzekomego odkrycia ukrytej księgi w starożytności³. Ponadto interesowało go, jak humaniści w okresie renesansu wykazywali nieautentyczność niektórych dzieł pogańskich i chrześcijańskich⁴. Autor opublikował również trzy tomy artykułów poświęconych problemom religijnym i filozoficznym, które ukazały się w serii *Salzburger Theologische Studien*⁵. Warto dodać, że W. Speyer

¹ *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung*, Handbuch der Altertumswissenschaft 1/2, München 1971.

² *Büchervernichtung und Zensur des Geistes bei Heiden, Juden und Christen*, Stuttgart 1981. Zob. moją recenzję opublikowaną w „Eos” 75 (1987) s. 190-196

³ *Bücherfunde in der Glaubenswerbung der Antike*, Hypomnemata 24, Göttingen 1970.

⁴ *Italienische Humanisten als Kritiker der Echtheit antiker und christlicher Literatur*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz. Geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse 1993, Nr. 3. Zob. moją recenzję opublikowaną w „Eos” 81 (1993) s. 318-321.

⁵ *Kosmos – Schöpfung – Nichts. Der Mensch in der Entscheidung*, Innsbruck – Wien 2010; *Zwischen Traum und Wirklichkeit, Zeit und Ewigkeit. Der Mensch als das*

rozpoczął pracę naukową od studiów nad *Epigrammata Bobiensia*, którym poświęcił swoją dysertację opublikowaną w 1959 roku. Krytyczną edycję tych epigramów wydał w *Bibliotheca Teubneriana* w 1963 roku. Ponadto jest autorem wielu haseł, które ukazały się w kilku znanych encyklopediach, m.in. w *Der Neue Pauly, Lexikon für Theologie und Kirche* (wyd. 3), *Lexikon des gesamten Buchwesens* (wyd. 2). Bibliografia prac tego badacza obejmująca 279 pozycji opublikowanych w latach 1956-2019 znajduje się na s. 331-347 recenzowanego tomu. Jako wybitny uczony został uhonorowany dwoma księgami pamiątkowymi. Pierwsza ukazała się z okazji jego sześćdziesiątych piątych urodzin⁶, a druga uczciła jego osiemdziesiąte urodziny⁷.

Recenzowana książka zawiera piętnaście artykułów, z których trzynaście ukazało się w latach 2005-2016, a dwa zostały napisane specjalnie do tego tomu. Prace opublikowane wcześniej zostały przerobione i uzupełnione. Autor umieścił na początku książki nowe studium „Antike und Christentum” (s. 1-27), które stanowi ważne wprowadzenie w tę problematykę, dlatego poświęcę mu więcej miejsca niż innym artykułom. Należy przypomnieć, że Franz Josef Dölger (1879-1940), który rozpoczął studia nad antyką i chrześcijaństwem na początku XX wieku, założył periodyk „Antike und Christentum. Kultur- und religionsgeschichtliche Studien” w 1929 roku. Ostatni tom szósty ukazał się już po śmierci wydawcy w 1950 roku. Osobliwością tego czasopisma było to, że publikowano w nim wyłącznie prace samego wydawcy. Już w 1935 roku trzech uczniów F.J. Dölgera powzięło zamiar wydania kilkutomowej encyklopedii *Reallexikon für Antike und Christentum*. Do ich grona należeli dwaj Niemcy Theodor Klauser (1894-1984) i Helmut Kruse (1908-1999) oraz Holender Jan Hendrik Waszink (1908-1990). Ich przedsięwzięcie poparli F.J. Dölger oraz Hans Lietzmann (1875-1942). Th. Klauser przedstawił projekt encyklopedii na kongresie archeologii klasycznej w Berlinie w 1939 roku, podczas którego poparto tę inicjatywę. Pierwszy zeszyt ukazał się już w 1941 roku i prawie cały tom pierwszy (siedem zeszytów) był gotowy przy końcu wojny. Jednak zawirowania wojenne sprawiły, że tom pierwszy ukazał się drukiem dopiero w 1950 roku. Głównym wydawcą był Th. Klauser, ponieważ H. Kruse wycofał się z życia naukowego, a J.H. Waszink początkowo od-

Wesen des „Zwischen”, Innsbruck 2014; *Gesetz und Freiheit, Bedingtes und Unbedingtes. Zum Gegensatz in Mensch und Wirklichkeit*, Innsbruck 2016.

⁶ *Chartulae. Festschrift für Wolfgang Speyer*, red. E. Dassmann, Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 28, Münster 1998.

⁷ *Welt – Seele – Gottheit. Festschrift für Wolfgang Speyer zum 80. Geburtstag*, red. W. Sonntagbauer – J. Klopff, Grazer Beiträge. Supplementband 16, Horn 2013.

nosił się z dużym dystansem do projektu realizowanego w Niemczech, ponieważ jego rodzina ucierpiała podczas drugiej wojny światowej. W 1955 roku powołano do życia Franz Josef Dölger-Institut zur Erforschung der Spätantike na Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu Bońskiego, który wydaje RAC do dnia dzisiejszego.

W podtytule RAC występuje pojęcie „Auseinandersetzung” (‘konfrontacja, spór’), ponieważ F.J. Dölger i jego uczniowie zakładali, że między chrześcijaństwem i antykiem istnieje głęboka przepaść. Wydawało się im, że to, co oddziela wiarę chrześcijańską od religii antycznych, jest znacznie silniejsze niż to, co je łączy. Autor podkreśla, że problematyczne jest pojęcie „antyku”, ponieważ w kierunku badawczym F.J. Dölgera rozumie się pod nim dawny Izrael ze Starym Testamentem i wczesnym judaizmem oraz kulturę grecką i rzymską jako przeciwstawne chrześcijaństwu. W rzeczywistości związki między judaizmem a chrześcijaństwem są bardziej ściśle niż między antykiem greckim i rzymskim a chrześcijaństwem. „Jeśli wychodzi się od myśli o «Auseinandersetzung», przyznaje się, że obydwie wielkości są od siebie niezależne. Gdyby jednak można wykazać, że wiara chrześcijańska ma również korzenie antyczne, wtedy stosunek byłby bardziej złożony i zapewne nie mógłby być rozpatrywany jedynie lub przede wszystkim z punktu widzenia «Auseinandersetzung»” (s. 11). O prawdziwej konfrontacji można mówić dopiero przy spotkaniu kultury Europy z kulturami Dalekiego Wschodu. Spotkanie natomiast chrześcijaństwa z antykiem nastąpiło we wspólnej przestrzeni kulturowej. Należy tu również w pewnym stopniu także Izrael ze Starym Testamentem, który od początku ulegał wpływom starożytnego Wschodu, a po niewoli babilońskiej – wpływom perskim. Ponadto judaizm pozostawał pod wpływem greckich pojęć teologicznych i filozoficznych od epoki hellenistycznej. Dlatego jest rzeczą pilną dokonanie kompleksowej analizy Starego Testamentu i wczesnego judaizmu. Istotne treści pierwotnej wiary chrześcijańskiej, jak nauka o Bogu Stwórcy, mesjanizm, apokaliptyka i eschatologia, są zakorzenione w tradycji starotestamentowej, przy czym należy uwzględnić również wpływy perskie. Także problem tożsamości i różnicy wiary żydowskiej i chrześcijańskiej jest sporny od czasów Ewangelii aż do dnia dzisiejszego, zarówno z punktu widzenia chrześcijańskiego jak i żydowskiego, a odpowiedzi na to pytanie są zabarwione duchem czasu. „Aby uzyskać jasny obraz chrześcijaństwa pierwotnego i wczesnego, które jest punktem wyjścia dla epoki późnego antyku chrześcijańsko-pogańskiego, należy przedstawić historię zewnętrzną, politykę, gospodarkę i społeczeństwo oraz historię wewnętrzną, reli-

gię, moralność, pobożność, kulturę, jak również oczekiwania wczesnego judaizmu. W ten sposób okaże się, że chrześcijaństwo jest do pewnego stopnia – co jest rzeczą sporną do dnia dzisiejszego – kontynuacją wczesnego judaizmu” (s. 12). Autor zastanawia się, czy nie należy najpierw zbadać historii wiary chrześcijańskiej w I i II wieku, zanim przystąpi się do studiowania problemu konfrontacji antyku z chrześcijaństwem. Przyznaje jednak, że wiele istotnych kwestii jest tutaj bardzo spornych i chyba takimi nadal pozostaną.

Trzeba wziąć po uwagę inkulturację orędzia Chrystusa. Początkowo dominowały wpływy hellenistyczno-żydowskie, ale jeszcze w pokoleniu Apostołów pojawiły się wpływy pogańskie, a w okresie późnego antyku – germańskie, celtyckie, orientalne. Należy również uwzględnić punkt widzenia geograficzno-narodowy oraz kulturowy. Chrześcijaństwo zakorzenione w rzymskim Zachodzie różni się od tego, które powstało na Wschodzie, Południu i Północy. Dlatego widać wyraźne różnice między chrześcijaństwem łacińskim, greckim, syryjskim, mezopotamskim, koptyjskim, abisyńskim, północnoafrykańskim, ormiańskim, gruzińskim, perskim, germańskim i iryjskim. Należy również zwrócić uwagę na napięte stosunki w łonie chrześcijaństwa między wielkim Kościołem a Kościołami schizmatyckimi i heretyckimi. Temat „antyk i chrześcijaństwo” obejmuje również ruchy duchowe i religie, na które wywarło wpływ chrześcijaństwo, np. różne formy gnostycyzmu i manicheizm. Stosunek chrześcijaństwa do antyku nie ogranicza się jedynie do konfrontacji na różnych płaszczyznach życia realnego i refleksji, ale występuje również wpływ, przejęcie i kontynuacja, „właściwe wykorzystanie” (*chrēsis*) oraz transformacja i imitacja kontrastowa (*Kontrastimitation*).

Temat konfrontacji antyku z chrześcijaństwem trzeba przenieść czasowo o jeden stopień niżej, ponieważ już w okresie hellenistycznym, przede wszystkim od króla Antiocha IV Epifanesa (175-164), istniał spór między Grekami i Żydami, który przebiegał równie krwawo, jak późniejszy konflikt między Rzymianami i chrześcijanami. Niektórzy badacze dziewiętnastowieczni twierdzili, że podczas rozwoju wiary chrześcijańskiej w świecie greckim i rzymskim nastąpił proces jej „hellenizacji”. Jednak autor słusznie twierdzi, że to określenie nie wyjaśnia w pełni tego skomplikowanego procesu. Przypomina on, że hellenizacja judaizmu rozpoczęła się już na początku epoki hellenistycznej. Młodsze pisma Starego Testamentu, szczególnie księgi sapiencjalne, wykazują duże podobieństwo do greckiej myśli filozoficznej. Także pisma apologetyczne i filozoficzne wczesnego judaizmu wywarły wpływ na literaturę pierwotnego i wczesnego chrześci-

jaństwa. Poza tym Septuaginta, która powstała w Aleksandrii, świadczy o greckim wpływie językowym i kulturalnym.

Obok wpływu i zależności można często zauważyć również rozwój paralelny, który nastąpił dzięki wspólnemu śródziemnomorskiemu substratowi kulturalnemu lub dzięki rozwiniętemu antycznemu porządkowi państwowemu, społecznemu i religijnemu. Należy tutaj myśleć o powstaniu własnego stanu kapłańskiego oraz o podziale chrześcijan na kler i laikat. Na dalsze kształtowanie Kościoła wywarły wpływ z jednej strony liczne centra miejskie greckiego Wschodu, a z drugiej ujednociająca siła miasta Rzym na Zachodzie. Scentralizowany Kościół rzymski papieży był spadkobiercą *Imperium Romanum* i rzymskich cesarzy, podczas gdy patriarchaty Wschodu odzwierciedlały wielość greckich *poleis*. Diecezje w Kościele wzorowały się na podziale *Imperium Romanum* na diecezje dokonany przez cesarza Dioklecjana (284-305).

Stopniowo rosła liczba wykształconych pogan, którzy nawrócili się na chrześcijaństwo. Dlatego od czasów Konstantyna Wielkiego (306-337) powstał pewien kompromis między antykiem a chrześcijaństwem. Podjęto wtedy krytykę religii pogańskiej zawartą w dziełach niektórych greckich i rzymskich filozofów oraz uczonych, a potem przejęto formę stosowaną w literaturze pogańskiej i w sztukach plastycznych. Jednak decydującą rolę w tym kompromisie odgrywała wiara chrześcijańska oparta na Starym i Nowym Testamencie. Kompromis ten trwał przez okres średniowiecza aż do renesansu włoskiego. Wtedy zaczęły się czasy nowożytne z rosnącą doczesnością, indywidualizmem, subiektywizmem i egoizmem. Stopniowo zaczęła rozpadać się synteza duchowości antycznej i chrześcijańskiej. Od renesansu wielu humanistów i artystów interpretowało antyk jednostronnie jako nieograniczone potwierdzenie doczesności, a wiarę chrześcijańską jako nastawioną wrogo do ciała i życia, uciekającą od świata i skierowaną na zaświaty. Sztuka nie została jeszcze całkowicie zeświecczona, ale cechowała ją pogańska heroizacja człowieka. Stosunek do antyku i chrześcijaństwa w renesansie włoskim wywarł wpływ na następne stulecia pomimo kontrreformacji i katolickiego baroku.

W czasach nowożytnych pojęcie „klasyczności”, „antycznej klasyczności” stało się kwintesencją estetyki oraz określało style literackie i sztuk plastycznych aż do klasycyzmu i częściowo do historyzmu i secesji. Wprawdzie polemizowano z tym pojęciem w epoce manieryzmu i baroku, ale nie rezygnowano z treści klasyczności, czyli mitologii antycznej i antycznych stylów architektonicznych. Klasycyzm końca XVIII wieku (Raphael Mengs, Johann Joachim Winckelmann) i neohumanizm ok. 1800

roku (Gotthold Ephraim Lessing, Christoph Martin Wieland, Johann Gottfried Herder, Johann Wolfgang von Goethe, Friedrich von Schiller, Friedrich Hölderlin) odniosły całkowite zwycięstwo nad uprzywilejowanym dotąd światem myśli chrześcijańskiej. Reakcja na klasycyzm nastąpiła w epoce romantyzmu, który trwał od ok. 1750 do ok. 1830 roku. Wprawdzie w tym ruchu istniał również nurt nihilistyczny, ale niektórzy romantycy chcieli odnowić ducha średniowiecza, jak próbowali to robić w malarstwie „nazarejczycy”. Ruch ten nie zdołał jednak utrzymać się wobec nowopowstałego realizmu, naturalizmu i impresjonizmu. Polemika między klasycyzmem a romantyzmem jest późnym wariantem konfrontacji antyku z chrześcijaństwem. W nieco słabszej formie powtórzyło się to napięcie jeszcze raz ok. 1900 roku między neoromantykami i klasycystami (Stefan George).

Po próbie ożywienia antyku okazało się, że antyk przegrał nieodwołalnie. W drugiej połowie XIX wieku pojawił się rosnący materializm, do czego przyczyniła się industrializacja i szybki wzrost ludności. Wiara chrześcijańska, która potrafiła kształtować całkowicie późny antyk i średniowiecze, osłabła wskutek renesansu włoskiego, reformacji, filozoficzno-naukowego oświecenia i związanej z nim krytyki Biblii w XVIII i XIX wieku. Aż do naszych czasów ciągle słabnie recepcja antyku i chrześcijaństwa, a nierzadko żyją one już w formie zniekształconej. Im wyraźniej staje dziś przed naszymi oczami obraz antyku wskutek badań filologiczno-historycznych XIX i XX wieku, tym słabsze stają się impulsy, które wychodząc z tego zbadanego antyku, miały doprowadzić do nowego twórczego „renesansu”. Do twórczego odnowienia duchowości antycznej dążyli Friedrich Nietzsche, Stefan George, Hugo von Hofmannsthal, Rainer Maria Rilke oraz filolog klasyczny Werner Jaeger, który sformułował program „trzeciego humanizmu” i próbował skierować współczesność w kierunku antyku grecko-rzymskiego. Jednak inicjatywa ta po obiecujących początkach załamała się wskutek drugiej wojny światowej i klęski Niemiec w 1945 roku. Od tego czasu również kościoły chrześcijańskie coraz bardziej tracą na znaczeniu. Wskazuje to na głęboką cezurę w historii duchowej Europy. Początkiem tego przełomu był ruch 1968 roku. Recenzent przyznaje z wielkim żalem, że rzeczywiście doszło do załamania się kultury europejskiej, opartej na antyku grecko-rzymskim i tradycji judeochrześcijańskiej.

Drugi artykuł omawia „Boskie i ludzkie autorstwo u pogan, Żydów i chrześcijan” (s. 29-48). Poeta, pieśniarz, wróżbita i prorok (*der Dichter-Sänger-Seher-Prophet*) w Grecji nigdy nie uważał się za twórcę swojej

pieśni lub dzieła literackiego, ale wierzył, że przekazuje słowa bóstwa (staje się „Sprachrohr einer Gottheit”). Np. poeta zwraca się na początku Iliady do Muzy, aby opisała gniew Achillesa. W księdze drugiej Iliady natomiast prosi ją o pomoc, aby mógł przedstawić katalog okrętów achajskich. To przekonanie odpowiada również wyobrażeniu Greków, że bóg lub heros jest pierwszym wynalazcą poszczególnych umiejętności (*technai*). Podobnie było w Egipcie i na starożytnym Wschodzie. Także prawodawcy religijni i świeccy otrzymują prawa od bogów, np. Hammurabi od Szamasza, Mojżesz od JHWH, Minos i Likurg od Zeusa, król Numa od nimfy Egerii z Arycji.

Najstarsze wiadomości o literackim autorstwie mówią o boskim autorstwie. Jest ono równoznaczne z pojęciem objawienia. W Grecji, dawnym Izraelu i wczesnym chrześcijaństwie mówi się o przekazaniu objawienia przez Boga wybranym ludziom. Przyjmuje ono formę przekazania niebiańskiego pisma, zjedzenia niebiańskiego zwoju, przeniesienia człowieka świętego do sfery niebiańskiej w wizji i słuchaniu objawienia, znalezienia świętej księgi lub listu z nieba na świętym miejscu, w grobie lub świątyni, aż do form inspiracji, przekazania boskiego ducha i ekstazy.

Dzieła opatrzone imieniem autora pojawiają się od VII i VI wieku przed Chrystusem. Także własne dzieła opatrywano imieniem znanego autora, aby zwiększyć popularność utworu. Czasem posługiwano się fałszywym imieniem (pseudonimem), aby pozostać nieznanym. Uczniowie w szkołach filozoficznych i medycznych publikowali własne prace pod imieniem nauczycieli (zob. *Corpus Aristotelicum* lub *Corpus Hippocraticum*). Później anonimowe pisma przypisywano na podstawie treści założycielowi szkoły (tak postępowali uczeni w Aleksandrii). Problem ten dotyczy również pism religijnych o treści prorockiej, apokaliptycznej, a nawet pasterskiej (np. listy przypisywane Apostołowi Pawłowi).

Nieznani nam autorzy antyczni tworzyli nowe pisma religijne, których autorstwo przypisywano bogom. Miało to miejsce od IV wieku przed Chrystusem aż po okres Cesarstwa Rzymskiego. Należą tu pseudoepigrafy orfickie i pitagorejskie, których autorami byli neopitagorejczycy i neoplatonicy.

Najciekawszy jest dla mnie podrozdział poświęcony problematyce pseudoepigrafii we wczesnym judaizmie i chrześcijaństwie pierwotnym na tle antyku i tradycji starotestamentowych (s. 39-48). Zawiera on wiele interesujących i oryginalnych myśli, ale dokładne ich przedstawienie zaburzyłoby ramy recenzji. Wspomnę tylko o kilku sprawach. Większość autorów napisanego po grecku Nowego Testamentu należała do kultury

hellenistyczno-żydowskiej, dlatego poznali oni w szkołach retorów hellenistycznych różne rodzaje pseudoepigrafii, potrafiąc naśladować styl każdego autora. Poza tym w Dziejach Apostolskich ewangelista Łukasz wkłada w usta Pawła z Tarsu różne mowy misyjne (szczególnie ważne jest przemówienie na Areopagu w Atenach), naśladując zwyczaje historyków greckich, którzy przytaczali mowy różnych postaci historycznych, dostosowując je do danych warunków historycznych i okoliczności. Autor podkreśla, że pozornie fikcyjna prawdziwość może zawierać więcej prawdy niż sama prawda historyczna. Apostoł Jan przedstawia w swojej Ewangelii nauczanie Jezusa w formie długich mów. Wprawdzie wydają się one niehistoryczne, ale przekazują coś ponadhistorycznego, tj. boską tajemnicę Chrystusa w świetle zmartwychwstania. Jan widzi tajemnicę Jezusa w tym, że jest On po prostu posłańcem Boga, co więcej, jest On odbiciem Boga Stwórcy, które przyszło na ten świat. Często powtarzane *Ich-Bin-Worte-Jesu* w tej ewangelii wskazują na to, że ewangelista stara się utożsamiać Logos, który stał się człowiekiem, z Bogiem Stwórcą. Sposób przedstawienia mów Jezusa przez Jana zdecydowanie odchodzi od antycznych i nowożytnych wyobrażeń o historyczności, dokładniej mówiąc, od tylko historycznej prawdziwości słów i mów Chrystusa (s. 46).

Trzeci artykuł traktuje o „Boskim posłańcu w starożytności pogańskiej” (s. 49-66). W starożytności sądzono, że bogowie porozumiewają się z ludźmi, przekazując im swoją wolę. Mogli to zrobić bezpośrednio, zsyłając sny, wizje i polecenia. Jednak częściej miało miejsce objawienie pośrednie, które przybierało trzy formy. Po pierwsze, mogli je przekazywać boscy posłańcy (Hermes, Iryda, Ossa, Pheme). Drugą grupę stanowiły demony (*daimones*) i duchy. W kulturach starożytnego Wschodu było rozpowszechnione wyobrażenie o aniołach/duchach, które wywarło wpływ na Żydów i Greków. W literaturze greckiej demony, nazywane czasem *angeli*, wypełniają takie zadania jak aniołowie u Żydów i chrześcijan (Hezjod, *Opera et dies* 121-126, 252-255). Według Platona (*Convivium* 202E-203A) demony są pośrednikami między bogami i ludźmi. Wyobrażenie to stało się bardzo popularne w starożytności, a demonicznych posłańców opisał szczegółowo platonik Apulejusz z Madaury w utworze *De deo Socratis* (6-7) w II wieku po Chrystusie. Ponadto twierdził on, nawiązując do *daimonion* Sokratesa, że każdy człowiek ma ducha opiekuńczego, który po śmierci towarzyszy duszy do Hadesu. Rozróżniano między dobrymi i złymi demonami/duchami, które przynosiły błogosławieństwo lub przekleństwo. Trzecią grupę objawienia pośredniego tworzą widzialni i słyszalni przekaziele boskiego orędzia. Należą do niej ptaki posyłane przez bo-

gów, głosy z nieba, zwracające uwagę wypowiedzi dzieci jako mediów, wyrocznie oraz „mężowie Boży”. Szczególnie zainteresował mnie podrozdział poświęcony ptakom (s. 61-64). Grecy wierzyli, że bogowie mieszkali na Olimpie, dlatego uznali ptaki za posłańców bogów, ponieważ żyły one między niebem a ziemią. Przyczyniło się do tego również ich zaskakujące i nagle pojawiające się oraz znikanie, ich szybkość, związek ze sferą powietrza uchodzącą za boską oraz niezależność od woli człowieka. Dla żeglarzy ptak był zwierzęciem wskazującym drogę i przepowiadającym pogodę. Sądzono, że ptaki przekazują wolę bogów przez swoje zachowanie i działanie oraz przez swój głos. Najstarsza wzmianka o ptaku przekazującym wolę boga występuje w *Iliadzie* (8, 247-252). Orzeł rzucił wtedy jelonka na ołtarz, przy którym Achajowie składali ofiarę Zeusowi. Uznali oni, że bóg zachęca ich w ten sposób do zaatakowania Trojan. Najczęściej uważano za boskich posłańców duże ptaki (orły, sępy, sępy brodate). Etruskowie i Rzymianie zwracali uwagę na ptaki auguralne, zwłaszcza przy zakładaniu miast i rozpoczynaniu działań wojennych.

Czwarty artykuł przedstawia „Kobiecy aspekt wody w tradycji antycznej i chrześcijańskiej” (s. 67-81). W starożytności postrzegano ziemię i wodę jako element kobiecy, przyjmujący i ukrywająco-noszący, podczas gdy powietrze i ogień uznawano za element męski, płodzący. Dlatego ziemia i woda uchodziły za przyjmujące i rodzące łono, a powietrze i ogień – za nosicieli męskiego nasienia. Świadectwa antyczne mówią o płodzącym błysku błyskawicy i zapładniającej sile wiatru oraz o ziemi, którą kobieta naśladuje przy porodzie. Kultowi boskiej matki ziemi odpowiada kult boskiego morza jako początku wszystkiego. Na ten aspekt rzuca światło mit o narodzeniu Afrodyty z morza. Według Hezjoda (*Theogonia* 188-200) bogini jest nie tylko „zrodzona z piany”, ale także „wynurzająca się z morza” (*Anadyomene*), do czego przyczyniło się wyobrażenie kobiecego łona morza. Połączenie kobiety i morza istnieje w kulturze europejskiej przynajmniej do XIX wieku.

Woda ma charakter ambiwalentny, ponieważ może być źródłem natchnienia (źródło Kastalia w Delfach) i szaleństwa (Gallos we Frygii). Nimfy źródlane pomagają przy porodzie i asystują przy pierwszej kąpieli noworodka (Zeus na Krecie, Dionizos), ale stanowią również zagrożenie dla życia ludzkiego (Hylas). Przykładem niszczącego działania powierzchni lustra wody jest los Narcyza. Połączenie kobiety z wodą wynika już zewnętrznie z symboliki noszonego przez nią naczynia napełnionego wodą. Aż do czasów nowożytnych pękate naczynie było atrybutem postaci kobiecych w sztukach plastycznych.

Kolejny tekst nosi tytuł „O mocy morza sprowadzającej przekleństwo i błogosławieństwo w świadectwach antycznych i chrześcijańskich” (s. 83-90). Żeglarze traktowali morze jako demoniczno-boską siłę, która mogła sprowadzić nieszczęście. Dlatego umieszczano na dziobie statku różne demoniczno-boskie stwory (np. gryfy, chimery, głowę Meduzy, smoka), które mogły odstraszyć niszczącą siłę morza. Umieszczano również jako ozdoby miecze i noże, które miały działać apotropaicznie. Połączanie dziobów statków i figur ochronnych miało również znaczenie czarodziejskie, ponieważ sądzono, że to, co świeci i połyskuje, pełni funkcję odstraszającą. Na dziobie statku umieszczano często okrągłe lub owalne oko, aby upodobnić okręt do demonicznej istoty żyjącej, co miało wprowadzić w błąd budzącą grozę siłę demoniczno-boskiego morza. Autor przypuszcza, że każda podróż morską mogła być rozumiana jako walka człowieka z demonicznymi siłami morza. Przypominały one smoka lub węża chaosu w praczasach, którego bóg nieba pokonał „na początku” i którego musi zwyciężać co roku oraz codziennie. Należy tu wspomnieć o walce Marduka z Tiamat, pramorzem, oraz pokonanie Lewiatana i Behemota przez JHWH. Podczas każdej podróży morskiej powtarzało się pierwotne wydarzenie walki boga nieba z potworem chaosu i morza. Tak rozumiana podróż morską mogła być przeżywana i oceniana tylko pozytywnie.

Istniało jednak całkiem odmienne podejście do tajemniczego i potężnego morza. Człowiek postrzegał siebie jako twór boskiego elementu ziemi, który swoim statkiem rani boskie morze. Wkraczając na nie, lekceważył podstawowy zakaz religijno-moralny. Przy takim podejściu podróż morską stawała się występkiem, za który należało odpokutować przez działanie ekspiacyjne.

W epoce chrześcijańskiej morze nie wydawało się już samodzielną mocą demoniczno-boską, ale uważano je za dzieło transcendentnego Boga Stwórcy. Jednak wielu chrześcijan nadal bało się bogów morza, które pojmowano jako duchy diabelskie lub demony. Dlatego umieszczano na statkach głowy ludzkie i zwierzęce, które od epoki prehistorycznej pełniły funkcję apotropaiczną.

Następny krótki artykuł jest zatytułowany „Grota nimf i baptysterium” (s. 91-96). Starożytni sądzili, że grotty i jaskinie zamieszkiwały bóstwa dziewiczo-macierzyńskie. W Grecji były to nimfy, a w Lacjum i we wczesnym Rzymie – *lymphae*. Jaskinie uchodziły za miejsce narodzin bogów i herosów, ale traktowano je również jako groby, wejścia do Hadesu i wyjścia z niego. Dlatego były one miejscami, w którym spotykały się bóstwa życia i śmierci. Jaskinie są naturalnymi poprzedniczkami budowli central-

nych i kopułowych. Występują one w świecie śródziemnomorskim w podwójnej funkcji. Jako grobowiec w formie tolosów i grobów kopułowych epoki kreteńsko-mykeńskiej oraz jako miejsce narodzin i życia w formie nimfeów, których plan mógł być prostokątny, ośmiokątny ale również okrągły lub w formie półokrągłych nisz i muszli. Sklepienie jest artystycznym przetworzeniem sufitu jaskini.

Chrzest z wody można interpretować jako duchowe narodziny związane z przyjęciem nowego imienia. Woda jest w antyku i chrześcijaństwie symbolem życia. Ochrzczony umiera dla grzechu i zmartwychwstaje z Chrystusem do wiecznego życia. Początkowo wznoszono chrzcielnice nad źródłem, ponieważ miano udzielać chrztu wodą źródlaną, odpowiednio do chrztu udzielanego przez Jana w Jordanie. Liczne baptysteria na terenie Cesarstwa Rzymskiego mają strukturę podobną do nimfeów, a te z kolei do jaskiń nimf. Także baptysteria są budowlami centralnymi, a ich plan jest kwadratowy, sześciokątny, ośmiokątny lub okrągły. Na pokrewieństwo nimfeum i baptysterium wskazuje zwyczaj wrzucania monet do *fons vitae* chrzcielnicy, który potępił synod w Elwirze (w pobliżu dzisiejszej Granady) na początku IV wieku. Wrzucanie monet do źródeł jest dobrze poświadczonym zwyczajem w kulcie nimf.

Siódmym artykułem jest obszernie studium „Święta góra w tradycji antycznej i chrześcijańskiej” (s. 97-141), które zostało napisane specjalnie dla recenzowanego tomu. Góry ze swoimi bezdrożami, wąwozami, przepaściami i jaskiniami początkowo napawały lękiem ludzi, którzy sądzili, że przebywają tam moce demoniczne i boskie. Jednak równocześnie góry ich fascynowały (por. kategorie *mysterium tremendum* i *mysterium fascinans* wprowadzone do religioznawstwa przez Rudolfa Otto). Dopiero na początku trzeciego tysiąclecia zaczęto eksploatować góry, pozyskując drewno i wydobywając miedź, cynę, srebro i złoto, a później żelazo.

Na wzgórzach i górach wznoszono świątynie i ołtarze dla bogów związanych z niebem i urządzano do nich procesje ze zwierzętami ofiarnymi, szczególnie w okresie suszy, aby błagać o deszcz. Homer wspomina w *Iliadzie* (8, 46-47) o świętym gaju i ołtarzu dla Zeusa na szczycie Gargaros, w masywie góry Ida. Z tego fragmentu wynika, że Grecy już bardzo wcześnie wchodzili na góry, aby być bliżej bogów nieba i oddawać im cześć. Do wysoko położonego sanktuarium mogły prowadzić schody, a w Mezopotamii wznoszono zigguraty, czyli wieże świątynne, które tworzyły zwężające się schodkowo tarasy. Góry uchodziły za uprzywilejowane miejsce hierofanii i teofanii, ponieważ doświadczone na górze samotność, cisza i milczenie były dla wrażliwych na to ludzi przyczyną doznania boskości

przez zmysły i ducha oraz otrzymania natchnienia proroczego i ustawodawczego.

Góra mogła uchodzić za żyjącą istotę, a nawet za osobę. Dotyczyło to przede wszystkim wulkanów (Etna, Wezuwiusz, Thera), ale również pozostałych gór z dzikimi zwierzętami mieszkającymi w lasach, z wodospadami, z lawinami kamiennymi i śnieżnymi, które zdarzały się od czasu do czasu, oraz ze zjawiskami atmosferycznymi, jak opary, mgła, chmury i śnieg. Góry z żyznymi dolinami i przepaściami odzwierciedlają przeciwieństwo *locus amoenus* i *locus terribilis*.

Według Hezjoda człowiek ma do wyboru dwie drogi. Droga do cnoty (*arete*) jest stroma, prowadzi do góry i wymaga dużego wysiłku (*Opera et dies* 286-292 = Plato, *Leges* 4,718E). Później Symonides z Keos twierdził (PMG 579), że *arete* mieszka na stromej skale. Dlatego góra mogła stać się celem ascezy, czystości i wewnętrznego skupienia, jak głosili pitagorejczycy, cynicy i stoicy. Wycofanie się na górę jest charakterystyczne dla wielu ascetów chrześcijańskich pod koniec prześladowań chrześcijan. Gdy okres prześladowań skończył się, mnich zastąpił męczennika jako prawdziwy naśladowca Chrystusa, ponieważ walczył zewnętrźnie i wewnętrźnie przeciwko demonicznemu wrogowi Boga. Góry pozostały aż do średniowiecza miejscem pustelni, kolonii mnichów i klasztorów. Asceza mnichów może być rozumiana obrazowo jako mozolne wejście na szczyt góry, góry Boga. Jeszcze Jan od Krzyża (1542-1591) napisał utwór *Wejście na górę Karmel*. Stylicy kontynuowali w osobliwy sposób to wchodzenie, ponieważ kolumny, na których stali i czasem jeszcze podwyższali, są ściśle związane z wejściem na górę i „do nieba”. Jest rzeczą ciekawą, że kult proroka Eliasza, który został zabrany do nieba na wozie ognistym, zastąpił kult Zeusa na wielu górach w Grecji. Artykuł zamyka apendyks (s. 135-141) przedstawiający relację Franciszka Petrarcki (1304-1374) o wejściu na szczyt Mont Ventoux (1912 m) w Prowansji w 1336 roku.

Bardzo interesujący jest artykuł ósmy „Przestępca jako przeklęty i wróg Boga” (s. 143-156). W magiczno-religijnym obrazie świata każde działanie człowieka przynosiło błogosławieństwo lub przekleństwo dla wszystkich, którzy pozostawali w kontakcie z tym człowiekiem. Zazwyczaj panował pokój i harmonia między ludźmi i mocami demoniczno-boskimi, co zapewniało ludziom szczęśliwe życie. Rzymianie określali ten stan pojęciem *pax deorum*. Jeśli jednak przestępca złamał religijno-moralne nakazy, których przestrzeganie zapewniało dobrobyt wspólnocie, kończył się stan pokoju i zaczynała się wojna przeciwko tajemniczym mocom demonicz-

no-boskim. Przestępcą i przeklętym stawał się nawet ten człowiek, który nieświadomie naruszył uświęcone tradycją zwyczaje i obyczaje, a według późniejszej oceny moralnej był niewinny (Edyp, Orestes). Do występków naruszających porządek świata należały przestępstwa przeciwko bogom, jak ateizm i bluźnierstwo, przeciwko świętym osobom, jak kapłani i wróżbici, przeciwko misteriom, wyroczniom, miejscom kultu, wizerunkom bogów i przedmiotom kultu. Mogły być one popełnione przez słowa i czyny. Także kapłani i kapłanki mogli stać się przeklętymi, jeśli złamali przepisy kultowe, np. nie zachowali czystości.

Ludzie antyku żyli głównie z uprawy roli, hodowli zwierząt i rybołówstwa, dlatego gniew obrażonych mocy demoniczno-boskich przejawiał się przede wszystkim w tym, co było szkodliwe dla chłopów, pasterzy i rybaków. Należą tu brak płodności roli, zwierząt i człowieka, okres suszy, niepogoda z burzą i powodzią, gradobicie, rdza zbożowa, zaraza wśród bydła, anomalie przy narodzinach zwierząt i ludzi, choroby ludzi, trzęsienie ziemi, atak dzikich i szkodliwych zwierząt oraz wojna. Było to podstawą szeroko rozpowszechnionej wiary w znaki wróżebne (*prodigia*) u Greków, a szczególnie u Rzymian.

Grecy, a jeszcze bardziej Rzymianie, interpretowali każde nadzwyczajne i zagrażające wspólnocie wydarzenie jako reakcję jakiejś mocy demoniczno-boskiej na jawne lub tajne przestępstwo ludzi. Przestępca sakralny stanowił poważne zagrożenie dla wspólnoty religijno-politycznej, w której żył. Dlatego należało go jak najszybciej usunąć z tej wspólnoty, zabijając lub wypędzając, aby ułagodzić gniew mocy demoniczno-boskich i pojednać się z nimi. W reakcji na niegodziwy czyn przestępcy sakralnego chodziło nie tyle o odpłatę i karę, ale o usunięcie i uwolnienie się od osoby, na której według antycznych wyobrażeń spoczywała klątwa. Środki, jakie podejmowano wtedy przeciwko przestępcom sakralnym, wydają się nam dzisiaj okrutne i przerażające, jednak zgadzały się one z obowiązującym wówczas magiczno-religijnym obrazem świata.

Bardzo pouczający jest fragment *Apologetyku* (40, 2) Tertuliana, który pisze, że poganie zwracali się do władz rzymskich, aby rzucać chrześcijanom na pożarcie, gdy wylał Tyber, Nil nie nawodnił pól, nastąpiło trzęsienie ziemi, pojawił się głód lub szerzyła się zaraza. Przy prześladowaniu chrześcijan należy zauważyć, że uznawano ich za wrogów bóstw państwowych zgodnie z religijnym obrazem świata Rzymian. Dlatego było oczywiste, że powinni oni zostać zabici jako wrogowie bogów i przekleci. Wydaje mi się, że artykuł ten pozwoli inaczej popatrzeć na procesy o bezbożność wytaczane w Atenach w wiekach V i IV przed Chrystusem i odrzucić nie-

które tendencyjne interpretacje, które świadczą o zupełnym niezrozumieniu mentalności Ateńczyków tego okresu.

Kolejny artykuł nosi tytuł „Dobrowolny i niedobrowolny outsider w starożytności grecko-rzymskiej” (s. 157-171). Religijnymi outsiderami były osoby propagujące kultury obcych bogów, które początkowo nie były aprobowane przez władze. W Grecji są to kultury m.in. Dionizosa/Bakchosa i Kybele, a w Rzymie m.in. Bacchusa, kapadockiej bogini Ma utożsamianej z Belloną oraz Izydy, Ozyrysa i Sarapisa. Podrozdziały trzeci i czwarty zawierają wiele myśli, które pojawiły się już w studium ósmym. Zwróć jedynie uwagę na to, że opętani, trędowaci, przestępcy sakralni i potworki ludzkie uchodzili w starożytności za nieczystych fizycznie i kultowo. Dlatego uważano ich za niedotykalnych, którzy musieli żyć poza wspólnotą. Dopiero chrześcijanie, kierując się przykazaniem miłości bliźniego, zaczęli opiekować się chorymi i biednymi, tworząc szpitale i schroniska. W Kościele, który przywiązywał dużą wagę do prawowierności, zaczęto uważać heretyków i schizmatyków za przeklętych, dlatego należało ich unikać cielesnie i duchowo.

Rozdział dziesiąty omawia „Znaczenie chciwości/pożądania (Gier) w antyku i chrześcijaństwie” (s. 173-185). Na podstawie źródeł antycznych autor przedstawia różne rodzaje pożądania.

Tematem następnego studium jest „Świętość i święty człowiek jako zjawisko religijno-historyczne” (s. 173-185). Na początku neolitu pojawili się ludzie „demoniczno-boscy”, których otaczała aura tajemnicy i mocy, charyzmatu i świętości. Potrafili oni panować nad siłami natury i dzikimi zwierzętami oraz dokonywali cudów błogosławieństwa i przekleństwa. Towarzyszyły im takie zjawiska, jak m.in. ekstaza, wizja, elewacja, bilokacja, kardiognozja, dar jasnowidzenia. Dopiero w okresie przejściowym od epoki mitycznej do historycznej nastąpiło oddzielenie boga od demona oraz „człowieka demonicznego” od „człowieka bożego”. Ludzie antycznych kultur śródziemnomorskich rozróżnili wtedy chyba po raz pierwszy między trzema ponadludzkimi państwami – niebiańskim, ziemskim i podziemnym. Dlatego przydzielono bóstwom niebiańskim błogosławieństwo, szczęście i życie, a demonom i bogom podziemnym – przekleństwo, nieszczęście i śmierć.

Podstawowe przeciwieństwa kształtujące kosmos, jak ciemność i światło, noc i dzień, zimno i ciepło, deszcz i susza, zima i lato, śmierć i życie, pozostają na ogół w ściśle uregulowanej zmianie i wyrównanym stosunku. Dlatego wydawało się, że siły w kosmosie znajdują się w równowadze i sprawiedliwej odpłacie, czyli w harmonii. Ludzie okresu wcze-

snohistorycznego uznali sprawiedliwość za zasadę kosmiczną, która jest wzorem dla sprawiedliwości ziemsko-ludzkiej. Zapewne wtedy powstało również wyobrażenie o sędzie zmarłych i wyrównaniu w zaświatach. Kosmiczny władca nieba, którego czczono jako sprawiedliwego, jawił się teraz jako wzór „mężów bożych”, którzy pozostawali w stosunku do otoczenia jak bogowie niebiańscy do ludzi. Na początku wczesnych kultur „mąż boży” jest jak Zeus ojcem i pasterzem ludów, królem, prawodawcą i sędzią, jak Apollon poetą, pieśniarzem, wróżbitą, prorokiem, jak Hermes nauczycielem i przewodnikiem, jak Asklepios lekarzem uzdrowicielem. Także najwcześniejsze wynalazki techniczne przypisywano „mężom bożym”.

To, co dotyczy religii ludów epoki mityczno-historycznej, znajduje odpowiednik w tradycji Starego Testamentu. Sławi on u Boga Stwórcy sprawiedliwość jako główną cechę Jego istoty. Niektóre psalmy chwalą sprawiedliwość Pana, której można doświadczyć i poznać z rytmu sił stworzenia. W Starym Testamencie występuje wyrażenie „człowiek Boga” i „przyjaciel Boga” oraz „sprawiedliwy”, co świadczy o umoralnieniu „człowieka demonicznego” na podstawie cnoty sprawiedliwości kształtującej kosmos i ludzkie społeczeństwo wczesnych kultur.

„Mężowie boży” występowali w różnych wariantach u Greków od VIII wieku przed Chrystusem aż do neopitagorejczyków i neoplatoników. Państwo rzymskie od samego początku aż do późnego antyku ścigało czarną magię. Społeczeństwo antyczne uważało białą magię za pole działania „męża Bożego”, czarna magia natomiast była sposobem działania czarownika/maga. „Mąż Boży” stosował swoją siłę cudotwórczą w zgodzie z bogami, szczególnie nieba, czarownik natomiast używał jej w zgodzie z bóstwami podziemnymi oraz demonami powietrza i ziemi.

Krytyka racjonalna w V wieku przed Chrystusem (Herodot, Krytiasz w dramacie satyrowym *Syzyf*) widziała w świętych mężach epoki wczesnohistorycznej tylko oszustów lub czarowników. Oddziaływanie „świętych mężów” stopniowo słabło, pojawiało się natomiast coraz więcej ich rywali, którzy chcieli kierować ludźmi jako nauczyciele moralni i mędracy. Wśród wielkich osobistości występują takie, które można porównać z męczennikami chrześcijańskimi, ponieważ ponieśli śmierć, udzielając napomnień moralnych (Sokrates, Zenon z Elei, Anaksarchos z Abdery). Jednak sama koncepcja „męża Bożego” zachowała nadal znaczenie, ponieważ niektóre osobistości, które należały do świeckiego rozumienia świata i człowieka, albo same stylizowały się na mężów Bożych, albo w ten sposób kazały się przedstawiać lub były przedstawiane (np. wodzowie, filozofowie).

Istnieje istotna różnica między świętymi mężami pogan a „mężami Bożymi” Starego Testamentu i świętymi chrześcijańskimi. Pierwsi dokonują cudów z własnej mocy, a drudzy z reguły wzywają Boga Stwórcę lub Jezusa przed dokonaniem cudów kary i błogosławieństwa. W Starym Testamencie i literaturze chrześcijańskiej występuje konflikt między prawdziwymi i fałszywymi cudotwórcami (m.in. Mojżesz i Aaron oraz czarownicy egipscy, Eliasz i prorocy Baala na górze Karmel, Apostoł Paweł i pseudoprorok Barjesus-Elymas, Apostoł Piotr i Szymon Mag). Zarzut fałszywej świętości występuje w walkach o wiarę między chrześcijanami prawowiernymi i heretykami, szczególnie gnostykami, oraz schizmatykami, jak również w sporach z Żydami i poganami. Kościół prawowierny oceniał prawdziwość świętości przede wszystkim na podstawie prawowierności i religijno-moralnego sposobu życia. Święci chrześcijańscy tworzyli jedność duchową z ich wspólnotą kościelną.

Obszerny artykuł dwunasty nosi tytuł „Stosunek Starego Testamentu do Ewangelii Jezusa Chrystusa. Kontynuacja i różnica oraz skutki historyczne” (s. 207-233). W teofaniach Starego Testamentu JHWH pojawia się najpierw jako Bóg budzący grozę wśród błyskawic i grzmotów, trzęsienia ziemi i burzy. Prorok Eliasz natomiast na górze Horeb doświadczył Boga w delikatnym powiewie wiatru (1Krl 19,11-12). W wielu miejscach obraz Stwórcy ulega silnej antropomorfizacji. Jawi się on jak człowiek ogarnięty gniewem, zazdrością, chęcią zemsty i odwetu oraz okazujący żal. Sprawia mu przyjemność miła woń ofiar. Krytyka krwawych ofiar dla Boga, która pojawia się u niektórych proroków, świadczy o tym, że obraz Stwórcy ulega uduchowieniu.

Wielość określeń Boga stopniowo ulega ujednoczeniu. Według wcześniejszych tradycji Stwórca sam ukazuje się ludziom, później natomiast pojawia się zamiast niego anioł. W ten sposób Bóg wycofuje się z ludzkiego świata przestrzenno-czasowego. Podobnie Jego imię jest zastąpione coraz bardziej przez ogólne określenie „Pan” (*Adonaj*) z powodu magiczno-religijnego strachu przed nadużyciem, szczególnie w czarach. Zmiana w wyobrażeniu Boga jest często połączona ze zmianami pojęć moralnych i kultowych. To, co w czasach archaicznej mentalności magiczno-religijno-moralnej wydawało się pożądane, jak ofiary z ludzi, kazirodztwo, krwawa zemsta i nieumiarkowana odpłata, traciło coraz bardziej na znaczeniu we wspólnocie religijno-politycznej lub sakralnej. Ta psychiczna i duchowa droga była jednocześnie ścieżką w kierunku abstrakcji i uduchowienia.

Archaiczne wyobrażenie o solidarności ludzi w dobrym i złym, w błogosławieństwie i przekleństwie, występuje nie tylko w mitach greckich

i tragedii greckiej, ale także w Starym Testamencie. Kradzież części rzeczy poświęconych JHWH, której dopuścił się Alkana, ściągnęła nieszczęście na cały Izrael (Joz 7,1). Gdy Dawid dokonał spisu ludności wbrew zakazowi JHWH, Bóg zesłał zarazę na cały lud (2Sm 24,1-17). Za upór faraona zostali ukarani wszyscy Egipcjanie (Wj 7,3-11,10). Za nieprawości ojców JHWH karze synów do trzeciego i czwartego pokolenia (Wj 20,5).

Złamanie rytualno-kultowego lub moralnego przykazania lub prawa sprowadzało stan klątwy, który mógł wyrazić się w katastrofach natury, zarazach i wojnach oraz w nagłej śmierci. Początkowo nie rozróżniano między dobrowolnym i niedobrowolnym działaniem człowieka. Decydująca była nie motywacja, ale skutek każdorazowego działania. Np. JHWH zabił Uzę, który podtrzymał Arkę Przymierza, gdy woły szarpnęły wóz (2Sm 6,6-8; 1Krn 13,9-11).

Przestępstwo i kara są ze sobą związane, ale nieraz kara była nieproporcjonalna do winy. Dlatego zasada odwetu (*ius talionis*) „oko za oko, ząb za ząb” stanowiła znaczący postęp moralny. Na jeszcze wyższym poziomie moralnym jest zasada „złotej reguły” („nie czyń drugiemu, co tobie niemiłe” i „traktuj innych tak, jak chciałbyś być traktowany”).

W historii narodu żydowskiego aspekt zbawienia i błogosławieństwa często ustępuje aspektowi nieszczęścia i przekleństwa. Dla proroka Eliasza jest charakterystyczny cud kary i klątwy. Np. sprowadził on ogień z nieba, który pochłoniął dwa poselstwa przysłane przez króla Ochozjasza, który zgrzeszył przeciw Bogu, wysyłając posłańców do Beelzebuba, boga Ekronu (2Krl 1,1-17). Także tu widać solidarność w stanie klątwy. Eliasza spowodował suszę, a potem sprowadził deszcz (1Krl 17,1; 18,1.41-45). Po sądzie Bożym na górze Karmel prorok ten doprowadził do śmierci 450 kapłanów Baala (1Krl 18,20-40). Prorok Elizeusz rzucił klątwę na chłopców, którzy szydzili z niego. Wtedy dwie niedźwiedzice wyszły z lasu i rozszarpały czterdziestu dwu chłopców (2Krl 2,23-24). Na końcu praw przymierza, które JHWH zawarł z Izraelitami w kraju Moab, znajduje się znacznie więcej klątw niż błogosławieństw (Pwt 27,15-26; 28,15-68).

Ewangelіści starali się wykazać, że Jezus jest Mesjaszem zapowiedzianym w Starym Testamencie, zwłaszcza przez Deutero-Izajasza, który pisał o cierpiącym słudze JHWH (42,1-4; 50,4-9; 52,13-53,12). Łukasz przypisuje ten sposób argumentacji samemu Jezusowi podczas rozmowy z uczniami idącymi do Emaus (Łk 24,13-35, zwł. 24,25-27; por. Dz 2,29-36; 3,18.21-24). Powoływanie się na starotestamentowe przepowiednie o Mesjaszu świadczy o literackiej i historyczno-literackiej wyjątkowości Ewan-

geli wobec rzekomo porównywalnych antycznych gatunków literackich, jak biografía, aretalogia i wspomnienia.

Ponieważ poganie wysuwali zarzut nowości wobec orędzia chrześcijańskiego, apologetom zależało na wykazaniu, że ich wiara jest zakorzeniona w Starym Testamencie. Z drugiej jednak strony chcieli wykazać wobec Żydów niekwestionowaną nowość w postaci i orędziu Jezusa. Wprawdzie jego orędzie o królestwie Bożym było przygotowane przez proroków od Amosa do Daniela, ale zupełną nowością wobec wymienionych proroków jest to, że sam Jezus jest podstawą królestwa Bożego z powodu łączności z Bogiem Stwórcą i że został posłany przez Boga. Na nowość wskazują również słowa o „nowym przymierzu” wypowiedziane przez Chrystusa przy ustanowieniu Eucharystii podczas ostatniej wieczerzy.

Jezus głosił zbawienie Boże wszystkim ludziom, nawet jeśli najpierw zwrócił się do własnego narodu. Rzeczą charakterystyczną dla działania i nauki Jezusa jest rezygnacja z odplaty i zemsty oraz nietolerancji i przemocy. Wielką nowością było przykazanie miłości nieprzyjaciół oraz tolerowanie zła bez jego natychmiastowego usunięcia. Przyczyną tej zasadniczej zmiany w religijno-moralnym rozumieniu Boga jest jego współczucie, miłosierdzie i rozumienie każdego człowieka. Jezus odrzucił również wyobrażenie o solidarności w winie (J 9,1-3).

Artykuł trzynasty traktuje o „Misji w czasach apostoelskich i poapostoelskich” (s. 235-256). Poprzednikami misjonarzy chrześcijańskich byli prorocy Starego Testamentu łącznie z Janem Chrzcicielem, który głosił nadejście prawdziwego Zbawiciela. Samego Jezusa można uznać za pierwszego misjonarza, który przekazał swoje zadanie wybranym przez siebie dwunastu Apostołom. Kazania misyjne Jana Chrzciciela i Jezusa są ze sobą ściśle związane, ponieważ mają tło apokaliptyczno-eschatologiczne. Jan mówi u Mateusza, że „przybliżyło się królestwo niebieskie” (Mt 3,2), a pierwsza mowa publiczna Chrystusa zaczyna się od podobnego zdania („przybliżyło się królestwo Boże” – Mk 1,15). Dotychczasowi posłańcy Jezusa i głosiciele Jego radosnego orędzia o królestwie Bożym stali się po zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu świadkami i posłańcami Chrystusa, który powrócił do Ojca (np. Dz 1,21-22). Mateusz pisze na końcu Ewangelii (28,16-20), że zmartwychwstały Jezus polecił swoim uczniom prowadzić działalność misyjną i udzielać chrztu.

Pierwsze misje przeprowadzały dwie różne grupy judeochrześcijan: mówiący po aramejsku z Palestyny, którzy czytali Stary Testament w języku hebrajskim, oraz zhellenizowani czytający go po grecku. Szerzyli oni wiarę chrześcijańską głównie w miastach

Cesarstwa Rzymskiego, gdzie znajdowała się greckojęzyczna diaspora żydowska z prozelitami i „bojącymi się Boga”. Jednak na Wschodzie przekraczali oni granice *Imperium Romanum* i docierali do Mezopotamii (np. do Edessy), Medii, Babilonii i do północnych wybrzeży Morza Czarnego. Początkowo głoszone orędzie chrześcijańskie ustnie (por. Rz 10,17-18). Sukces zapewniało misjonarzom kazanie połączone z cudownymi uzdrowieniami i dowodami mocy. Była z nim ściśle związana katecheza przygotowująca do chrztu. Dopiero z odwlekaniem się paruzji w epoce poapostolskiej i z powstaniem instytucji Kościoła doszło do spisania relacji o Jezusie Chrystusie i jego orędzia dla celów misyjnych. W misji dwu pierwszych stuleci kobiety zapewne odgrywały znacznie większą rolę niż to wynika z zachowanych świadectw.

Ireneusz z Lyonu (ok. 140-202) był jednym z nielicznych Greków, który nauczył się języka obcego, aby prowadzić działalność misyjną wśród Celtów. Od III wieku tłumaczono fragmenty Pisma Świętego na języki ludów mieszkających na obrzeżach świata rzymskiego.

Kolejny artykuł jest zatytułowany „Katalog w poezji chrześcijańskiej późnego antyku” (s. 257-269). U wielu poetów chrześcijańskich katalogi są tylko jednym z wielu środków stylistycznych. Odgrywają one jednak dużą rolę m.in. u Grzegorza z Nazjanzu, Kommodiana, Sydoniusza Apollinarisa i Drakoncjusza.

Końcowe bardzo obszerne studium przedstawia „Magiczne/religijne oszustwo w starożytności” (s. 271-328). Najczęściej nie można zwerfikować źródeł antycznych mówiących o religijnych lub magicznych oszustwach, ponieważ brakuje niezależnych relacji. Świadectwa antyczne cechuje tendencja racjonalistyczna i antychrześcijańska, *testimonia* chrześcijańskie natomiast mają charakter antyżydowski, antypogański i antyheretycki. Oszustwo religijne lub magiczne należy przyjąć tylko wtedy, gdy da się udowodnić motywy i cele religijne, religijno-polityczne lub magiczno-egoistyczne.

Człowiek charyzmatyczny mógł być uznany lub odrzucony zależnie od religijnego lub filozoficznego punktu widzenia. Tego rodzaju krytyczna polemika zaczęła się w V wieku przed Chrystusem. W dramacie satyrowym *Szyf Krytiasza* religia jest przedstawiona jako wynalazek mądrego męża. Z tego punktu widzenia „mężowie Boży” musieli być oszustami. Czarownikom często zarzucano oszustwo i kuglarstwo. Jednak czarownik, który potrafił sprowadzić deszcz w okresie suszy lub ochronić przed gradem, uchodził za „Bożego” lub „świętego męża”, który posiadał władzę nad zjawiskami natury i stosował ją w interesie swojej wspólnoty. Do tej

sprzecznęj oceny przyczyniło się już antyczne rozróżnienie białej magii służącej wspólnocie religijno-politycznej i czarnej magii, która służyła egoizmowi czarownika i jego samolubnemu zleceniodawcy.

Większość zachowanych tekstów dotyczących problematyki oszustwa jest pochodzenia literackiego. Pisarze pogańscy i chrześcijańscy opowiadają o rzeczywistych lub rzekomych oszustwach religijnych i magicznych. Większość sądów zależy od punktu widzenia religijnego, filozoficznego, polityczno-kulturalnego, społecznego i osobistego danego świadka. W tych opiniach odbija się różne rozumienie Boga i świata, przy czym często dominują tendencje polemiczne i apologetyczne. Przeciwnikom przypisywano różnego rodzaju przestępstwa sakralne i moralne, ale również kłamstwo, oszustwo i magię jako szalbierstwo lub jako oszustwo demonów. Do grona oszustów zaliczano w Grecji wieszczków, lekarzy-wróźbitów (*iatromanteis*), proroków, kapłanów wyroczni, wróźbitów oraz astrologów, których w Rzymie nazywano *mathematici*. Do celów politycznych i militarnych wykorzystywano często mantykę oraz interpretację określonych znaków przy składaniu ofiar ze zwierząt, przy wróżeniu z ptaków i przy innego rodzaju przepowiedniach. Senat rzymski i czołowi politycy aż do czasów Cezara posługiwali się fałszywymi auspicjami, aby zrealizować własne zamiary, o czym świadczą różne wzmianki w dziełach Cycerona.

Niektórzy antyczni krytycy religii, wychodząc z założeń racjonalnego obrazu świata, wysuwali zarzut magii i oszustwa również przeciwko „mężom Bożym” i „sprawiedliwym” Starego Testamentu oraz przeciw Jezusowi, Apostołom i świętym chrześcijańskim. Nie zawsze można rozstrzygnąć, czy mamy do czynienia z „mężem Bożym” lub „świętym człowiekiem” czy też z oszustem. Kryterium ułatwiającym rozróżnienie jest stosunek do moralności. Już Orygenes zauważył, że trzeba brać pod uwagę kontekst religijno-moralny cudu i nauki danej osoby (*Contra Celsum* 1, 68).

W epoce chrześcijańskiej sądzono, że sny, wizje i cuda mogły powstać pod wpływem złego ducha lub człowieka, który był z nim związany. Dlatego przedstawiciele wielkiego Kościoła w polemikach z herezykami i schizmatykami określali wszystkie zjawiska charyzmatyczne strony przeciwnej jako oszustwo demoniczne. Zarzut magicznego i religijnego oszustwa odgrywał zatem ważną rolę w walce o prawdziwą interpretację wiary. W podobny sposób przebiegała walka chrześcijan z poganami i odwrotnie.

Stary Kościół musiał odrzucić bogów antycznych, ale uważał ich nie za nicość ale za demony. Dlatego bóstwa antyczne zaliczono do złych duchów, którym przewodził diabeł. Dla Tertuliana oddawanie czci bogom pogańskim jest oszustwem religijnym, ponieważ pozbawia ono czci Boga Stwórcę i Zbawcę. W ten sposób do oszustwa dodaje się jeszcze obrazę (*De idolatria* 1, 3). Ponieważ wyrocznie były dla Greków wyrazem woli określonych bogów, jak Zeus i Apollon, dlatego chrześcijanie uznali je za głosy tych demonów, które są wprowadzające w błąd, oszukańcze i fałszywe (Minucius Felix, *Octavius* 28, 6; Augustinus, *De civitate Dei* 8, 21). Już w II wieku *Didache* (3, 4) ostrzegała przed obserwowaniem lotu ptaków, ponieważ prowadzi to do idolatrii. W 357 roku władze rzymskie zakazały uprawiania wróżbiarstwa pogańskiego, do którego zaliczano astrologię, oraz magii. Zaczęto wtedy ścigać wróżbitów i czarowników, a ich księgi niszczone.

Omówione artykuły świadczą o niezwykle szerokich horyzontach intelektualnych autora i o jego głębokiej znajomości źródeł żydowskich, pogańskich i chrześcijańskich. Poza tym orientuje się on bardzo dobrze w historii kultury europejskiej od średniowiecza do czasów współczesnych. Wszystkie artykuły są napisane przejrzysto i podzielone na podrozdziały, co ułatwia ich lekturę. Pod tekstem znajdują się obszernie przypisy zawierające literaturę naukową, która pozwoli na dalsze studiowanie kwestii szczegółowych. Autor powołuje się często na literaturę żydowsko-hellenistyczną, dlatego zwróć uwagę na fundamentalną książkę, której W. Speyer nie mógł jeszcze uwzględnić: F. Siegert, *Einleitung in die hellenistisch-jüdische Literatur. Apokrypha, Pseudoepigrapha und Fragmente verlorener Autorenwerke*, Berlin – Boston 2016, ss. X+776.

Zauważyłem kilka drobnych błędów merytorycznych. Na s. 301 jest mowa o krytykach religii pogańskiej. Autor podał błędne lata życia filozofa Teodora z Cyreny (ok. 475/460-po 399), ponieważ pomylił go z matematykiem Teodorem z Cyreny. Filozof cyrenajski urodził się ok. 340 roku i zmarł w pierwszej połowie III wieku. Dyskusyjne jest również datowanie Diagorasa z Melos, który na s. 351 jest określony błędnie jako „griechischer Sophist”. Zaskakuje, że autor odsyła czytelnika do mojego wydania *Diagorae Melii et Theodori Cyrenaei reliquiae* (Bibliotheca Teubneriana, Leipzig 1981, s. V-XIII), gdzie znajduje się curriculum vitae obydwu „ateistów”. Błędne jest również miejsce pierwszego wydania znanej książki R. Otto *Das Heilige*. Ukazała się ona w 1917 roku we Wrocławiu, a nie w Monachium (tak na s. 115 przyp. 84 i 187 przyp. 1).

Warto dodać, że uczony ten był profesorem w Uniwersytecie Wrocławskim w latach 1915-1917.

Książka jest wydana bardzo starannie, dlatego niezwykle rzadko można spotkać błędy drukarskie. Np. s. 176 przyp. 14 „ciitraque” pro „citraque”, s. 291 “Bestiarum” pro „Bestiarium”, s. 357 “Museios” pro „Musaios”. W indeksie osobowym i rzeczowym (s. 349-363), który jest niekompletny, zauważyłem drobną pomyłkę. Humanista Gianfrancesco Poggio Bracciolini figuruje błędnie pod G. Poggio Bracciolini a nie pod Poggio Bracciolini, Gianfrancesco. Bardzo żałuję, że pominięto *Index locorum*, ale jego sporządzenie wymaga czasu i dużego wysiłku, co recenzent wie bardzo dobrze z własnego doświadczenia.

Marek Winiarczyk, Wrocław – UWr

Table of contents

Articles

1. Widows in the Early Christian Universe – Three Research Perspectives –
Rafał Nakonieczny 7
2. The Widow in the Gospel of Luke as a Symbol of the Church
in the Latin Tradition – Rev. Krzysztof Bardski..... 21
3. The Spiritual Beauty of the Widowhood Vowed to God on the
Basis of St. Augustine’s „De bono viduitatis” and „Epistula 130” –
Rev. Sylwester Jaśkiewicz 47
4. The Basis of John Chrysostom’s Teaching on Widowhood –
Michał Konieczko, Rev. Andrzej Uciecha..... 67
5. Widows in the Hispano-Roman – Suevic/Visigothic Councils
of Hispania – Alberto Ferreiro 87
6. Endurance and Resilience in Cyprian of Carthage
and Gregory of Nazianzus – Domenico Accorinti..... 109
7. The Late Ancient Appeals to Recognize Human Dignity:
Basil of Caesarea, Ambrose of Milan, Leo the Great, Master of Verona –
Jadwiga Guerrero van der Meijden..... 141
8. Interpretation of the Transfiguration of Jesus. Part 2: The Golden Age
of Patristic Literature – Rev. Mirosław Mejzner..... 163

9. St. Basil The Great as Successor and Continuator of Greek Philosophical Tradition in Homily <i>On Envy</i> – Joanna Sowa.....	179
10. Orthodoxy as a Path of the Creative Development of a Child in Epiphanius of Salamis' <i>Panarion</i> – Rev. Marek Gilski, Rev. Marcin Wysocki.....	205
11. John Chrysostom's Discourse on Property Ownership: An Analysis from the Perspective of Roman Law – Chen Yingxue.....	221
12. Augustine's Theological Synthesis of the Common Good – Mathias Nebel..	247
13. The Organisational Structure of the Monastery of Tarn – Rev. Bogdan Czyżewski.....	271
14. Isidore of Seville's Treatise "De ortu et obitu patrum": Study of the Sources – Tatiana Krynicka.....	285
15. Sanctus – Definitions versus Contextual Meanings in the Writings of St Isidore of Seville – Anna Ledzińska.....	317
16. "Thy youth is renewed like the eagle's" (Ps 103,5). The Motif of an Eagle with a Cross in its Beak on Late Antique Textile from Egypt in the Collection of Władysław Czartoryski – Anna Głowa.....	343
17. The <i>Qur'ān</i> in Medieval Slavic Writings. Fragmentary Translations and Transmission Traces – Zofia A. Brzozowska, Mirosław J. Leszka.....	367
18. International Cooperation of Publication of Patrologists on the Example of Analysis of Correspondence of Rev. Professor Wincenty Myszor from the Archdiocesan Archives in Katowice – Agnieszka Gołda, Katarzyna Tałuc.....	413
19. <i>Latinitas curialis</i> on the Example of <i>Epistulae gratulatoriae</i> of Benedict XVI. Lexical and Stylistic Approximations – Rev. Tadeusz Gacia.....	439

Translations

20. Joannes Chrysostomus/Theodorus Daphnopathus, <i>De adversa valetudine et medicis</i>	459
a. Introduction and Commentary – Jan Iluk	459
b. Translation – Jan Iluk.....	465
21. Isidorus Hispalensis, <i>De diebus, de nocte, de hebdomada</i>	473
a. Introduction and Commentary – Elwira Kaczyńska.....	473
b. Translation – Elwira Kaczyńska	486
22. Herchenefreda, <i>Herchenefredae epistulae tres</i>	507
a. Introduction and Commentary – Małgorzata Chudzikowska-Wołoszyn .	507
b. Translation – Małgorzata Chudzikowska-Wołoszyn.....	517

Reviews

23. Wolfgang Speyer, <i>Aus dem Erbe von Antike und Christentum</i> , Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 40, Aschendorff Verlag, Münster 2019, ss. XIII+363 – Marek Winiarczyk	523
---	-----

Spis treści

Artykuły

1. Wdowy w *universum* wczesnych chrześcijan – trzy perspektywy badawcze – Rafał Nakonieczny 7
2. Postać wdowy w Ewangelii Łukasza jako symbol Kościoła w tradycji łacińskiej – Ks. Krzysztof Bardski 21
3. Duchowe piękno wdowieństwa ślubowanego Bogu na podstawie *De bono viduitatis* i *Epistula* 130 św. Augustyna – Ks. Sylwester Jaśkiewicz..... 47
4. The Basis of John Chrysostom’s Teaching on Widowhood – Michał Konieczko, ks. Andrzej Uciecha..... 67
5. Widows in the Hispano-Roman – Suevic/Visigothic Councils of Hispania – Alberto Ferreiro 87
6. Resistenza e resilienza in Cipriano di Cartagine e Gregorio di Nazianzo – Domenico Accorinti 109
7. Późnostarżytny apele o rozpoznanie godności ludzkiej: Bazyl z Cezarei Kapadockiej, Ambroży z Mediolanu, Leon Wielki, Anonim z Werony – Jadwiga Guerrero van der Meijden 141
8. Interpretacja Przemienienia Jezusa. Część 2: Złota epoka literatury patrystycznej – Ks. Mirosław Mejzner 163
9. Bazyl Wielki jako spadkobierca i kontynuator greckiej tradycji filozoficznej w homilii *O zawiści* – Joanna Sowa..... 179

-
10. Ortodoksja jako droga twórczego rozwoju dziecka w *Panarionie* Epifaniasza z Salaminy – Ks. Marek Gilski, ks. Marcin Wysocki.....205
11. John Chrysostom's Discourse on Property Ownership: An Analysis from the Perspective of Roman Law – Chen Yingxue.....221
12. La synthèse théologique du bien commun chez Augustin – Mathias Nebel..247
13. Struktura organizacyjna klasztoru tarnateńskiego – Ks. Bogdan Czyżewski271
14. Izydora z Sewilli *De ortu et obitu patrum*: studium źródeł traktatu – Tatiana Krynicka285
15. *Sanctus* – definicje wobec kontekstowych znaczeń wyrazu w pismach św. Izydora z Sewilli – Anna Ledzińska317
16. „Odnawia się młodość twoja jak orła” (Ps 103,5). Motyw orła z krzyżem w dziobie na późnoantycznej tkaninie z Egiptu w kolekcji Władysława Czartoryskiego – Anna Głowa343
17. The *Qur'ān* in Medieval Slavic Writings. Fragmentary Translations and Transmission Traces – Zofia A. Brzozowska, Mirosław J. Leszka.....367
18. Międzynarodowa współpraca publikacyjna patrologów na przykładzie analizy korespondencji ks. profesora Wincentego Myszora z Archiwum Archidiecezjalnego w Katowicach – Agnieszka Gołda, Katarzyna Tałuc....413
19. *Latinitas curialis* na przykładzie *Epistulae gratulatoriae* Benedykta XVI. Przybliżenia leksykalne i stylistyczne – Ks. Tadeusz Gacia.....439

Tłumaczenia

20. Jan Chryzostom/Teodor Dafnopata, *O chorobach i lekarzach*.....459
- a. Wstęp i komentarz – Jan Iluk.....459
- b. Tłumaczenie – Jan Iluk465

21. Św. Izydora z Sewilli, <i>O dniach, nocy i tygodniu</i>	473
a. Wstęp i komentarz – Elwira Kaczyńska	473
b. Tłumaczenie – Elwira Kaczyńska	486
22. Herchenefreda, <i>Trzy listy do syna Dezyderego</i>	507
a. Wstęp i komentarz – Małgorzata Chudzikowska-Wołoszyn	507
b. Tłumaczenie – Małgorzata Chudzikowska-Wołoszyn.....	517

Recenzje

23. Wolfgang Speyer, <i>Aus dem Erbe von Antike und Christentum</i> , Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 40, Aschendorff Verlag, Münster 2019, ss. XIII+363 – Marek Winiarczyk	523
---	-----

