

VOX PATRUM

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II

Sekcja Historii Kościoła i Patrologii

Komitet Redakcyjny

- ks. dr hab. Marcin Wysocki, prof. KUL (KUL, Polska) - redaktor naczelny
dr hab. Marcela Andokova (Uniwersytet Komeniusza, Bratysława, Słowacja) – zastępca redaktora naczelnego
dr Piotr Ashwin-Siejkowski (King's College, Londyn, Wielka Brytania) – zastępca redaktora naczelnego
dr Dawid Mielnik (KUL, Polska) - sekretarz
dr Adam Cooper (Catholic Theological College, Melbourne, Australia) – redaktor języka angielskiego

Redaktorzy tematyczni

- ks. prof. dr hab. Mariusz Szram (KUL, Polska) – teologia patrystyczna
prof. dr Carol Harrison (Uniwersytet Oksfordzki, Wielka Brytania) – patrologia
dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL (KUL, Polska) – bizantynistyka
ks. dr hab. Oleksandr Kashchuk (Ukraiński Uniwersytet Katolicki, Lwów, Ukraina) – historia Kościoła
dr hab. Marta Przyszychowska (badacz niezależny, Hiszpania) – filozofia wczesnochrześcijańska
dr Anna Głowa (KUL, Polska) - historia sztuki wczesnochrześcijańskiej
dr hab. Ewa Osek, prof. KUL (KUL, Polska) – przekłady
ks. mgr lic. Adam Pawlak (KUL, Polska) – bibliografie

Rada Naukowa

- ks. dr hab. Stanisław Longosz – redaktor założyciel (KUL, Polska)
prof. dr hab. Agnes Bastit-Kalinowska (Université de Lorraine, Nancy, Francja)
ks. prof. dr Ivan Bodrožić (Uniwersytet w Splicie, Chorwacja)
o. prof. dr hab. Bazyli Degórski (Papieski Uniwersytet Świętego Tomasza z Akwinu „Angelicum”, Rzym, Włochy)
prof. dr Geoffrey David Dunn (badacz niezależny, Australia)
prof. dr Alberto Ferreira (Seattle Pacific University, USA)
ks. prof. dr Giulio Maspero (Papieski Uniwersytet Santa Croce, Rzym, Włochy)
ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (UKSW, Warszawa, Polska)
prof. dr Rubén A. Peretó Rivas (National University of Cuyo, Argentyna)
prof. dr Ilaria Ramelli (Durham University, Wielka Brytania)
ks. prof. dr hab. Piotr Szczur (KUL, Polska)

Redakcja „Vox Patrum”

Aleje Raławickie 14, C-813, 20-950 Lublin
voxpathrum@kul.lublin.pl; www.voxpatrum.pl

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

VOX PATRUM

ANTYK CHRZEŚCIJAŃSKI

Wydawnictwo KUL

88
2023

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 2023

Czasopismo dofinansowane ze środków Ministerstwa Edukacji i Nauki w ramach programu
„Rozwój czasopism naukowych” na podstawie umowy nr RCN/SN/0262/2021/11 z dnia 8 grudnia 2022 r.
Okres realizacji projektu: 1 grudnia 2022 r. - 30 listopada 2024 r.



**Ministerstwo
Edukacji i Nauki**

ISSN 0860-9411
eISSN 2719-3586

Wydawnictwo KUL
ul. Konstantynów 1H, 20-708 Lublin
tel. 81 454 56 78, e-mail: wydawnictwo@kul.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



Angelology in the Writings of Justin Martyr, Tatian and Athenagoras

Rev. Leszek Misiarczyk¹

Abstract: The aim of the study was to analyse the texts of Justin, Tatian, and Athenagoras on the subject of angels. I do this in three points: the creation of angels by God/Logos as free beings (1); the tasks of angels (2) the sin of angels and the final annihilation of demons/evil angels (3). All three authors emphasise that God created angels and people as free beings, and therefore also responsible for their actions, and entrusted them with the care of people and his creation. However, some angels were deceived by the first angel (Tatian) or by the hostile power (Athenagoras), who let himself be carried away by vain glory, broke all ties of dependence on God, and wanted to appropriate the deity. He turned into a demon and his followers into a host of demons. Athenagoras combines the concepts of Tatian and Justin, stating that the power/spirit to whom God entrusted the management of matter and its forms, insulted its own essence and the power entrusted to it, and the angels from the first vault sinned by intercourse with women, which resulted in the birth of giants. Tatian's and Athenagoras' concept of the sin of angels is definitely less mythical than that of Justin. According to Tatian and Athenagoras, this state of fallen angels is irreversible.

Keywords: angels; Apologists; the sin of angels; Justin Martyr; Tatian; Athenagoras

1. Introduction

The teaching on angels is not a central element in the writings of Greek Christian apologists of the second century. However, even if this subject is mentioned somewhat perfunctorily, and in addition to the discussion of other aspects of the Christian doctrine, the few references that these texts provide are priceless testimonies to the formation of the Christian teaching on angels, their creation, and their role in the history of salvation in the second century. Therefore, in this study, I would like to focus on the analysis of relevant passages from these writings, to reconstruct the reflections of specific authors on the topic in question. Since references to angels are made only in the *1 and 2 Apology* and *Dialogue with Trypho* by Justin

¹ Rev. Prof. dr hab. Leszek Misiarczyk, full professor, Chair of Ancient History, Institute of History, Faculty of Historical Sciences, Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland; email: l.misiarczyk@uksw.edu.pl; ORCID: 0000-0002-9511-6174.

Martyr², *Address to the Greeks* by Tatian³, and *A Plea for the Christians* by Athenagoras of Athens⁴, I will focus on these works in further detailed analysis.

The Greek term ἄγγελος in singular and various grammatical forms (ἄγγέλου, ἄγγέλω, ἄγγελον) appears ca. 40 times in Justin's *First Apology* and *Dialogue with Trypho* alone, mostly in the context of the scene of the annunciation of the birth of Christ or the presentation of the Logos, the Son of God, as an angel/God's messenger, based on Old Testament prophecies⁵. However, these passages do not concern the teaching on angels in the strict sense, and therefore will be omitted in this study. The term ἄγγελοι in plural and various grammatical forms (ἄγγέλων, ἄγγέλους, ἄγγέλους) appears 57 times in different contexts in Justin's *First* and *Second Apology* and *Dialogue with Trypho*; Tatian's *Address to the Greeks*, and *A Plea*

² To learn more about Justin and his *First* and *Second Apology*, see: L.W. Bernard, *Justin Martyr. His Life and Thought*, London – New York 1967; E.R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr*, Jena 1923; E.F. Osborn, *Justin Martyr*, Tübingen 1975; Ch. Munier, *La structure littéraire de l'Apologie de Justin*, RSR 60 (1986) p. 34-54; Ch. Munier, *À propos des Apologies de Justin*, RSR 61 (1987) p. 177-186; Ch. Munier, *La méthode apologétique de Justin le Martyr*, RSR 62 (1988) p. 90-100, 227-239; L. Misiarczyk, *Wstęp*, in: *Pierwsi apologetyci greccy*, BOK 24, Kraków 2004, p. 162-206. On *Dialogue*, see: L. Misiarczyk, *Il Midrash nel Dialogo con Trifone di Giustino Martire*, Płock 1999; L. Misiarczyk, *Wstęp*, in: *Justyn Męczennik, 1 i 2 Apologia, Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa 2012, p. 119-157; E. Ferguson, *Justin Martyr on Jews, Christians and the Covenant*, in: *Early Christianity in Context. Monuments and Documents*, ed. F. Manns – E. Alliata, Jerusalem 1993, p. 395-405; D. Rokeach, *Jews, Pagans and Christian in Conflict*, Jerusalem – Leiden 1982; D. Rokeach, *Justin Martyr and the Jews*, Leiden 2002; O. Skarsaune, *The Proof from Prophecy*, Leiden 1987; D. Trakatellis, *The Pre-existence of Christ in the Writings of Justin Martyr*, Missoula 1976; H. Waszink, *Bemerkungen zu Justins Lehre vom Logos Spermatikos*, JAC 1 (1964) p. 380-390; J.C. Van Winden, *An Early Christian Philosopher. Justin Martyr's Dialogue with Tryphon Chapters One to Nine*, Leiden 1971.

³ Cf. R.M. Grant, *The Data of Tatian's Oration*, HTR 46 (1953) p. 99-101; R.M. Grant, *Greek Apologists of the Second Century*, London 1988, p. 67-82; M. McGehee, *Why Tatian never 'Apologized' to the Greeks*, JECS 1 (1993) p. 143-158; L. Misiarczyk, *Wstęp*, in: *Pierwsi apologetyci greccy*, BOK 24, Kraków 2004, p. 302-310.

⁴ Cf. S. Kalinkowski, *Wczesnochrześcijańska apologetyka grecka*, in: *Atenagoras z Aten. Prośba za chrześcijanami, O zmartwychwstaniu ciała*, Warszawa 1985, p. 5-23 (esp. p. 10-16); B. Pouderon, *D'Athènes à Alexandrie. Études sur Athénagore et les origines de la philosophie chrétiennes*, Quebec – Louvain 1998; D. Rankin, *Athenagoras. Philosopher and Theologian*, Farnham – Burlington 2009.

⁵ Cf. E. J. Goospeed, *Index Apologeticus*, Leipzig 1912, p. 2.

for the Christians by Athenagoras of Athens⁶. In some of these texts, the term in question appears only a few times, or as a quotation from the Old Testament; therefore, they will be omitted in this analysis. Thus, there will be only 22 texts that are *strictly* relevant to the presentation of the authors' angelology; I will focus exclusively on these texts in the following part of my analysis. The analysis will be grouped around the following topics: the creation of angels by God/Logos as free beings, the tasks of angels, the sin of angels, and the final annihilation of demons/evil angels. Let us now concentrate on the analysis of relevant passages in the above-mentioned works.

2. The creation of angels by God/Logos as free beings

Angels are mentioned for the first time in Justin's *1 Apology* 6, 2 in the context of the exposition of the Christian belief in the Holy Trinity:

But both Him, and the Son (who came forth from Him and taught us these things, and the host of the other good angels [τὸν ἄλλων [...] ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατόν] who follow and are made like to Him [αὐτῷ ἐπομένον καὶ ἐξομοιούμενον]), and the prophetic Spirit, we worship and adore [σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν], knowing them in reason and truth, and declaring without grudging to everyone who wishes to learn, as we have been taught⁷.

Several elements in this passage need a deeper analysis. Justin states that Christians worship and adore (σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν) God the Father, His Son who came forth from Him, and the prophetic Spirit, as well as "the host of the other good angels" (τὸν ἄλλων [...] ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατόν). This is the oldest testimony to the veneration of angels, their worship, and adoration. Thus, Justin confirms that Christians worshipped angels as early as around the middle of the second century. He goes on to explain the motivation for this veneration – it is because the angels follow God the Father (αὐτῷ ἐπομένον), and so live in the divine space, and are made like to Him (ἐξομοιούμενον). Of course, the veneration of angels

⁶ Cf. Googspeed, *Index Apologeticus*, p. 2.

⁷ Iustinus Martyr, *1 Apologia* 6, 2; *Iustini Martyris. Apologiae pro Christianis*, ed. M. Marcovich, Patristische Texte und Studien 38, Berlin – New York 1994, p. 40. All works of St. Justin in translation by J. Donaldson, A. Roberts, <https://www.earlychristian-writings.com/justin.html>

does not imply that the Christians “idolise” them or place them on a par with God but that their unique status relies on the fact that they were made in the likeness of God and that they surround Him in heaven. Though they are and will always remain mere creatures, they are worthy of veneration due to their likeness to Him.

The second passage on angels appears in the *2 Apology* 7, 5-6. In 7, 3 Justin explains that men’s actions and destinies do not depend on blind fate only, but every person performs good or evil acts out of free will. He further explains that this was not understood by the Stoics, who taught that everything happened out of necessity. In this context we find the passage that is of interest to us:

But since God in the beginning made the race of angels and men with free-will (αὐτεξούσιον το τε τῶν ἀγγέλων γένος καὶ τῶν ἀνθρώπων τὴν ἀρχὴν ἐποίησεν ὁ θεός), they will justly suffer in eternal fire the punishment of whatever sins they have committed. And this is the nature of all that is made, to be capable of vice and virtue. For neither would any of them be praiseworthy unless there were power to turn to both⁸.

Firstly, Justin emphasizes that God, at the beginning of the creation of the universe (ἀρχή), called angels and men into existence (ἐποίησεν τῶν ἀγγέλων γένος καὶ τῶν ἀνθρώπων). The verb ἐποίησεν that was used here appears in Septuagint in the account of the creation of the world in Genesis 1; therefore, there can be no doubt that its meaning is ‘to create’. Secondly, Justin makes it clear that, in the beginning, God created not only angels but also men. This, of course, does not imply that He created them together and at the same time, as we know that later Christian reflections would emphasize that angels were created before the creation of the world, while people were created after the creation of the world, as the crowning of all creatures. Therefore, when Justin uses the term “beginning” (ἀρχή), he treats it not as a single creative act of God but rather as a whole series of His acts performed at the beginning of the world’s history. His argumentation seeks to demonstrate, against the Stoics, that God created angels and men as beings endowed with free will (αὐτεξούσιον) and not determined by necessity. This freedom is the basis for their future responsibility for their actions and for the judgement over them. None of the creatures would have been praiseworthy if they had no power to choose between virtue (good)

⁸ Iustinus Martyr, *2 Apologia* 7, 5; PTS 38, p. 148.

and evil. What is more, without free will, no responsibility and no true judgement would be possible at all.

Meanwhile, in *Dialogue* 85, 6 Justin asserts the existence of angels, citing the Divine revelation: “The passage, then, by which I proved that God reveals that there are both angels (ἄγγελοι) and hosts in heaven is this: ‘Praise the Lord from the heavens: praise Him in the highest. Praise Him, all His angels: praise Him, all His hosts’ (Psalm 148:1-2)”⁹. The apologist was probably aware of difficulties that the creation of angels was not described explicitly in Genesis; therefore, an objection could arise as to how Christians knew of their existence at all. Justin replies that Christians learned about it from the Divine revelation, as angels appear many times in the Old Testament, especially in the Book of Psalms. And since they appear in the history of salvation, they must have been created at some point in the beginning of it.

In the *Dialogue* 88, 5 Justin reaffirms his previous thought expressed in the 1 and 2 *Apology* on the creation of angels and men as free beings. This is the passage:

For God, wishing both angels and men, who were endowed with free-will, and at their own disposal, to do whatever He had strengthened each to do (Βουλόμενος γὰρ τούτους, ἐν ἐλευθερα προαιρέσει καὶ ἀτεξουσίους γενομένους, τοὺς τε ἀγγέλους καὶ τοὺς ἀνθρώπους ὁ θεὸς πράττειν ὅσα ἕκαστον ἐνεδύαμωσεν [δύνασθαι] ποιεῖν), made them so, that if they chose the things acceptable to Himself, He would keep them free from death and from punishment; but if they did evil, He would punish each as He sees fit¹⁰.

In the above passage, Justin, writing about the creation of men and angels by God, uses two Greek terms: ἐν ἐλευθερα προαιρέσει and ἀτεξουσίους γενομένους, which were translated as “endowed with free will and at their own disposal”. However, since, as we have seen earlier, Justin reserves the term ἀτεξούσιον to denote the free will of men and angels, it seems that it will be better to understand the whole phrase as “free beings endowed with free will”. Shortly after he adds that the purpose of creating them in this way was so that each of these beings, angels as well as men, would do what God “strengthened them to do”, or, in other words, act

⁹ Iustinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone* 85, 6; *Justyni Martyris Dialogus cum Tryphone*, ed. M. Marcovich, Patristische Texte und Studien 47, Berlin – New York 1997, p. 217.

¹⁰ Iustinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone* 88, 5, PTS 47, p. 223.

according to their nature and God's will. As we shall see later, angels were assigned a different mission in the history of salvation by the Creator than men. So, acting in accordance with the capacity that God has given specific beings to do is the fulfillment of God's gifts, acting in harmony with nature, and following His will, or with what God has intended for them. Meanwhile, any departure from this, which, in the case of men, is the desire to pretend to be angels, and in the case of angels, the abandonment of doing God's will, is an action contrary to God's expectation.

In *Dialogue* 102, 4 Justin repeats that God created angels and men as free beings, but adds some new elements to it. The text is as follows:

But yet, since He knew that it would be good, He created both angels and men free to do that which is righteous, and He appointed periods of time during which He knew it would be good for them to have the exercise of free-will (ἐποίησεν αὐτεξουσίους πρὸς διακαιοπραξίαν καὶ ἀγγέλους καὶ ἀνθρώπους, καὶ χρόνους ὄρισε μέχρις οὗ ἐγίνωσκε καλὸν εἶναι τὸ αὐτεξούσιον ἔχειν αὐτούς). And because He likewise knew it would be good, He made general and particular judgements; each one's freedom of will, however, being guarded¹¹.

In addition to the statement known from his earlier texts, that God created angels and men as free beings, the Apologist adds here that He has endowed them with free will so that they would be able to do justice in a free manner, and not be forced to do so by God. Further, the Creator appointed the periods of time during which He knew it would be good for them to have the exercise of free-will. We can see that here, again, the same Greek term αὐτεξούσια is used to denote the free will of men and angels. It is also worth noting that this passage mentions two new things: endowing angels and men with free will God made them capable of doing what is righteous, that is, doing what He had created them for to do. Then, he appointed periods of time during which He knew it would be right and good for them to have the exercise of free-will. These periods of time are, on the one hand, the individual lives of all men, until death, and, on the other hand, the end of the world and God's judgement. It is easy to imagine that in regard to men this statement bases on the general teaching of Christ about this matter; however, it is more difficult with regard to angels. After all, we know that angels do not die physically, so it can be speculated that

¹¹ Iustinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone* 102, 4, PTS 47, p. 245.

for each individual angel, this period of exercising free will ends with the free decision to abandon to doing God's will, or the task for which God has created him and which God entrusted to him. This would imply that in the case of angels too there would still exist the possibility of committing the sin of abandoning God and joining the rebellious Lucifer and other fallen angels. Later, theological reflection would rather emphasize that the so-called sin of angels was committed at the beginning of history and was a one-time act in which Lucifer and some angels rebelled against God and abandoned him, while other angels remained faithful to Him. Yet, there remains an open question whether this faithfulness of angels is an eternal decision that can never be changed, or not. In theory, only God makes decisions that remain unchanged forever, while all created beings, including angels, may change their decisions. Justin did not write anything about it, but it seems that he admitted this possibility, insisting that the free will of man and angels is reinforced when they freely make decisions in favour of righteousness. It is also possible that writing about a specific time of freedom enjoyed by angels, Justin meant the end of the world and the final judgement, however, we do not have enough primary source material available to make this point more precise.

A similar thought is found in Tatian's *Address to the Greeks* 7, 2, along with some important additions. At the beginning of chapter 7 Tatian remarks that the heavenly Logos made man immortal, so that as incorruptibility belongs only to God, in like manner, also man might have been immortal and share at least partially in the life of God. This is the context in which we find the passage important for our analysis:

The Logos, too, before the creation of men (πρὸ τῆς τῶν ἀνδρῶν κατασκευῆς), was the Creator of angels (ἀγγέλων δημιουργὸς γίνεται). And each of these two orders of creatures was made free to act as it pleased (ἐκάτερον τῆς ποιήσεως εἶδος αὐτεξούσιον γέγονε), not having the nature of good, which again is with God alone, but is brought to perfection in men through their freedom of choice, in order that the bad man may be justly punished, having become depraved through his own fault, but the just man be deservedly praised for his virtuous deeds, since in the exercise of his free choice he refrained from transgressing the will of God¹².

¹² Tatianus, *Oratio ad Graecos* 7, 2; *Tatiani Oratio ad Graecos*, ed. M. Marcovich, *Patristische Texte und Studien* 43, Berlin – New York 1995, p. 23.

Unlike Justin, Tatian does not attribute the creation of angels and men to God the Father but to the Logos. Although in 7, 1 he uses the same term as Justin, stating that the Logos τὸν ἄνθρωπον ἐποίησεν, in 7, 2 he prefers τῆς τῶν ἀνδρῶν κατασκευῆς, and uses the phrase ἀγγέλων δημιουργὸς γίνεται with reference to the creation of angels. This should not surprise us, however, if we remember that the Christian theological terminology was at the beginning, and some authors, such as Tatian, used it interchangeably with terminology drawn from Hellenistic philosophy. What is important for the present analysis is the fact that Tatian clearly states that angels were created by the Logos before men. Like Justin, he then goes on to specify that angels as well as men were endowed with free will. He even uses exactly the same Greek term like Justin αὐτεξούσιον. He further explains that the gift of free will belongs inherently only to God, while angels and men must confirm it all the time by freely making decisions that are in harmony with the mission entrusted to them by God. All this is so that the one who does evil, whether it is an angel or man, can be rightly punished for becoming evil through his own fault, as God did not make him so. Instead, the just one should be justly rewarded for his good deeds and for not using his free will to oppose the will of God. Thus, according to Tatian, although angels were created as free beings, they must constantly confirm this freedom by acting in harmony with God's will, as doing God's will is the peak of freedom.

The final passage that features the theme of the creation of angels is *A Plea for the Christians* 10 by Athenagoras of Athens¹³. The apologist justifies the Christian faith in the Father, Son, and Holy Ghost and, having introduced the Holy Trinity, adds:

Nor is our teaching in what relates to the divine nature confined to these points; but we recognise also a multitude of angels and ministers (πλήθος ἀγγέλων καὶ λειτουργῶν), whom God the Maker and Framer of the world distributed and appointed to their several posts (διένειμε καὶ διέταξεν) by His Logos (...) ¹⁴.

¹³ Cf. A. J. Malherbe, *The Structure of Athenagoras* Cf. E.J. Googspeed, *Index Apologeticus*, Leipzig 1912, p. 2. ,*Supplicatio pro Christianis* ', VigChr 23 (1969) p. 1-20.

¹⁴ Athenagoras, *Legatio pro Christianis* 10; *Athenagoras of Athens. Legatio pro Christianis. De resurrectione mortuorum*, ed. W. Schoedel, Oxford 1972, p. 11, transl. J. Donaldson, A. Roberts, <https://www.earlychristianwritings.com/athenagoras.html>.

Athenagoras was the first among Christian authors to write about “a multitude of angels and ministers” (πλῆθος ἀγγέλων καὶ λειτουργῶν) serving God and men, although he does not provide their exact number. He also does not clarify what he means when he writes about the ministering beings in general terms, but because he differentiates between them and angels, one should suspect that these are beings that serve God and men, different from angels. He also did not use the typical Greek verb to refer to the creation of angels (ἐποίησεν) but rather he wrote that God established (διένευμε) them through His Logos, which seems to be equivalent to the terms “created” and “distributed” (διέταξεν) them, in the sense of appointing them to specific tasks. As I mentioned before, Justin attributed the creation of angels to God; Tatian attributed it to the Logos, while Athenagoras, in a way, reconciled these two visions, writing that God created angels through the Logos, which comes from Him. Thus, we are not talking about God and Logos as two separate sources of origin of angels but, since the Logos originates from God, God created angels, men, and the world through the Logos. Of course, Justin and Tatian did write about the Logos through which God created the universe, however, they did not apply this directly to angels.

3. The tasks of angels

As far as the tasks of angels are concerned, it should be emphasised that, of the three authors in question, Justin only mentions them in three short passages, while Athenagoras refers to them in one of his texts. Therefore, the analysis presented below will be less extensive than the other analyses, as the source material is modest.

In *Dial.* 62, 3 Justin interprets Genesis 1,26 (“let us make”) and 3,22 (“Adam has become as one of us”) as evidence of God addressing the Logos-Christ who pre-existed the act of creation of man. He also criticises the Jewish “heresy”, according to which God was then addressing angels: “For I would not say that the dogma of that heresy which is said to be among you is true, or that the teachers of it can prove that [God] spoke to angels, or that the human frame was the workmanship of angels”¹⁵. We know that rabbinic texts such as *Bareshit Rabba* 8, 4; 8, 8; 19, 3 attribute this interpretation to rabbis of the early third century and to Rabbi Simeon, son of Rabbi

¹⁵ Iustinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone* 102, 4, PTS 47, p. 245.

Gamaliel II, who lived around 130-160, which was in Justin's times¹⁶. In any case, nowhere in early Christian reflection were the above-mentioned passages from Genesis interpreted to mean that God addressed angels and that they were involved in the creation of man or the human body. This interpretation appears in Gnostic circles, which probably adopted it from Judaic gnostic trends, as was confirmed by Justin.

In the *2 Apology* 5, 2 Justin first states that God "made the whole world and subjected things earthly to man and arranged the heavenly elements for the increase of fruits and rotation of the seasons, and appointed this divine law". Then he adds:

These things also He evidently made for man – committed the care of men and of all things under heaven to angels whom He appointed over them (τὴν μὲν τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν πρόνοιαν ἀγγέλοις, οὓς ἐπὶ τούτοις ἔταξε)¹⁷.

There are a few important elements in this short passage. Firstly, it confirms that God created the world and everything that exists in it, for men. Secondly, the care (πρόνοιαν) over men and over the whole of the created world, was entrusted to angels. Thirdly, angels were created to care for men and for the whole of creation¹⁸. Of course, there is still the question about the manner in which they care for the whole of creation. While the care over men is easy to understand, it is very difficult to imagine what it could involve with regard to plants, animals, or inanimate matter. We can only speculate, as Justin does not explain it, that it is general care, exercised on behalf of God, who sustains everything in existence.

Another text that features the theme of angels' care for men and the world is a passage in *A Plea for the Christians* 24, 3-4 by Athenagoras. As I have mentioned, the author wrote about the creation of angels by God, and then explained the reason why they appeared in the world:

For this is the office of the angels – to exercise providence for God over the things created and ordered by Him (τούτων γὰρ ἡ τῶν ἀγγέλων σύστασις τῷ θεῷ ἐπὶ προνοία γέγονε τοῖς ὑπ' αὐτοῦ διακεκοσμημένοις); so that God

¹⁶ Cf. more on this topic in: L. Misiarczyk, *Il Midrash nel 'Dialogo con Trifone' di Giustino Martire*, Płock 1999, p. 146-165.

¹⁷ Iustinus Martyr, *2 Apologia* 5, 2, PTS 38, p. 143.

¹⁸ Cf. S. Longosz, *Opiekuńcza funkcja aniołów w nauce Ojców Kościoła*, in: *Księga o aniołach*, ed. H. Oleschko, Kraków 2003, p. 168-177.

may have the universal and general providence of the whole (ἔχων τῶν ὅλων πρόνοιαν), while the particular parts are provided for by the angels appointed over them(τὴν δὲ ἐπὶ μέρους οἱ ἐπ' αὐτοῖς ταχθέντες ἄγγελοι)¹⁹.

Here, Athenagoras outlines several important issues, that are worth pausing over for longer. Firstly, he was the first among Christian authors to write about the creation of the office (σύστασις) of the angels to exercise providence (ἐπὶ προνοία γέγονε) over the things created by God. Thus, in his opinion, it is inherent in the essence of angels to care for everything that was created by God, and this is the purpose for which they were called by God into existence. Thus, if they desert this mission, their essence is modified. Secondly, this care, like in the earlier text of Justin, is referred to by the Greek word προνοία, which would later become a technical theological term denoting Divine providence. It is therefore worth underlining that around the middle of the second century, Greek apologists introduced into the theological discourse of the Church the idea of Divine providence, which means God's care over men and the created world, exercised by Him directly or indirectly through angels. As we have seen earlier, they did it in a polemic with the Stoic idea of fate. Thirdly, this is how God exercises universal and general (παντελικὴν καὶ γενικὴν) providence (πρόνοιαν) over everything; fourthly, angels appointed by God care for individual elements of the universe. Athenagoras makes a very important distinction here: God exercises a universal and general providence over the created world, while angels, as created beings, were entrusted with the care of individual elements of the created world, such as men. This implies that, according to Athenagoras, it is not the case that all angels exercise care over everything, but rather each of them, or groups of them, care for sectors of creation entrusted to them by God; for example, some care for people, others for nations, etc.

Apart from the above general statements about angels caring for things, in the *Dialogue* 19, 4 Justin mentions Lot who was rescued by angels. In *Dialogue* 19 he attempts to prove that circumcision is not necessary for everyone because God created Adam uncircumcised, had respect for the gifts of Abel when, being uncircumcised, he offered sacrifice (Genesis 4:4) and was pleased with the uncircumcision of Enoch, who was not found, because God had translated him (Genesis 5:24). The passage: "Lot, being uncircumcised, was saved from Sodom, the angels themselves and

¹⁹ Athenagoras, *Legatio pro Christianis* 24, 3-4, Schoedel, p. 34.

the Lord sending him out”²⁰ appears in this list. Therefore, Lot, although he was uncircumcised, received the grace of God and did not die in Sodom which was doomed to destruction. This was accomplished through the caring ministry of angels who led him out of the city before it was destroyed by fire and sulphur (cf. Genesis 19:16-20). This text confirms that angels exercise not only general care over mankind but that they care for specific people who find themselves in danger and in difficult situations. Yet, they always do it at the explicit command of God.

4. The sin of angels and final annihilation of demons/evil angels

The reflection on the sin of angels and its consequences is found in many passages in works by the above-mentioned authors. Let us now look at the relevant passages.

The first text is the *2 Apology* 5, 3-4 by Justin Martyr. As we have seen earlier in passage 5, 2, Justin stated that God entrusted the care over men and everything that exists under heaven, to angels who were created for this purpose. Then follows the passage that is of interest to us:

But the angels transgressed this appointment, and were captivated by love of women, and begat children who are those that are called demons. And besides, they afterwards subdued the human race to themselves, partly by magical writings, and partly by fears and the punishments they occasioned, and partly by teaching them to offer sacrifices, and incense, and libations, of which things they stood in need after they were enslaved by lustful passions. And among men they sowed murders, wars, adulteries, intemperate deeds, and all wickedness²¹.

Angels refused to perform God’s command for which they were created and did not want to care for men and all creation. Justin used the general term “angels” which could suggest that all angels sinned in the same way, however, as we shall see later in other passages, he specified that only some of them acted in this manner, led by the most important and first angel. As they refused to perform God’s will, they became lustful and fell, had intercourse with women, and begot offspring called the demons. This topos, that

²⁰ Iustinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone* 19, 4, PTS 47, p. 101.

²¹ Iustinus Martyr, *2 Apologia* 5, 2, PTS 38, p. 143.

angels fell by sinning with women and begetting demons, will be often repeated by Christian writers of antiquity, without any explanation. Reading Justin, as well as other authors, we could wonder how they imagined the sexual intercourse of angels, who do not have a human body, with women. Justin, unfortunately, did not explain how this should be understood, he merely stated the fact that it happened. In any case, according to his account, these relationships led to the birth of offspring, the demons, who by magical writings (which were not specified), as well as fear and punishments they occasioned, taught people to offer them sacrifices, and incense, and libations. They sowed murders, wars, adulteries, intemperate deeds, and all wickedness among men. We need to insist on three important elements in Justin's argumentation. Firstly, unlike some other early Christian authors, he claims that demons were not rebellious angels who refused to perform God's commands but the offspring of the fallen angels. Secondly, demons would require divine worship from men and place themselves on a par with God. Thirdly, in a later section, Justin adds that poets and mythologists, who did not know that there were the demons who committed these crimes, recognised them as gods (*2 Apol.* 5, 5-6)²².

In *2 Apology* 7, 1-2 Justin demonstrates that "God delays causing the confusion and destruction of the whole world, by which the wicked angels and demons and men shall cease to exist (οἱ φαῦλοι ἄγγελοι καὶ δαίμονες καὶ ἄνθρωποι)"²³ because of the growing number of Christians. In this passage, the Apologist makes the first mention of the false angels and distinguishes them from demons. Yet, we can again only guess who these "false" or "evil angels" (as the Greek term φαῦλοι can also be understood in this way) are according to him. The simplest guess would be to understand "evil angels" simply as demons; however, since he presents them as a separate category, it seems that the two cannot be identified with each other. He further adds that "if it were not so, it would not have been possible for you to do these things, and to be impelled by evil spirits (ὕπὸ τῶν φαύλων δαιμόνων δυνατὸν); but the fire of judgement would descend and utterly dissolve all things"²⁴. There is a recurring theme about people worshipping various deities and committing all kinds of evil due to being under the influence of demons. There is a new term "evil/false demons" (φαῦλοι δαίμονες), which may seem odd, as demons are evil by their very

²² Cf. T. Gorges, *Die Götter als Dämonen bei Justin, Athenagoras und Tertulian*, in: *Gott – Götter – Götzen*, ed. Ch. Schwöbel, Leipzig 2013, p. 431-442.

²³ Iustinus Martyr, *2 Apologia* 7, 1, PTS 38, p. 147.

²⁴ Iustinus Martyr, *2 Apologia* 7, 2, PTS 38, p. 147.

nature, because they refused to perform God's will, even though they were created to perform it. Yet, the addition of "evil" becomes understandable in the context of the Hellenic philosophy in which, as we know, the term *daimonion* could also denote a good spirit. Thus, Justin emphasises that he means evil demons, hostile to God and to man²⁵.

A similar thought can be found in the *2 Apology* 9, 4. Responding to the objection that "the laws of men are diverse, and that with some, one thing is considered good, another evil, while with others what seemed bad to the former is esteemed good", Justin makes the following statement: "We know that the wicked angels (τοὺς πονηροὺς ἀγγέλους) appointed laws conformable to their own wickedness (τῇ ἐαυτῶν κακία), in which the men who are like them delight"²⁶. We can thus see that even in antiquity there were views similar to those held in our times, according to which categories such as truth and goodness are relative and entirely subjective. Justin explains that this happened because evil angels appointed laws based on their own wickedness (κακία) which were adopted with delight by wicked people. Here, he does not use the term "demons" but "evil angels"; yet, it is quite clear that it refers to the former. Instead of the Greek term φαῦλοι, the term πονηροὺς is used. Yet, as the right Logos arrived, explains Justin further, he did not recognise all these views and teachings as true; instead, he proclaimed some as good and others as false.

In *Dialogue* 45, 4 Justin argues that salvation will be granted to those who lived justly before the Law of Moses was proclaimed, such as Noah, Enoch, and Jacob, as well as those who lived according to the Law of Moses, and those who believed in Christ, the Son of God, who:

Submitted to become incarnate, and be born of this Virgin of the family of David, in order that, by this dispensation (διὰ τῆς οἰκονομίας ταύτης), the serpent that sinned from the beginning, and the angels like him, may be destroyed (ὁ πονηρευσάμενος τὴν ἀρχὴν ὄφις καὶ οἱ ἐξομοιωθέντες αὐτῷ ἄγγελοι καταλυθῶσι), and that death may be contemned, and for ever quit, at the second coming of the Christ Himself, those who believe in Him and live acceptably — and be no more: when some are sent to be punished unceasingly

²⁵ To find out more about Justin's demonology in the *1 and 2 Apology* see L. Misiarczyk, *Egzorcyzmy w Kościele starożytnym od I do III wieku*, Warszawa 2015, p. 111-119.

²⁶ Iustinus Martyr, *2 Apologia* 9, 4, PTS 38, p. 150.

into judgement and condemnation of fire; but others shall exist in freedom from suffering, from corruption, and from grief, and in immortality²⁷.

Here Justin refers to the idea of the economy of salvation, which was fulfilled through the birth, passion, death, and resurrection of Jesus Christ. Its purpose was to destroy the ancient serpent, who was evil from the very beginning, and angels similar to him. Justin makes a clear reference to the biblical account of the original sin when Satan took the form of a serpent and misled the first parents, who began to experience death. The Scriptures do not provide a description of the fall of Satan and his departure from God with other angels. Justin simply assumes it, emphasising that Christ's victory related not only to the Serpent and his angels but also to death which they provoked²⁸. We find the same thought in *Dialogue* 100, 6 where Justin again mentions Christ "by whom God destroys both the serpent and those angels and men who are like him (τον τε ὄφιν καὶ τοὺς ὁμοιωθέντας αὐτῷ ἀγγέλους καὶ ἀνθρώπους καταλύει); but works deliverance from death to those who repent of their wickedness and believe upon Him"²⁹. Although the Greek terminology in this passage is almost identical to that found in the previous text, we have two new elements here. Firstly, Justin writes about the future annihilation of the serpent and those who are like him, probably referring to Christ's final victory over Satan and his angels at the end of the world, rather than to the victory fulfilled on the cross, which occurred in the past. Secondly, that annihilation will affect not only Satan and angels who are like him but also men who are like him and who rejected God to follow His adversary. Meanwhile, in the *Dialogue* 140, 4, he adds, in accordance with his earlier statements, that God created angels and men as free beings and even if He knows that they will become unrighteous and wicked, He is not responsible for that but everyone is responsible for himself³⁰. Here, however, there is nothing new apart from the simple statement of the fact that God knows in advance that some angels and some people will be unjust and unrighteous and that they will bear responsibil-

²⁷ Iustinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone* 45, 4, PTS 47, p. 145.

²⁸ Cf. Z. Janovic, *Divine Pronoia and existence of Evil in the theology of St. Justin Martyr*, in: *Pronoia. Providence of God – Die Vorsehung Gottes*, eds. T. Hainthaler – F. Mali – G.H. Emmenegger – M.L. Ostermann, Innsbruck – Wien 2019, p. 95-110.

²⁹ Iustinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone* 100, 6, PTS 47, p. 243.

³⁰ Cf. Iustinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone* 140, 4, PTS 47, p. 312. Cf. also: Misiarczyk, *Egzorcyzmy w Kościele starożytnym*, p. 119-127.

ity for it. God's prior knowledge of it does not determine, however, their actions.

There is also a very interesting passage in *Dialogue* 79, 1-4 in which Trypho accuses Justin of an interpretation of the Scripture that is not only perverse but even blasphemous, as it states that angels sinned and abandoned God (ἄγγέλους γὰρ πονηρευσαμένους καὶ ἀποστάντας τοῦ θεοῦ)³¹. Justin adds in reply that Christians did not invent these interpretations but based them on the Scripture. He cites various biblical passages to support this argument. First, he quotes a passage from Isaiah 30: 1-5 which, in his opinion "affirms that evil angels (πονηροὺς ἄγγέλους) have dwelt and do still dwell in Tanis, in Egypt"³². He further quotes a biblical passage according to the Septuagint from which I shall cite only one sentence: "the princes in Tanis are evil angels (ἀρχηγοὶ ἄγγελοι πονηροί)". As we know, the prophet Isaiah condemned the covenant of the kings of Israel with Egypt as an illusory hope for survival, citing as the main reason the fact that the leaders in Tanis were evil angels who misled people. He further cites a passage from Zechariah 3: 1-2 which states that the devil stood on the right hand of Joshua the priest in order to accuse him, and then a passage from Job 1:6 stating that "the angels (ἄγγελοι) came to stand before the Lord, and the devil came with them", as well as Genesis 3:13-14 which affirms that the serpent beguiled Eve, and was cursed by God. All these quotations were intended to demonstrate to Trypho and his companions that the teaching on the fall and sin of angels was present in the Scripture and was not a mere Christian invention. The Scripture explicitly mentions the good and evil angels, the demons, and the Devil, which implies that they had to turn away from God at some point.

In the *Address* 7, 3-5 Tatian explains how the fall and the sin of angels came about. First, as we have seen earlier, he emphasizes that the Logos, before creating man, called angels into being, and endowed both with free will (7, 2). The same Logos who possessed prior knowledge and knew what would happen in the future, though not by way of necessary fate but by way of a free choice made by those who would act, cautioned both angels and men against the consequences of future events, trying to prevent evil with prohibitions and reward good with praise. Tatian does not recall specific scriptural texts of the Old Testament treating about this topic, but

³¹ Iustinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone* 79, 1-4, PTS 47, p. 207-208.

³² Iustinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone* 79, 2, PTS 47, p. 207.

he refers to them in general terms. The most important part of his argument appears in this context:

And, when men attached themselves to one who was more subtle than the rest, having regard to his being the first-born (πρωτόγονον), and declared him to be God, though he was resisting the law of God, then the power of the Logos excluded the beginner of the folly and his adherents from all fellowship with Himself. And so, he who was made in the likeness of God, since the more powerful spirit is separated from him, becomes mortal. But that first-begotten one through his transgression and ignorance becomes a demon (διὰ δὲ τὴν παράβασιν καὶ τὴν ἄγνοιαν ὁ πρωτόγονος δαίμων ἀποδείκνυται); and they who imitated him, that is his illusions, have become a host of demons (φαντάσματα δαιμόνων στρατόπεδον). And through their freedom of choice (αὐτεξούσιον) have been given up to their own infatuation³³.

As we can see, Tatian accounts for the sin of angels and its consequences in a very synthetic and matter of fact manner. According to the texts mentioned earlier, angels and men were created to fulfill the will of God. Yet, the one who was created as the first among angels (ὁ πρωτόγονος) rebelled against the Divine law (τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ). This, again, refers to the Divine Law in general rather than any of its specific commands. We can suppose from the context of apologetic texts that the above-mentioned first angel (whose name Tatian does not mention) abandoned the mission entrusted to him by God. Then, some angels and men decided to follow the first rebellious angel and even declared him to be God (θεὸν ἀνέδειξαν). While only some of the angels rebelled against the Divine Law and decided to follow the first angel, Tatian does not make the same distinction for men, suggesting that all men followed him. Here one can easily see an allusion to Genesis and the first parents, Adam and Eve, who both sinned by following that first angel, and through them, all people who existed on earth in the beginning also sinned. We can thus see that the sin of the first angel had only partial consequences for angels, as, fortunately, not all angels followed him. Yet, it brought complete destruction to men, as, in a sense, it changed the nature of all of them. The essence of that sin was the rebellion against the Divine Law and God's will, while the purpose that the first angel sought to achieve through it was to take the place of God. He succeeded in persuad-

³³ Tatianus, *Oratio ad Graecos* 7, 4-5, PTS 43, p. 24.

ing some angels and all men to follow him and proclaim him as their god. Then, Tatian adds, the power of the Logos (Λόγου δύναμις) excluded the beginner of the folly and his adherents from all fellowship with Himself, which had grave consequences for men and the transgressing angels³⁴. In the case of people created in God's image and likeness, they were immortal as long as they remained in union with God; now, they became mortal as they fell out of it. The first angel turned into a demon, and his imitators became "a host of demons" (φαντάσματα δαιμόνων στρατόπεδον)³⁵. We can see, therefore, that the consequence of the fall of angels and men was the modification of their nature: men turned from immortal into mortal beings, while the first angel and his imitators turned into demons. Tatian does not provide a detailed account of the nature of demons, but he certainly perceives them as enemies of God and His law, who popularised the belief in astrology and magic³⁶. He also perceives the nature of demons differently from Justin. While, according to Justin, demons are the offspring born from the intercourse of angels with women, according to Tatian, demons are fallen angels, whose nature was changed. The two authors define also the fall of angels in different terms. According to Justin, the fall of angels consisted of intercourse with women, while according to Tatian, it was the rebellion of the first angel, who wanted to be equal to God and who drew other angels and men to follow him. The tradition that angels fell by having sexual relationships with women, which led to the birth of demons, was adopted from ancient Judaism, as it was earlier known already to Philo of Alexandria (*De gigantibus* 2) and Flavius Josephus (*Antiquitates* I 3). Yet, it was criticised by the rabbis (cf. Midrash *Genesis Rabbah* 16, 5). It is hard to resist the impression that Tatian's conception is more mature and less mythical than that of Justin, who invoked ideas known to Trypho and his companions professing Judaism. Tatian concludes that, since men and angels were created as free beings, for which he uses the familiar Greek term ἀντεξούσιον, God, respectful of their freedom, left them to their own folly³⁷.

³⁴ Cf. J. Lössl, *Zwischen Christologie und Rhetorik. Zum Ausdruck, Kraft des Wortes* (Λόγου δύναμις) in *Tatians Rede an die Griechen*, in: *Logos der Vernunft – Logos des Glaubens*, eds. F.R. Prostmeier – H.E. Lona, Berlin – New York 2010, p. 129-147.

³⁵ Cf. a series of articles in: *Gegen falsche Götter und falsche Bildung: Tatian, Rede an die Griechen*, ed. H.-G. Nesselrath, Tübingen 2016.

³⁶ Cf. M.R. Crawford, 'The Hostile Devices of the Demented Demons': *Tatian on Astrology and Pharmacology*, *JECS* 29 (2021) p. 31-60.

³⁷ Cf. Misiarczyk, *Egzorcyzmy w Kościele starożytnym*, p. 127-137.

Further in the *Address* 12, 5-6 Tatian emphasizes that demons received their form from matter and thus became intemperate and greedy. He specifies that “turned by their own folly (ἀβελητρία) to vaingloriousness (πρὸς τὸ κενοδοξεῖν τραπέντες), and shaking off the reins [of authority] (ἀφηνιάσαντες), they have been forward to become robbers of Deity (λησται θεότητος γενέσθαι προεθυμήθησαν)”³⁸. Thus, again, Tatian describes the decision made by the demons as folly (ἀβελητρία), and defines the essence of their sin in three points: turning to vaingloriousness, shaking off the reins of authority, and wanting to become the robbers of Deity. All these elements have one thing in common: namely, the wish to become equal to God. In *Address* 15, 6-8 Tatian adds that demons have no flesh, “their structure is spiritual, like that of fire or air. [...] On this account the nature of the demons has no place for repentance; for they are the reflection of matter and of wickedness”³⁹. Demons do not have bodies like human bodies; instead, their bodies are spiritual, similar in form to fire or air. Their bodies can be seen only by those in whom the Spirit of God dwells, and not by others. Since after the fall they became “a reflection of matter and wickedness”, there is no place for repentance in their nature. Thus, Tatian makes it clear that, due to the decision of their free will against the Divine law, demons will never be converted. As we know, this issue would be discussed broadly in later centuries as the theory of apokatastasis⁴⁰.

The *Plea for the Christians* 24-25 by Athenagoras offers yet another explanation of the nature and fall of angels. At the beginning of chapter 24, the author states that Christians acknowledge the existence of the Holy Trinity of the Father, Son, and Holy Spirit, as well as the existence of other powers (ἑτέρας εἶναι δυνάμεις) which exercise dominion about matter (περὶ τὴν ὕλην ἐχούσας καὶ δι’ αὐτῆς). He goes on to develop his extensive argument, from which I will quote only the most important passages:

One in particular, which is hostile to God (ἀντίθεον): not that anything is really opposed to God [...] but to the good that is in God, I say, the spirit, which is about matter, [...], is opposed. [The spirit] “was created by God; just as the

³⁸ Tatianus, *Oratio ad Graecos* 12, 5-6, PTS 43, p. 34.

³⁹ Tatianus, *Oratio ad Graecos* 15, 6-8, PTS 43, p. 38.

⁴⁰ Cf. H. Pietras, *Apokatastasis według Ojców Kościoła: nadzieja nawrócenia czy powszechna amnezja?*, CT 62/3 (1992) p. 21-41; L. Misiarczyk, *Apokatastasis realizata, attuale e futura nella tradizione patristica preorigenana*, “Augustinianum” 58 (2008) p. 33-58; W. Szczerba, „A Bóg będzie wszystkim we wszystkich”. *Apokatastaza Grzegorza z Nyssy. Tło, źródła, kształt koncepcji*, Kraków 2008.

other angels were created by Him, and entrusted with the control of matter and the forms of matter [...]”. Some [angels], free agents, you will observe, such as they were created by God, continued in those things for which God had made and over which He had ordained them; [...] namely, this ruler of matter (ὁ τῆς ὕλης ἄρχων) and its various forms, and others of those who were placed about this first firmament [...]. These fell into impure love of virgins, and were subjugated by the flesh, and he became negligent and wicked in the management of the things entrusted to him. Of these lovers of virgins, therefore, were begotten those who are called giants. [...] These angels, then, who have fallen from heaven, and haunt the air and the earth, and are no longer able to rise to heavenly things, and the souls of the giants, which are the demons who wander about the world, perform actions similar, the one (that is, the demons) to the natures they have received, the other (that is, the angels) to the appetites they have indulged. But the prince of matter (ὁ τῆς ὕλης ἄρχων), as may be seen merely from what transpires, exercises a control (ἐπιτροπεύει) and management (διοικεῖ) contrary to the good that is in God⁴¹.

Thus, Athenagoras accepts the existence of a power that is hostile to God and that, being the enemy of God, relates to matter and acts in it. He further states explicitly that God entrusted this power/spirit with the management of matter and its forms. Then, like Tatian, he emphasises that some angels, endowed with free will, continued in the tasks for which God created and ordained them, while others defiled the essence of their being and the power entrusted to them, and abandoned God’s plan. This ruler of matter (ὁ τῆς ὕλης ἄρχων) and its various forms, and others of those who were placed about this first firmament⁴² have thus departed from God. Athenagoras does not mention the name of this ruler of matter or of the other angels. It is important, however, that, like Tatian, he defines the sin of the first angel, the ruler of matter, as carelessness and negligence of the management of matters that were entrusted to him. Other angels from the first firmament sinned, as Justin claimed, by desiring women, and were subdued by carnal passion, which led to the birth of giants⁴³. As we can

⁴¹ Athenagoras, *Legatio pro Christianis* 24, 2-25, 2, Schoedel, p. 34-35.

⁴² Cf. P. Janiszewski, *Dobro jako „przypadłość” Boga i Szatan jako „przypadłość” materii w „Prośbie za chrześcijanami” Atenagorasa*, in: *Hortus Historiae. Księga pamiątkowa ku czci profesora Józefa Wolskiego w setną rocznicę urodzin*, eds. E. Dąbrowa – M. Dzielska – M. Salamon – S. Sprawski, Kraków 2010, p. 523-533.

⁴³ Cf. S. Pappalardo, *La teoria degli angeli e dei demoni e la dottrina della provvidenza di Atenagora*, “*Didascaleion*” 8 (1929) p. 67-80; T. Gorges, *Die Götter als Dämo-*

see, he combines the reflections of Tatian and Justin on this matter. This does not necessarily imply that he was familiar with their texts but that this interpretation was becoming increasingly popular in the Christian world. Meanwhile, the angels who sinned, fell from heaven, inhabit the air and earth, and are unable to ascend back to heaven. It seems that Athenagoras also believes that their condition is irreversible. He does not apply, however, the term demons to the fallen angels like Tatian did or to the offspring born from the intercourse of angels and women, as was done by Justin. Instead, he defines demons as the souls of giants, which wander about the world, giving rise to appetites in men that have taken possession of them. All rebels who oppose the goodness of God are governed by the ruler of matter, the first angel (Tatian).

5. Conclusion

As it was demonstrated, Justin was the first among early Christian authors to confirm the veneration of angels (*1 Apol.* 6, 2). The three Apologists emphasize that God created angels through His Logos, as beings endowed with free will, so that they would serve Him and do His will. The main task entrusted to them was the care of men and everything that God created; this was exemplified by angels leading Lot out of Sodom (*Dial.* 19, 4). As far as the sin of angels is concerned, each of these authors presents a different conception. According to Justin, angels were unwilling to care for men and the created world, for which God created them, they had intercourse with women and begot offspring called demons. The demons/evil angels taught people to offer them sacrifices, incense and libations, as they would to gods, and sowed murders, wars, adulteries, intemperate deeds and all wickedness among men. Christ's work of salvation was intended to destroy the serpent and angels similar to him, condemning them to punishment in eternal fire. So, Justin is not consistent, as he sometimes calls the demons the offspring of angels, while at other times he identifies them with "evil angels" who sinned and abandoned God at the beginning. Tatian defines the sin of angels and men as following the first angel who wanted to be equal to God, and who, due to his transgression, turned into a demon, while his imitators became a host of demons. He adds further that this first angel

nen bei Justin, Athenagoras und Tertulian, in: *Gott – Götter – Götzen*, ed. Ch. Schwöbel, Leipzig 2013, p. 431-442.

and his followers in their own folly turned to vaingloriousness and shaking off the reins [of authority] wanted to become robbers of Deity. Athenagoras also accepts that the power/spirit whom God entrusted the management of matter and its forms has defiled the essence of its being and the power entrusted to it. Angels from the first firmament sinned by having intercourse with women, which resulted in the birth of giants. The concept of the sin of angels proposed by Tatian and Athenagoras is definitely less mythical than that proposed by Justin, although Athenagoras combines these two concepts. According to Tatian and Athenagoras the state of fall is irreversible for angels, while Justin does not give any comment on it.

Bibliography

Sources

- Athenagoras, *Legatio pro Christianis*, ed. W. Schoedel, Oxford 1972, transl. J. Donaldson, A. Roberts, <https://www.earlychristianwritings.com/text/athenagoras-plea.html>.
- Iustinus Martyr, *Apologiae pro Christianis*, ed. M. Marcovich, Patristische Texte und Studien 38, Berlin – New York 1994, transl. J. Donaldson, A. Roberts, <https://www.earlychristianwritings.com/text/justinmartyr-firstapology.html>.
- Iustinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone*, ed. M. Marcovich, Patristische Texte und Studien 47, Berlin – New York 1997, transl. J. Donaldson, A. Roberts, <https://www.earlychristianwritings.com/text/justinmartyr-dialoguetrypho.html>.
- Tatianus, *Oratio ad Graecos*, ed. M. Marcovich, Patristische Texte und Studien 43, Berlin – New York 1995.

Studies

- Bernard L.W., *Justin Martyr. His Life and Thought*, London – New York 1967.
- Crawford M.R., ‘*The Hostile Devices of the Demented Demons*’: *Tatian on Astrology and Pharmacology*, “Journal of Early Christian Studies” 29 (2021) p. 31-60.
- Ferguson E., *Justin Martyr on Jews, Christians and the Covenant*, in: *Early Christianity in Context. Monuments and Documents*, eds. F. Manns – E. Alliata, Jerusalem 1993, p. 395-405.
- Goodenough E.R., *The Theology of Justin Martyr*, Jena 1923.
- Googspeed E.J., *Index Apologeticus*, Leipzig 1912.
- Gorges T., *Die Götter als Dämonen bei Justin, Athenagoras und Tertulian*, in: *Gott – Götter – Götzen*, ed. Ch. Schwöbel, Leipzig 2013, p. 431-442.
- Grant R.M., *The Data of Tatian’s Oration*, “Harvard Theological Review” 46 (1953) p. 99-101.

- Grant R.M., *Greek Apologists of the Second Century*, London 1988.
- Janiszewski P., *Dobro jako „przypadłość” Boga i Szatan jako „przypadłość” materii w „Prośbie za chrześcijanami” Atenagorasa*, in: *Hortus Historiae. Księga pamiątkowa ku czci profesora Józefa Wolskiego w setną rocznicę urodzin*, eds. E. Dąbrowa – M. Dzielska – M. Salamon – S. Sprawski, Kraków 2010, p. 523-533.
- Janovic Z., *Divine Pronoia and existence of Evil in the theology of St. Justin Martyr*, in: *Pronoia. Providence of God – Die Vorsehung Gottes*, eds. T. Hainthaler – F. Mali – G.H. Emmenegger – M.L. Ostermann, Innsbruck – Wien 2019, p. 95-110.
- Kalinkowski S., *Wczesnochrześcijańska apologetyka grecka*, in: *Atenagoras z Aten, Prośba za chrześcijanami, O zmartwychwstaniu ciała*, Warszawa 1985, p. 5-23.
- Longosz S., *Opiekuńcza funkcja aniołów w nauce Ojców Kościoła*, in: *Księga o aniołach*, ed. H. Oleschko, Kraków 2003, p. 168-177.
- Lössl J., *Zwischen Christologie und Rhetorik. Zum Ausdruck ‚Kraft des Wortes‘ (Λόγος δύναμις) in Tatians Rede an die Griechen*, in: *Logos der Vernunft – Logos des Glaubens*, eds. F.R. Prostmeier – H.E. Lona, Berlin – New York 2010, p. 129-147.
- Malherbe A.J., *The Structure of Athenagoras ‚Supplicatio pro Christianis‘*, “*Vigiliae Christianae*” 23 (1969) p. 1-20.
- McGehee M., *Why Tatian never ‚Apologized’ to the Greeks*, “*Journal of Early Christian Studies*” 1 (1993) p. 143-158.
- Misiarczyk L., *Wstęp*, in: *Pierwsi apologetyci greccy*, BOK 24, Kraków 2004, p. 162-206.
- Misiarczyk L., *Il Midrash nel Dialogo con Trifone di Giustino Martire*, Płock 1999.
- Misiarczyk L., *Apokatastasis realizzata, attuale e futura nella tradizione patristica pre-origenana*, “*Augustinianum*” 58 (2008) p. 33-58.
- Misiarczyk L., *Wstęp*, in: *Justyn Męczennik, 1 i 2 Apologia, Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa 2012, p. 119-157.
- Misiarczyk L., *Egzorcyzmy w Kościele starożytnym od I do III wieku*, Warszawa 2015.
- Munier Ch., *La structure littéraire de l’Apologie de Justin*, “*Revue des Sciences Religieuses*” 60 (1986) p. 34-54.
- Munier Ch., *À propos des Apologies de Justin*, “*Revue des Sciences Religieuses*” 61 (1987) p. 177-186.
- Munier Ch., *La méthode apologetique de Justin le Martyr*, “*Revue des Sciences Religieuses*” 62 (1988) p. 90-100, 227-239.
- Gegen falsche Götter und falsche Bildung: Tatian, Rede an die Griechen*, ed. H.-G. Nesselrath, Tübingen 2016.
- Osborn E.F., *Justin Martyr*, Tübingen 1975.
- Pappalardo S., *La teoria degli angeli e dei demoni e la dottrina della provvidenza di Atenagora*, “*Didascaleion*” 8 (1929) p. 67-80.
- Pietras H., *Apokatastasis według Ojców Kościoła: nadzieja nawrócenia czy powszechna amnezja?*, “*Collectanea Theologica*” 62/3 (1992) p. 21-41.
- Pouderon B., *D’Athènes à Alexandrie. Études sur Athénagore et les origines de la philosophie chrétienne*, Quebec – Louvain 1998.

- Rankin D., *Athenagoras. Philosopher and Theologian*, Furnham – Burlington 2009.
- Rokeah D., *Jews, Pagans and Christian in Conflict*, Jerusalem – Leiden 1982.
- Rokeach D., *Justin Martyr and the Jews*, Leiden 2002.
- Skarsaune O., *The Proof from Prophecy*, Leiden 1987.
- Szczerba W., *„A Bóg będzie wszystkim we wszystkich”. Apokatastaza Grzegorza z Nyssy. Tło, źródła, kształt koncepcji*, Kraków 2008.
- Trakatellis D., *The Pre-existence of Christ in the Writings of Justin Martyr*, Missoula 1976.
- Waszink H., *Bemerkungen zu Justins Lehre vom Logos Spermatikos*, “Jahrbuch für Antikes Christentum” 1 (1964) p. 380-390.
- Windens van J.C., *An Early Christian Philosopher. Justin Martyr’s Dialogue with Tryphon Chapters One to Nine*, Leiden 1971.



Aniołowie w pierwszym łacińskim komentarzu do Apokalipsy Wiktoryna z Petowium

Angels in the First Latin Commentary on the Apocalypse
by Victorinus of Poetovium

Dominika Budzanowska-Weglenda¹

Abstract: The purpose of this article is to examine how Victorinus of Poetovium (Poetavium), in his *Commentarius in Apocalypsim*, comments on the passages in the Apocalypse of St John in which the term ‘angel’ – *angelus* – occurs, and how he interprets the term. First, the frequent occurrence of angels in Scripture, especially in the last book of the Bible, is mentioned. It was recalled, following Augustine of Hippo, that the term *angelus* denotes a mission and not the nature of the beings so termed. It was also stressed that, for the Church Fathers, angelology was not the most important issue addressed in their writings, and similarly, it is quite rare for scholars to deal with the patristic teaching on angels. A brief introduction is given to Bishop Victorinus as the first Latin exegete and his style of interpretation, especially the importance of allegoresis and typology. All explanations of the term *angelus* in the extant fragments of Victorinus’ commentary on the Apocalypse are discussed: first those in which angel is taken to mean Elijah or Christ himself, then the good heavenly angels, and finally the evil angels – the devil, the Antichrist – are analysed. The results of a study of another text by the Bishop of Poetovium, *De fabrica mundi*, are also briefly quoted, in which this treatise on the creation of the world contains interesting concepts by the author about angels, concerning, for example, the twenty-four original angels created on the first day.

Keywords: Victorinus of Poetovium; commentary; Apocalypse of St. John; angels; *angelus*; exegesis

Najwcześniejsze zachowane (niekiedy we fragmentach) łacińskie komentarze do Apokalipsy św. Jana powstały na przełomie III i IV wieku, a pierwszym² takim opracowaniem jest *Commentarius in Apocalyp-*

¹ Dr hab. Dominika Budzanowska-Weglenda, profesor uczelni, Zakład Retoryki, Katedra Literatury Staropolskiej, Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Nauk Humanistycznych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; e-mail: d.budzanowska@onet.pl; ORCID: 0000-0002-9030-9583.

² To dzieło Wiktoryna zrecenzował Hieronim (o czym krótko jeszcze dalej), następnie w IV wieku tę księgę biblijną objaśniał Tykoniusz donatysta (a może raczej

*sim (Explanatio in Apocalypsin)*³, dzieło Wiktoryna, biskupa panońskiego Petowium (czy też Petawium⁴, dzisiejsze Ptuj w Słowenii), millenarysty⁵. W artykule zostaną przeanalizowane objaśnienia Wiktoryna dotyczące aniołów występujących w Apokalipsie św. Jana. Jak się okaże, niekiedy aniołowie są interpretowani nie jako ‘niebiescy aniołowie’, ale także jako inne istoty, zgodnie ze znaczeniem łacińskiego, ale wywodzącego się z języka greckiego, terminu *angelus*.

Aniołowie (dobrzy i źli) wielokrotnie występują w Biblii i to już w Starym Testamencie⁶. Pełnią również ważną funkcję w księgach Nowego Testamentu:

były donatysta) oraz Cezary z Arles (V/VI wiek), Kasjodor (V/VI), Apryngiusz z Béja (VI), Prymazjusz z Hadrumetum (VI), Beda Czcigodny (VII/VIII), Beatus z Liébana (VIII) i wreszcie Ambroży Autpert (VIII). Zachował się też anonim, najprawdopodobniej irlandzki, a z dziełem Kasjodora wydano pokrewne anonimowe *Commentatorium* i trzy teksty średniowieczne. Z autorów greckich komentarzy do Apokalipsy warto wspomnieć Ekumeniusza (VI), Andrzeja z Cezarei (VI/VII) czy Aretasa z Cezarei Kapadockiej (IX/X), a także pierwszego komentatora, którym wydaje się być Meliton z Sardes (II), millenarysta, jednak jego dzieło się nie zachowało (zob. *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, red. M. Starowieyski – W. Stawiszyński, Poznań 2018, s. 71, 95, 196-203, 233-236, 287-288, 302-303, 588-592, 701, 831-832, 954-955, 978).

³ Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim et De fabrica mundi*, CSEL 49, ed. J. Haussleiter, Vindobonae – Lipsiae 1916, tł. Victorin de Poetovio, *Sur l'Apocalypse, suivi du 'Fragment chronologique' et de 'La Construction du monde'*, Sch 423, ed. M. Dulaey, Paris 1997; Victorinus Poetovionensis, *Opera quae supersunt. Explanatio in Apocalypsin una cum recensione Hieronymi. Tractatus de fabrica mundi. Fragmentum de vita Christi*, CCL 5, ed. R. Gryson, Turnhout 2017.

⁴ Więcej o tym mieście w czasach rzymskich i o jego chrystianizacji, zob. D. Kasprzak, *Wiktoryn z Poetovium – pierwszy chrześcijański egzegeta łaciński*, AnCra 43 (2011) s. 143-145.

⁵ Millenaryzm (chiliazm) uznawał istnienie ziemskiego królestwa Mesjasza przed końcem czasów. Był to być może najbardziej dyskutowany pogląd wśród doktryn judeochrześcijańskich. Por. J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska. Historia doktryn chrześcijańskich przed Soborem Nicejskim*, Kraków 2002, s. 337. Zob. D. Kasprzak, *Drugi millenaryzm w ujęciu Wiktoryna z Poetovium*, w: *Między Biblią a kulturą*, red. T. Jelonek – R. Bogacz, Biblia w Kulturze Świata 2, Kraków 2011, s. 43-57. Jak zauważa Mieczysław Paczkowski, Wiktoryn starał się millenaryzm „postawić na nogi” (*Vittorio cercava in rimettere in piedi il millenarismo*) i uczynić go wiarygodnym, pokazując jego podstawy biblijne. Por. M. Paczkowski, *Alcuni aspetti teologici dell'Apocalisse in Vittorino di Petovio*, BPTH 5 (2012) s. 187.

⁶ Por. zestawienie w: *Księga o aniołach*, red. H. Oleschko, Kraków 2002, s. 15-16.

Według NT w niebie są aniołowie, opisywani jako słudzy i posłańcy Boga (Mt 18,10; Mk 12,25; 13 paral.; Ef 3,15; Ap 12,7; 19,1). Aniołowie zstępują i wstępują do nieba (Mt 28,2 paral.; Łk 2,15; 22,43; Ga 1,8), tak podróżujących aniołów dostrzega posiadający apokaliptyczne wizje (Ap 10,1; 18,1). Szatan został wygnany z nieba i nie może wnosić oskarżenia przeciwko wspólnocie Jezusa (Łk 10,18; J 12,31; Ap 12,12; por. LXX Iz 49,13). Z tego faktu cieszą się niebo i święci, apostołowie, prorocy oraz męczennicy w niebie (Ap 18,20; 11,12; 7,14)⁷

oraz

Jezusowe powiedzenie: „Ujrzycie niebiosa otwarte i aniołów Bożych wstępujących i zstępujących na Syna Człowieczego” przenieśnię charakteryzuje całość ziemskiego życia Jezusa jako Mesjasza, który łączy ziemię z niebem (J 1,51; por. Rdz 28,12). [...] Szczególną opieką ze strony Boga są objęci „mali” [...], gdyż jak objaśnia Jezus, ich aniołowie kontemplują oblicze Boga (Mt 18,10)⁸.

Pismo Święte pokazuje, że Bóg jakby korzysta z posługi „wysyłanych z misją duchów”⁹ głoszących Jego prawdy: „dzięki nim u progu Nowego Testamentu Zachariasz, Józef, Maryja zostaną pouczeni o tajemnicy przyjścia Syna Bożego na ten świat. *Apokalipsa św. Jana* ukazuje ich, jak przewodzą wzrostowi Kościoła. Całe Pismo Święte głosi ich uczestnictwo w chwalebnym przyjściu na końcu czasów”¹⁰.

Ostatnia księga Biblii wymienia aniołów najczęściej w całym Piśmie Świętym¹¹, bo aż w tylu fragmentach: Ap 1,1; 1,20; 2,1; 2,8; 2,12; 2,18; 3,1; 3,5; 3,7; 3,14; 4,5-8; 5,2; 5,11; 7,1-3; 7,11; 8,2-13; 9,1-11; 9,13-15; 10,1-10; 11,15-19; 12,7-9; 14,6; 14,8; 14,9-10; 14,15; 14,17-19; 15,1; 15,6-8; 16,1-17; 17,1-7; 18,1-3; 18,21; 19,14; 19,17-18; 20,1-3; 21,9-17; 22,6; 22,8-10; 22,16¹². *Apokalipsa św. Jana*, co warto zaznaczyć, została objawiona właśnie przez anioła podczas pobytu jej autora na wyspie

⁷ D. Kasprzak, *Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej I-III wieku*, Kraków 2017, s. 74-75.

⁸ Kasprzak, *Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej I-III wieku*, s. 76-77.

⁹ Por. Hbr 1,14.

¹⁰ J. Daniélou, *Aniołowie i ich misja*, tł. K. Kubaszczyk, Warszawa – Ząbki 2006, s. 14.

¹¹ Por. zestawienie w: *Księga o aniołach*, s. 15-16.

¹² Por. *Księga o aniołach*, s. 16.

Patmos. Księga ta, jak przekłada jej pierwszy wers Jakub Wujek, stanowi „Objawienie Jezusa Chrystusa, które jemu dał Bóg, aby objawił sługom swym, co się ma dzieć wrychle, i oznajmił, posławszy przez anioła swojego słudze swemu Janowi”¹³. Aż tak istotne znaczenie aniołów w tej księdze cechuje reprezentowany przez nią gatunek literacki¹⁴.

Augustyn z Hippony, który „wyznaczył jasne linie angelologii katolickiej, bazując przede wszystkim na objawieniu Bożym”¹⁵, w *Ennarationes in Psalmos* wyjaśnia: „kiedy są posyłani, stają się aniołami” („cum mituntur, fiunt angeli”) i „z racji tego, co [ów duch] wykonuje, jest aniołem” („ex eo quod agit angelus est”)¹⁶. Przypomnijmy więc, że termin „anioł” pochodzi z języka greckiego – *ángelos* (ἄγγελος) – i oznacza ‘posłańca, wysłannika’, podobnie jak w języku hebrajskim, w którym moce niebieskie są określane jako *malakim* מַלְאָכִים (liczba mnoga od *mal’āk* מַלְאָךְ) – ‘posłańcy’. Przy czym zarówno *mal’āk*, jak i *ángelos* mogą oznaczać nie tylko niebiańskiego wysłannika, ale i ludzkiego posła, wysłannika czy wręcz namiestnika Boga¹⁷. W łacinie biblijnej i w komentarzach do Pisma

¹³ Ap 1,1.

¹⁴ Por. Dąbek, *Aniołowie opiekunami Kościoła w Apokalipsie św. Jana*, RBL 37/4 (1984) s. 305-306. Więcej o aniołach w Apokalipsie św. Jana, zob. F.M. Rosiński, *Aniołowie w Nowym Testamencie*, w: *Anioł w literaturze i w kulturze*, t. 2, red. J. Ługowska, Wrocław 2005, s. 30-32.

¹⁵ M.C. Paczkowski, *Aniołowie w starożytnej literaturze chrześcijańskiej (II-IV wiek)*, w: *Anioł w literaturze i w kulturze*, red. J. Ługowska – J. Skawiński, Wrocław 2004, s. 55.

¹⁶ Augustinus, *Ennarationes in Psalmos* 103, 1, 15, PL 37, 1348-1349.

¹⁷ Por. F. Sieg, *Siedem gwiazd – aniołowie siedmiu Kościołów (Ap 1,20)*, „The Biblical and Liturgical Movement” 36/2 (1983) s. 131-137. Franciszek Sieg wykazuje w swojej analizie, że „siedem gwiazd” (aniołowie siedmiu Kościołów) w Ap 1–3 są prorokami-zwierzchnikami siedmiu Kościołów („narzędziami Chrystusa Zmartwychwstałego i Ducha Świętego” – Sieg, *Siedem gwiazd – aniołowie siedmiu Kościołów (Ap 1,20)*, s. 136), co pozwala stwierdzić, że „pierwsze chrześcijańskie wspólnoty posiadały już instytucjonalną władzę, która wykonywała w stosunku do lokalnych Kościołów wiele podstawowych funkcji duszpasterskich, aczkolwiek nie była jeszcze pod względem formalnym i jurydycznym tak rozwinięta jak dziś i sposobem wykonywania przypominała raczej funkcje proroków” (Sieg, *Siedem gwiazd – aniołowie siedmiu Kościołów (Ap 1,20)*, s. 137). Zob. też: S. Longosz, *Opiekuńcza funkcja aniołów w nauce Ojców Kościoła (zarys problemu)*, w: *Księga o aniołach*, red. H. Oleschko, Kraków 2002, s. 151. Warto przypomnieć, że np. Kasjodor w swoich krótkich objaśnieniach do Apokalipsy (*Commentaria minora in Apocalypsin Iohannis*, ed. R. Gryson, CCL 107, Turnhout 2003) aniołów siedmiu Kościołów interpretuje jako biskupów tych poszczególnych Kościołów. Odnośnie do samego wyrażenia „anioł Kościoła” należy przypomnieć, że jest ono „niewolniczym tłumaczeniem rabinistycznego *šeliah cibbur* – ‘wysłany, uppełnomocniony, mający zada-

Świętego zazwyczaj człowiek posłany z misją określany jest jako *nuntius* lub *legatus*, a istota anielska – jako *angelus*. Nie jest to jednak regułą, co pokazują także niektóre fragmenty pierwszych łacińskich komentarzy do Janowej Apokalipsy.

Trzeba pamiętać, że dla Ojców Kościoła angelologia nie była najistotniejszym zagadnieniem poruszonym przez nich w pismach i nigdy ona nie dorównała

swą głębią merytoryczną wypracowanej wówczas chrystologii, pneumatologii, soteriologii czy nauce trynitarniej, bo nie pojawiła się w okresie patrystycznym żadna poważniejsza (oprócz gnostycyzmu) herezja, która kwestionowałaby istnienie, naturę lub rolę aniołów, a przez to zmusiła do wypracowywania precyzyjnych pojęć i spekulatywnej teologii aniołów. Prawie wszyscy Ojcowie uczą o aniołach, ale w sposób incydentalny, pozostawione zaś ich fragmentaryczne wypowiedzi pozwalają nam poznać raczej sposób, w jaki pojmowali świat anielski, niż dokładną jego ideę¹⁸.

Zapewne dlatego też badacze wczesnochrześcijańskiej literatury raczej „dorywczo” zajmują się angelologią Ojców Kościoła¹⁹.

Wiktoryn, biskup męczennik, jest uznawany za pierwszego chrześcijańskiego egzegetę, który – choć zapewne biegły był w grece²⁰ – pisał komentarze do ksiąg biblijnych w języku łacińskim, pozostając pod

nie powierzone przez gminę’. Termin powyższy oznaczał głównie zmieniającego się co tydzień lektora w synagodze. W Apokalipsie oznacza człowieka uppełnomocnionego przez Boga, który przewodniczy modlitwie i faktycznie zarządza życiem społeczności wiernych, czyli biskupa – wychowawcę oraz kierownika gminy i zarazem uosobienie gminy chrześcijańskiej, do której św. Jan kieruje swoje pisma” (Dąbek, *Aniołowie opiekunami Kościoła w Apokalipsie św. Jana*, s. 306). Zob. Daniélou, *Aniołowie i ich misja*, s. 88-89.

¹⁸ S. Longosz, *Opiekuńcza funkcja aniołów w nauce Ojców Kościoła (zarys problemu)*, s. 158. Por. K. Paczos, *Wstęp*, w: J. Daniélou, *Aniołowie i ich misja*, tł. K. Kubaszczyk, Warszawa – Żabki 2006, s. 9-10; F.M. Rosiński, *Koncepcja aniołów w Starym Testamencie*, w: *Anioł w literaturze i w kulturze*, red. J. Ługowska – J. Skawiński, Wrocław 2004, s. 14.

¹⁹ Por. Paczos, *Wstęp*, s. 5.

²⁰ Por. np. Hieronimus, *De viris illustribus* 74: „Victorinus Petavionensis episcopus, non aequae Latine ut Graece noverat. Unde opera eius grandia sensibus viliora videntur compositione verborum” (PL 23, 719); J. Tixeront, *A Handbook of Patrology*, London 1923, s. 134-135; H. György, *Kezdet, vég, Krisztus*, w: Poetovioi Victorinus, *Kezdet és vég: A Teremtés könyvéről és a Jelenések könyvéről*, red. H. György, Budapest 2017, s. 9; Kasprzak, *Wiktoryn z Poetovium – pierwszy chrześcijański egzegeta łaciński*, s. 143, 148, 154.

wpływem egzegezy judeochrześcijańskiej i aleksandryjskiej, czyli takich pisarzy jak np. Papiasz, Ireneusz, Hipolit i Orygenes²¹. Był millenarystą, dlatego między IV a V wiekiem Hieronim ze Strydonu napisał wiosną 398 roku dość pośpieszną recenzję tego komentarza²².

Dla Wiktoryna jako egzegety istotna była alegoreza (zwłaszcza przy objaśnianiu biblijnej numerologii), która jednak często przechodziła w typologię. Jak zauważa Dariusz Kasprzak: „Siedem dni stworzenia stanowi dla Wiktoryna archetyp wszystkich tygodni. [...] Dzień siódmy stanowił wprowadzenie do kontemplacji Chrystusa, który przeżył na ziemi czas doskonały: siedem okresów po siedem lat każdy”²³, a liczbę siedem egzegeta jako liczbę doskonałą odnosił również do wydarzeń zbawczych, w tym do tych z Apokalipsy, jak choćby do siedmiu rogów anielskich z Ap 5,6, siedmiu lamp, które palą się przed tronem Boga, z Ap 4,5, siedmiu złotych kandelabrow z Ap 1,13.20, siedmiu aniołów z Ap 8,1 i 15,1, siedmiu tręb z Ap 8,6, siedmiu pieczęci na księdze z Ap 5,1. Jak Kasprzak zauważa za Marią Veronese: „wyliczankę Wiktoryna z biblijnym użyciem liczby siedem można podzielić na cztery grupy po pięć figur każda: pierwsza zawiera figury reprezentujące Ducha Świętego, druga – Kościół, trzecia posiada wydzźwięk wydarzeń apokaliptycznych, wreszcie czwarta dotyczy figur oddających zbawienie Kościoła”²⁴. Takie objaśnianie liczb prowadzi Wiktoryna do typologii, „która wykluczała wieloznaczność alegorezy, gdyż pozwalała na wydobycie właściwej cechy samego Pisma, to jest stałej jedności znaczenia tekstu biblijnego”²⁵.

Dla Wiktoryna Apokalipsa, posiadając strukturę repetytywną, stanowiła teologiczną i literacką rekapitulację całego Pisma²⁶: „apostoł Jan zawarł w tekście swej Apokalipsy wszystko, co wcześniejsze prorocтва przepowiadały jeszcze w okresie Prawa, a przez samo Prawo Janowa Apokalipsa łączy wszystkich proroków, obejmując tym samym sens Pisma”²⁷.

²¹ Por. Hieronimus, *De viris illustribus* 18, 4, PL 23, 670B; Hieronimus, *In Ecclesiasten*, 4, 13-16, CCL 72, s. 290; Hieronimus, *Epistula* 84, 7, CSEL 55, s. 130.

²² Por. M. Dulaey, *Jérôme 'éditeur' du Commentaire sur l'Apocalypse de Victorin de Poetovio*, REAug 37 (1991) s. 203-207.

²³ Kasprzak, *Wiktoryn z Poetovium – pierwszy chrześcijański egzegeta łaciński*, s. 149-150.

²⁴ Kasprzak, *Wiktoryn z Poetovium – pierwszy chrześcijański egzegeta łaciński*, s. 151.

²⁵ Kasprzak, *Wiktoryn z Poetovium – pierwszy chrześcijański egzegeta łaciński*, s. 151.

²⁶ Kasprzak, *Wiktoryn z Poetovium – pierwszy chrześcijański egzegeta łaciński*, s. 153.

²⁷ Kasprzak, *Wiktoryn z Poetovium – pierwszy chrześcijański egzegeta łaciński*, s. 153-154.

Aniołowie zajmują istotne, chociaż nie najważniejsze, miejsce w Wiktorynowym komentarzu do Apokalipsy św. Jana. Czasem jedynie krótko je wspomina, jak choćby wtedy, gdy, objaśniając atrybuty ewangelistów, przypomina, że anioł objawił się kapłanowi Zachariaszowi składającemu ofiarę za lud²⁸. W komentarzu do otwarcia księgi w Ap 5,2 Wiktoryn podkreśla przede wszystkim znaczenie Chrystusa, który dokonał tego, czego nie mogli ani niebiescy aniołowie, ani ziemscy ludzie czy już przebywający w niebie – otwarcie bowiem Testamentu jest cierpieniem i pokonaniem dla ludzi śmierci, a to jedynie godny był uczynić Chrystus, Syn Boży, którego św. Jan w Apokalipsie widzi „jako baranka jakby zabitego, mającego siedem rogów”²⁹. Wiktoryn podkreśla, że nikogo innego do tego zadania nie znaleziono ani wśród aniołów w niebie, ani pośród ludzi na ziemi, ani pomiędzy duszami świętych, którzy już odpoczywają w pokoju³⁰. Nie eksponuje rangi bytów anielskich także wtedy, gdy, objaśniając wyrażenie „wielu aniołów” z Ap 5,11, widzi w nich nie tylko istoty anielskie, ale wręcz wszystkich, którzy niosą Panu uwielbienie za uwolnienie ludzi od zagłady śmierci.

Anioł zstępujący od wschodu słońca³¹ oznacza dla Wiktoryna nie anioła, ale proroka Eliasza zapowiadanego przez Malachiasza: „Oto ja posyłam do was Eliasza z Tiszbe, by skłonił serca ojców ku synom i serce człowieka ku bliźniemu swemu”³². Eliasz Boży posłaniec ma poprzedzić czasy Antychrysta, by poprzez wezwanie do pokuty umocnić Kościół przed strasliwym prześladowaniem i poprowadzić także Żydów, czyli ojców, ku Chrystusowi – do przyjęcia wiary nowego ludu, czyli synów³³. W innym fragmencie jako Eliasza Wiktoryn interpretuje „anioła lecącego środkiem nieba”³⁴, objaśniając: „wcześniej rozprawialiśmy, że to Eliasz, który poprzedza królestwo Antychrysta. Natomiast *inny anioł, podążający*³⁵ za nim jako towarzysz przepowiadania, oznacza proroka”³⁶.

²⁸ Por. Victorinus, *In Apocalipsin* IV 4.

²⁹ Ap 5,6. Wszystkie cytaty biblijne na podstawie łacińskiej ich wersji w komentarzu Wiktoryna są podane w tłumaczeniu własnym.

³⁰ Por. Victorinus, *In Apocalipsin* V 3.

³¹ Por. Ap 7,2.

³² MI 3,23-24.

³³ Por. Victorinus, *In Apocalipsin* VII.

³⁴ Ap 14,6.

³⁵ Ap 14,8.

³⁶ Victorinus, *In Apocalipsin* XIV 1.

W jeszcze innym fragmencie aniołem jest nazywany według egzegety sam Chrystus. Mianowicie „aniołem potężnym”, którym w Ap 10,1 „zstąpił z nieba, obleczony w obłok, a gniew nad Jego głową i twarz Jego jakby słońca, a stopy Jego niczym słup ognia, i trzyma w swym ręku księgę otwartą, i postawił swe stopy na morzu i ziemi” został przez św. Jana według Wiktoryna nazwany nasz Pan, bo jest On posłańcem Ojca Wszchemogącego, co poświadczają także słowa z Księgi Izajasza: „nazywany jest bowiem posłańcem wielkiej rady”³⁷. Chrystus „zawołał głosem wielkim”³⁸, czyli głosem niebiańskim, kiedy ogłaszał ludziom słowa Wszchemogącego Boga, ponieważ po zakończeniu pokuty już później nie będzie nadziei³⁹.

Niewątpliwie jednak Wiktoryn dostrzega, że aniołowie z woli Boga wykonują bardzo ważne zadania, jak choćby sprawują opiekę nad poszczególnymi ludami – jak w Ap 7,1 czterej aniołowie na czterech narożnikach ziemi powstrzymujący cztery wiatry za rzeką Eufrat według egzegety oznaczają aniołów, których Bóg przydzielił każdemu ludowi zgodnie z Pwt 32,8: „ustanowił ich poprzez liczbę aniołów Boga”. Dopóki liczba świętych nie zostanie dopełniona, nie opuszczą swych granic, gdyż przybędą na końcu z Antychrystem⁴⁰.

W innym fragmencie komentarza mającego tutaj szczególne znaczenie parenetyczne Wiktoryn zaznacza, że wszystkie kary, które nadejdą, przez aniołów ich głosem są zsyłane⁴¹. To siedmiu aniołów ma plagi gniewu Boga⁴²: „Zawsze bowiem *gniew* Boga wstrząsa hardym ludem poprzez *siedem plag*, to jest dokładnie tak, jak mówi w Księdze Kapłańskiej⁴³, co na końcu ma się stać, gdy Kościół wyjdzie spośród [pogan]”⁴⁴.

We fragmencie VIII 1 Wiktoryn, sięgając do Ewangelii według św. Mateusza i ksiąg Starego Testamentu, wyraźnie pokazuje znaczenie aniołów, zwłaszcza archaniołów, w walce z diabłem i królestwem Antychrysta:

³⁷ Iz 9,6.

³⁸ Ap 10,3.

³⁹ Por. Victorinus, *In Apocalipsin* X 1. Jak zauważa Mieczysław Paczkowski, Wiktoryn nawiązuje do koncepcji judeochrześcijańskich, które przedstawiały Syna w kategoriach anielskich, ale Jego godność ukazywały jako znacznie przewyższającą godność aniołów. Por. M. Paczkowski, *Alcuni aspetti teologici dell'Apocalisse in Vittorino di Pe-
tavo*, s. 196 wraz z przyp. 138.

⁴⁰ Por. Victorinus, *In Apocalipsin* VI 6.

⁴¹ Por. Victorinus, *In Apocalipsin* XI 2.

⁴² Por. Ap 15,1.

⁴³ Kpł 26,28.

⁴⁴ Victorinus, *In Apocalipsin* XV.

Czytamy także w Ewangelii, że modlitwy Kościoła są wysyłane z nieba przez anioła⁴⁵, przyjmowane i wylwane przeciw gniewowi, i tak jest zaciemniane królestwo Antychrysta przez świętych aniołów. Mówi bowiem: „Módlcie się, abyście nie ulegli pokusie”⁴⁶. „Albowiem będzie wielki ucisk, jakiego nie było od początku i narodzin świata, i, gdyby Pan nie skrócił owych dni, nie ocalałoby na ziemi żadne ciało”⁴⁷. Tych więc siedmiu wielkich archaniołów posyła, by wstrząsnęli królestwem Antychrysta. Albowiem i sam Pan rzekł w Ewangelii: „Wówczas Syn Człowieczy wyśle swoich posłańców i zbiorą wybranych Jego z czterech stron świata od krańców nieba aż do jego granic”⁴⁸. A wcześniej powiedział: wtedy „nastanie pokój dla ziemi, gdy powstanie przeciw nim siedmiu pasterzy i osiem cierpień «ludzkich» i Asyrię” – to jest Antychrysta – „okrążą w dolinie Neboth”⁴⁹: na potępienie diabła. Również Eklezjastes podobnie powiedział: „Gdy poruszeni zostaną stróże domu”⁵⁰. Sam bowiem Pan tak rzekł: „Kiedy przybyli do niego słudzy i powiedzieli mu: Panie, czyż nie zasialiśmy dobrego nasienia na twym polu? Skąd więc tam kąkol? Odpowiedział im: Nieprzyjaciel to uczynił. Oni rzekli: Chcesz, pójdziemy i wyrwiemy go z korzeniami? Mówi im: Nie, pozwólcie obojgu rosnać aż do żniwa. I w odpowiednim czasie – rzecze – powiem żęńcom, by zebrali kąkol i rzucili w ogień, pszenicę zaś zwieźli do spichlerzy”⁵¹. Apokalipsa tu wyjaśnia, że tymi żęńcami i pasterzami, i sługami są archaniołowie⁵².

W komentarzu autor wspomina jeszcze parę razy o złym aniele, buntowniku, czyli diable, Antychryście. Jest on czerwonym smokiem z Ap 12,3, który stoi i czeka, by pożreć syna niewiasty zaraz po narodzinach, nie wiedząc, że niczego złego Mu nie może uczynić:

to jest diabeł, oczywiście anioł buntownik, który mniemał, że zagłada wszystkich ludzi może być jednakowa poprzez śmierć. Jednak ten, który nie narodził się z nasienia, niczego śmierci nie był dłużny, dlatego że nie mógł *pożreć*

⁴⁵ O aniołach modlitwy, zob. Daniélou, *Aniołowie i ich misja*, s. 117-119.

⁴⁶ Mt 26,41.

⁴⁷ Mt 24,21.

⁴⁸ Mt 24,31.

⁴⁹ Mi 5,5.

⁵⁰ Koh 12,3.

⁵¹ Mt 13,27.

⁵² Victorinus, *In Apocalipsin VIII* 1. Fragmenty komentarza Wiktoryna w tłumaczeniu własnym.

go, to jest w śmierci zatrzymać. Albowiem «trzeciego dnia zmartwychwstał. I wreszcie nim rozpoczął działalność», przystąpił do Niego, by Go kusić jak człowieka, lecz gdy zobaczył, że On nie jest takim, jak sądził, *odszedł od Niego, rzecze, aż do czasu*⁵³.

Dalej powraca wątek walki Michała i dobrych aniołów z Antychrystem i jego zbuntowanymi aniołami: „Nastąpiła wojna w niebie: Michał i jego aniołowie walczyli ze smokiem i smok walczył i jego aniołowie, i nie znalazł miejsca w niebie. I zrzuty został wielki smok, wąż starodawny, spadł na ziemię”⁵⁴, co dla Wiktoryna oznacza początek przyjścia Antychrysta, który wychodzi z piekła, o czym – jak przypomina autor komentarza – mówi również Paweł Apostoł: „Jeśli wprawdzie nie przyjdzie człowiek grzechu, syn zatracenia, nieprzyjaciel, który się wyniesie ponad wszystko, który Bogiem jest nazywany oraz odbiera cześć”⁵⁵. Najpierw Wiktoryn wplata między te dwie wypowiedzi jeszcze wątek Eliasza: „Wcześniej jednak trzeba, żeby Eliasz przepowiedział i by nastąpiły czasy czyniące pokój, i tak później, gdy minęły *trzy lata i sześć miesięcy* zgodnie z przepowiednią Eliasza, *zostaje on zrzuty z nieba*, gdzie aż do wtedy miał moc wstępować, i wszyscy zbuntowani aniołowie”⁵⁶.

Słowa z Ap 12,4 o „trzeciej części” („ogon smoka zmiotł trzecią część gwiazd”) Wiktoryn objaśnia dwójako, przy czym popiera drugą interpretację mówiącą, że ową częścią nie są ludzie, ale zbuntowani aniołowie, których księciem jest Antychryst: „Wielu tak myśli: że *trzecią część* ludzi wierzących może on uprowadzić, lecz, i to trzeba raczej tak właśnie pojmować, aniołów mu posłusznych, gdyż odtąd był ich księciem, gdy przekroczył [swe] uprawnienia”⁵⁷.

Zbuntowani aniołowie współdziałają w komentarzu Wiktoryna z fałszywymi prorokami, którzy sprawiają wrażenie, że są sprawiedliwymi ludźmi, oraz z magami, którzy wskrzeszają martwych. Te działania doprowadzą do opanowania świątyni w Jerozolimie przez Antychrysta:

⁵³ Łk 4,13; Victorinus, *In Apocalipsin XII 2*.

⁵⁴ Ap 12,7.

⁵⁵ 2Tes 2,3.

⁵⁶ Victorinus, *In Apocalipsin XII 6*. O Michale archaniele w Apokalipsie, zob. T.M. Dąbek, *Św. Michał Archanioł w Apokalipsie*, w: *Michał Archanioł*, t. 1: *Zagadnienia teologiczne*, red. S. Łacki – H. Oleschko, Marki 2012, s. 103-121.

⁵⁷ Victorinus, *In Apocalipsin XII 7*.

*Inna wielka bestia z ziemi*⁵⁸ – fałszywy prorok, który uczyni znaki i cuda i kłamstwa przed nim *na oczach ludzi*, jego nazywa *posiadającym rogi jak baranek* – to jest, ma wygląd jakby sprawiedliwego człowieka – *i mówiącym jak smok*⁵⁹, pełen jest diabelskiego zła. Albowiem on *uczyni na oczach ludzi* to, że będzie się wydawać, iż zmarli powstają, «*lecz na oczach ludzi. I ogień zstąpi z nieba, lecz na oczach ludzi*» – gdyż *na oczach ludzi* dokonują tych rzeczy także magowie poprzez zbuntowanych aniołów – i to także uczyni, że umieści złotą postać⁶⁰ Antychrysta w świątyni w Jerozolimie i wkroczy tam zbuntowany anioł, i wreszcie przekaże głosy i wróżby. *On także sprawi, że niewolnicy i wolni otrzymają znamię na czołach lub na prawej ręce*⁶¹ – liczba jego imienia – *aby nikt inny nie mógł kupić czy sprzedać jak tylko ten, kto będzie mieć znak*⁶². O tym natomiast odstępstwie ludzi, o odrzuceniu Boga i znieważeniu już wcześniej powiedział Daniel: *I stanie świątynia jego między górą morza a dwoma morzami*⁶³, czyli w Jerozolimie, a postawi tutaj wtedy postać złotą, jak to uczynił król Nabuchodonozor. O tym Pan, ponownie przypominając, mówi do wszystkich Kościołów o ostatecznych czasach: *Kiedy zobaczycie odrzucenie przez odstępstwo, o którym mówi prorok Daniel, stojące w miejscu świętym, gdzie nie wolno, kto czyta, niech rozumie*⁶⁴. O „odrzuceniu” mówi się, gdy Bóg jest w pogardzie, bo czci się idole; a o „odstępstwie”, gdyż chwiejni ludzie oddzieleni od zbawienia są zwodzeni przez fałszywe znaki i cuda⁶⁵.

Jednak królestwo Antychrysta, określane jako Babilon i nierządnicą zasiadająca na wielu wodach, prześladująca wyznawców Chrystusa, ulegnie zagładzie: „po naradzie wodzowie jego zamierzają pokonać owo państwo *wielki Babilon*, [tu] jego upadek jest poświęcony”⁶⁶. Wiktoryn podkreśla, że to poprzez „dekrety senatu” tej kobiety nierządnej, pijanej „krwią świętych i krwią świadków Jezusa Chrystusa”⁶⁷, uchwalane „wśród wszystkich narodów przeciwko przekazowi wiary, choć już spotykał się on

⁵⁸ Ap 13,11.

⁵⁹ Ap 13,11.

⁶⁰ Ap 13,14.

⁶¹ Ap 13,16.

⁶² Ap 13,17.

⁶³ Dn 11,45.

⁶⁴ Mt 24,15.

⁶⁵ Victorinus, *In Apocalipsin* XIII 4.

⁶⁶ Victorinus, *In Apocalipsin* XIV 1.

⁶⁷ Ap 17,6.

z życzliwością⁶⁸ na świętych spadły wszystkie cierpienia⁶⁹. Dalej Wiktoryn wyjaśnia:

Siedzi zaś kobieta na bestii różowej⁷⁰, inspiratorka zabójców, ma postać diabła. Tam też są głowy te, o których pamiętamy i już rozprawialiśmy o nich. Ją zaś nazywa Babilonem ze względu na rozproszenie narodów – w Apokalipsie i u Izajasza. Ezechiel natomiast nadaje jej nazwę Sor. Wreszcie zaś, jeśli byś porównał, co zostało powiedziane o Sor i co o Babilonie powiedział Izajasz i Apokalipsa, odkryjesz, że to wszystko jest tym samym⁷¹.

Słowa „Poślij ostry sierp i zbieraj winne grona”⁷² mają zapowiadać zagładę narodów w czasie przyjścia Pana, gdy dopełni się królestwo Antychrysta i nastanie królestwo świętych⁷³. Kara za uciskanie wierzących spadnie na grzeszników oraz diabła i jego aniołów:

Mówi zaś, że został posłany do tłoczni gniewu Boga i wydeptany poza miastem⁷⁴, deptanie tłoczni jest zapłatą grzesznika. I wypłynęła krew aż po wędzidła koni: popłynie kara aż na książąt ludów, to jest przywódców, czy to na diabła, czy to na jego aniołów. W ostatniej walce przyjdzie kara za krew przelaną – jak to wcześniej zostało przepowiedziane: W krwi zgrzeszyłeś i krew cię prześladowuje⁷⁵.

W komentarzu biskupa Petowium do Ap 20 pojawia się ważny dla każdego millenarysty wątek tysiącletniego królestwa. Wiktoryn zapisuje, że w czasie przyjścia Pana „purpurowy diabeł jest zamknięty”⁷⁶ oraz wszyscy jego aniołowie buntownicy w czeluści otchłani, a po upływie tysiąca lat zostanie puszczony na narody służące Antychrystowi, aby zginęły, na co zasłużyły. Potem nastąpi powszechny sąd⁷⁷. Cytuje także fragment Ap 20,4 mówiący o tym, jak ożyli zmarli zapisani w księdze

⁶⁸ Victorinus, *In Apocalipsin* XIV 2.

⁶⁹ Por. Victorinus, *In Apocalipsin* XIV 2.

⁷⁰ Ap 17,3.

⁷¹ Victorinus, *In Apocalipsin* XIV 2.

⁷² Ap 14,18.

⁷³ Por. Victorinus, *In Apocalipsin* XIV 3.

⁷⁴ Ap 14,19-20.

⁷⁵ Ez 35,6; Victorinus, *In Apocalipsin* XIV 4.

⁷⁶ Ap 20,2.

⁷⁷ Por. Victorinus, *In Apocalipsin* XX 1.

życia⁷⁸ i królowali z Chrystusem tysiąc lat (*mille annos*), co objaśnia jako pierwsze zmartwychwstanie (*resurrectio prima*) – wobec człowieka, który ma udział w tym zmartwychwstaniu i jest *beatus et sanctus*, nie ma władzy druga śmierć (*mors secunda*)⁷⁹. Pierwsze zmartwychwstanie Wiktoryn objaśnia, przypominając także jeszcze inny fragment z Apokalipsy mówiący o baranku stojącym ze stu czterdziestoma czterema tysiącami⁸⁰. Wiktoryn owych „stojących z Chrystusem” interpretuje jako „Żydów, którzy uwierzyli w ostatnich czasach dzięki przepowiadaniu Eliasza, o których świadczy Duch nie tylko poprzez dziewicze ciało, lecz i język”⁸¹. Uczestników pierwszego zmartwychwstania Wiktoryn określa jako przyszłą wspaniałą społeczność-państwo (*civitas futura et speciosa*)⁸² ukazywaną oczywiście przez księgę Apokalipsy, ale i fragmenty listów św. Pawła:

O tym *pierwszym zmartwychwstaniu* tak też powiedział Paweł Kościołowi w Macedonii: *O tym bowiem tak wam – rzecze – powiedzieliśmy według słowa Boga, gdyż sam Pan, powstający na dźwięk trąby Bożej, zstąpi z nieba; i zmarli w Chrystusie wstaną pierwsi, potem my, którzy żyjemy, razem z nimi zostaniemy porwani na obłoki naprzeciw Pana <w powietrze i tak zawsze z Panem> będziemy*⁸³. Usłyszeliśmy, że mówi się o trąbie. Trzeba się przyrzec, co w innych miejscach Apostoł nazywa inną trąbą. Mówi zatem w Liście do Koryntian: *Na dźwięk ostatniej trąby powstaną zmarli, staną się nieśmiertelni, a my będziemy odmienieni*⁸⁴. Powiedział, że umarli jako nieśmiertelni powstaną, by otrzymać karę, natomiast my – wiadomym jest – zostajemy przemienieni i okryci chwałą. Gdzie usłyszeliśmy więc, że jest ostatnia trąba, powinniśmy rozumieć ją jako pierwszą, są zaś *dwa zmartwychwstania*. Ilu więc nie weźmie udziału w *pierwszym zmartwychwstaniu i królowaniu z Chrystusem nad światem – nad wszystkimi narodami – powstaną oni na dźwięk ostatniej trąby po tysiącu lat, czyli na ostatnie zmartwychwstanie*, między bezbożnymi i grzesznikami, i różnego rodzaju winowajcami. Słusznie dodaje, mówiąc: *Błogosławiony i święty, kto ma udział w pierwszym*

⁷⁸ Por. Ap 21,27.

⁷⁹ Por. Victorinus, *In Apocalipsin* XX 1.

⁸⁰ Por. Ap 14,1. Zob. Victorinus, *In Apocalipsin* XX 1.

⁸¹ Por. Victorinus, *In Apocalipsin* XX 1.

⁸² Por. Victorinus, *In Apocalipsin* XX 2.

⁸³ 1Tes 4,15.

⁸⁴ 1Kor 15,52.

*zmarłychwstaniu: a nad nim śmierć druga nie ma władzy*⁸⁵. Śmierć zatem druga jest karą w piekle⁸⁶.

Apostoł Paweł zatem mówi o powstaniu Pana i Jego zstąpieniu z nieba na dźwięk trąby, a także o powstaniu na dźwięk ostatniej (czyli – jak interpretuje Wiktoryn – pierwszej: *novissimam tubam, intellegere debemus et primam*) trąby zmarłych w Chrystusie, a także żyjących, którzy przemienieni razem z nimi zostaną porwani na obłoki naprzeciw Pana⁸⁷. Ponieważ są dwa zmarłychwstania (*duae resurrectiones*), to – jak tłumaczy Wiktoryn w powyższym fragmencie – ci, którzy nie wezmą udziału w pierwszym zmarłychwstaniu i w królowaniu z Chrystusem nad światem, nad wszystkimi narodami, powstaną także na dźwięk ostatniej trąby po tysiącu lat, a to ostatnie zmarłychwstanie będzie wspólne z bezbożnymi i grzesznikami, i różnego rodzaju winowajcami. Ich czeka druga śmierć – w piekle (*mors autem secunda castigatio est in infernum*)⁸⁸. Tak ludzie źli służący Antychrystowi poniosą zasłużoną karę.

Na koniec warto krótko wspomnieć, że Wiktoryn zagadnienie aniołów poruszał także w krótkim dziele *De fabrica mundi (O stworzeniu świata)* komentującym początek Księgi Rodzaju. Jak zauważa Nikolay A. Khandoga (Chandoga), w opisie czwartego dnia stworzenia, gdy pojawiają się słońce i księżyc łączące dzień i noc w dwadzieścia cztery godziny: dwanaście godzin dnia i dwanaście godzin nocy, „strażnikami” lub świadkami tych godzin są pierwotni aniołowie stworzeni pierwszego dnia, a więc starsi od innych aniołów (aniołów i archaniołów – oni zostaną stworzeni szóstego dnia, zaraz po nich powstanie człowiek⁸⁹) i reszty stworzeń⁹⁰. Jest to dwunastu aniołów dnia i dwunastu aniołów nocy (*diei angeli duodecim*,

⁸⁵ Ap 20,6.

⁸⁶ Victorinus, *In Apocalipsin XX 2*.

⁸⁷ Por. 1Tes 4,15; Victorinus, *In Apocalipsin XX 2*.

⁸⁸ Por. Victorinus, *In Apocalipsin XX 2*.

⁸⁹ Por. N.A. Khandoga, *Cosmology of Saint Victorinus of Poetovio: from the Creation of Light to the Creation of Adam*, WST 35/2 (2022) s. 93-94. Te niezliczone anioły służą człowiekowi jako starsi bracia w pełnej wolności, wypełniając wolę Boga: „«countless» angels serve man as older brothers, with full freedom, and through this do the will of God” (Khandoga, *Cosmology of Saint Victorinus of Poetovio: from the Creation of Light to the Creation of Adam*, s. 94).

⁹⁰ Por. Khandoga, *Cosmology of Saint Victorinus of Poetovio: from the Creation of Light to the Creation of Adam*, s. 87: „the «keepers» or witnesses of the 24 hours are the original angels, who are older than the other angels, that is, the angels and archangels, because they were created on the first day when God separated light from darkness”.

noctis angeli duodecim) – zgodnie z liczbą godzin dnia i nocy – i w złotych koronach na głowie oraz w białych szatach zasiadają przed tronem Boga, nieustannie wielbiąc Go za dzieło stworzenia i uczestnicząc w kosmicznej liturgii, złączeni z substancją światła stworzonego pierwszego dnia⁹¹. Zatem w zakończeniu tego krótkiego traktatu Wiktoryna *O stworzeniu świata* dwudziestu czterech starców z Apokalipsy⁹² zostaje utożsamionych z tymi aniołami stworzonymi już pierwszego dnia⁹³.

Analiza zachowanych fragmentów tekstu *Commentarius in Apocalypsim* Wiktoryna z Petowium wykazuje, że wątki angelologiczne interesowały tego egzegetę, choć oczywiście nie były dla niego najważniejsze w komentowaniu księgi Janowej Apokalipsy. Aniołowie w jego interpretacji oznaczają wszystkich, którzy wielbią Boga, czasem istoty (także ludzi), którym Bóg powierzył misję do wykonania, jak choćby Eliasza, a także Chrystusa. *Angeli* są również istotami anielskimi – dobrymi lub złymi, stąd niebiescy aniołowie opiekują się ludźmi i światem, wspierają modlitwy, wymierzają karę Bożą, walczą z aniołami buntownikami. Diabeł, Antychryst i jego królestwo zostanie pokonane, ludzie mu służący otrzymają zasłużoną karę piekła.

Bibliography

Sources

- Augustinus, *Enarrationes in psalmos*, PL 37; CCL 39, ed. E. Dekkers – J. Fraipont, Turnhout 1956.
- Cassiodorus, *Compexiones in Apocalypsi*, CCL 107, ed. R. Gryson, Turnhout 2003; PL 70, 1381A-1382A, 1405-1418.
- Hieronymus, *De viris illustribus*, PL 23; HO 15, ed. B. Degórski, Roma 2014.
- Hieronymus, *In Ecclesiasten*, CCL 72, ed. P. de Lagarde – G. Morin – M. Adriaen, Turnhout 1959.
- Hieronymus, *Epistulae*, CSEL 55, ed. I. Hilberg, Vindobonae 1912.

⁹¹ Por. Khandoga, *Cosmology of Saint Victorinus of Poetovio: from the Creation of Light to the Creation of Adam*, s. 87-88.

⁹² Por. Ap 4,4.

⁹³ Por. Victorinus, *De fabrica mundi* 10, CCL 5. Por. L.J. Stevens, *Twenty-Four Elders: Revelation and the Old Testament Canon in Victorinus and Melito*, JECS 30/2 (2022) s. 187; Khandoga, *Cosmology of Saint Victorinus of Poetovio: from the Creation of Light to the Creation of Adam*, s. 87.

Victorinus, *Commentarius in Apocalypsim et De fabrica mundi*, CSEL 49, ed. J. Haussleiter, Vindobonae – Lipsiae 1916, tł. Victorin de Poetovio, *Sur l'Apocalypse, suivi du 'Fragment chronologique' et de 'La Construction du monde'*, SC 423, ed. M. Dulaey, Paris 1997; Victorinus Poetovionensis, *Opera quae supersunt. Explanatio in Apocalypsin una cum recensione Hieronymi. Tractatus de fabrica mundi. Fragmentum de vita Christi*, CCL 5, ed. R. Gryson, Turnhout 2017.

Studies

- Daniélou J., *Aniołowie i ich misja*, tł. K. Kubaszczyk, Warszawa – Ząbki 2006.
- Daniélou J., *Teologia judeochrześcijańska. Historia doktryn chrześcijańskich przed Soborem Nicejskim*, Kraków 2002.
- Dąbek T.M., *Aniołowie opiekunami Kościoła w Apokalipsie św. Jana*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 37/4 (1984) s. 305-313.
- Dąbek T.M., *Św. Michał Archanioł w Apokalipsie*, w: *Michał Archanioł*, t. 1: *Zagadnienia teologiczne*, red. H. Oleschko – S. Łącki, Marki 2012, s. 103-121.
- Dulaey M., *Jérôme 'éditeur' du Commentaire sur l'Apocalypse de Victorin de Poetovio*, „Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques” 37 (1991) s. 199-236.
- György H., *Kezdet, vég, Krisztus*, w: *Poetovioi Victorinus, Kezdet és vég: A Teremtés könyvéről és a Jelenések könyvéről*, red. H. György, Budapest 2017, s. 7-16.
- Kasprzak D., *Drugi millenaryzm w ujęciu Wiktoryna z Poetovium*, w: *Między Biblią a kulturą*, red. T. Jelonek – R. Bogacz, Biblia w Kulturze Świata 2, Kraków 2011, s. 43-57.
- Kasprzak D., *Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej I-III wieku*, Kraków 2017.
- Kasprzak D., *Wiktoryn z Poetovium – pierwszy chrześcijański egzegeta łaciński*, „Analecta Cracoviensia” 43 (2011) s. 143-157.
- Khandoga N.A., *Cosmology of Saint Victorinus of Poetovio: from the Creation of Light to the Creation of Adam*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 35/2 (2022) s. 82-101.
- Księga o aniołach*, red. H. Oleschko, Kraków 2002.
- Longosz S., *Opiekuńcza funkcja aniołów w nauce Ojców Kościoła (zarys problemu)*, w: *Księga o aniołach*, red. H. Oleschko, Kraków 2002, s. 151-205.
- Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, red. M. Starowieyski – W. Stawiszyński, Poznań 2018.
- Paczkowski M., *Alcuni aspetti teologici dell'Apocalisse in Vittorino di Petovio*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 5 (2012) s. 175-206.
- Paczkowski M.C., *Aniołowie w starożytnej literaturze chrześcijańskiej (II-IV wiek)*, w: *Anioł w literaturze i w kulturze*, red. J. Ługowska – J. Skawiński, Wrocław 2004, s. 30-55.
- Paczos K., *Wstęp*, w: J. Daniélou, *Aniołowie i ich misja*, tł. K. Kubaszczyk, Warszawa – Ząbki 2006, s. 5-12.

-
- Rosiński F.M., *Aniołowie w Nowym Testamencie*, w: *Anioł w literaturze i w kulturze*, t. 2, red. J. Ługowska, Wrocław 2005, s. 13-33.
- Rosiński F.M., *Koncepcja aniołów w Starym Testamencie*, w: *Anioł w literaturze i w kulturze*, red. J. Ługowska – J. Skawiński, Wrocław 2004, s. 13-29.
- Sieg F., *Siedem gwiazd – aniołowie siedmiu Kościołów (Ap 1,20)*, „The Biblical and Liturgical Movement” 36/2 (1983) s. 131-137.
- Stevens L.J., *Twenty-Four Elders: Revelation and the Old Testament Canon in Victorinus and Melito*, „Journal of Early Christian Studies” 30/2 (2022) s. 165-192.
- Tixeront J., *A Handbook of Patrology*, London 1923.



Zeus' Messengers, Angels, and Archangels in Porphyry of Tyre

Ewa Osek¹

Abstract: This article is to reconstruct, for the first time in the existing scholarship, the angelology in Porphyry of Tyre (233-305), the Neoplatonist who introduced angels and archangels into Greek philosophy. Angels were not found in any philosophical system before Porphyry. My philological analysis of the select fragments from Porphyry's writings: *Homeric Questions on the Iliad*, *Letter to Anebo*, *On Abstinence*, *Commentary on Plato's Timaeus*, *On the Styx*, *On the Philosophy from Oracles*, and testimonies included in Augustine's *City of God* allows to make the following conclusions. Porphyry divided the angelic hierarchy into three orders and included them into the world soul structure, analogically to its trichotomy. He placed the supreme angelic order in the fixed stars, the second archangelic order in the planetary spheres, and the third order – the so-called ferryman – in Earth's atmosphere. The angels and archangels of the celestial spheres coincide with the cosmic gods, whereas the sublunary "ferryman" step into daemons' shoes, the so-called mediators in Plato's *Symposium*. The angels deliver messages from cosmic gods and good daemons, and this is their main function. Divine message, transmitted and echoed by angels, is received only by some chosen people: priests and prophets, to whom Porphyry referred the Homeric formula "Zeus' messengers". In constructing his angelology Porphyry might be influenced by esoteric texts of the second century he studied: Apollo's hexametric prophecies, the *Chaldean Oracles* by Julian the Theurgist, *On Nature* attributed to Zoroaster, besides *An Account of India* by Bardaisan of Edessa (218-222) he translated from Syriac into Greek.

Keywords: Porphyry of Tyre (233-305); angels; archangels; Zeus' messengers (Homeric formula); Neoplatonism (244-529)

Franz Cumont, in his article *Les anges du paganisme* (1915), noted that the first to introduce angelology into Hellenistic philosophy was the Neoplatonist Porphyry of Tyre (233-305)². Porphyry, actually Malkos ("King"), born into a Christian family with Phoenician roots, was initially educated

¹ Dr hab. Ewa Osek, prof. at the John Paul II Catholic University of Lublin, Department of Greek Studies, Institute of Literary Studies, Faculty of Humanities, The John Paul II Catholic University of Lublin, Poland; e-mail: ewaosek@kul.pl; ORCID: 0000-0002-9407-4435.

² F. Cumont, *Les anges du paganisme*, "Revue de l'histoire des religions" 72 (1915) p. 169-170.

(248-253) in Bostra and Caesarea Maritima under Origen of Alexandria. However, when he was later (253) beaten by Christians, Porphyry abandoned Christianity and went to Athens to study philology under Cassius Longinus (253-263) and to Rome to study philosophy under Plotinus (263-270)³. At the time, oriental cults prevailed in all the places in which he lived: the Roman provinces of Syria, Arabia, Judea, Achaea or even in Italy. Cumont attributes the appearance of angels in Porphyry in the third century to these oriental religions, decades before the rise of Christian angelology in the fourth and fifth centuries⁴. However, although Cumont emphasized the momentous role of Porphyry, he did not seek to explore his literary legacy because of, as he wrote in the indicated article, philological difficulties. Cumont is somewhat right. Corpus Porphyrianum does indeed pose research problems. Most of Porphyry's writings in which he commented on angels have survived in fragments, and even these fragments are often distorted by the writers who passed them on: Iamblichus of Chalcis (c. 245-325), St. Augustine (354-430), Proclus Diadochus (412-485) and others. The philological effort that Cumont (1915) did not undertake has also not been taken up by the authors of the most recent studies: Aaron Johnson (2013)⁵, Michael Simmons (2015)⁶, Luc Brisson's team (2018)⁷, Ilaria Ramelli (2021)⁸. The aim of this study is to fill a gap in the current status quaestionis. I intend to reconstruct Porphyry's angelology on the basis of a philological analysis of passages and fragments extant from 270-302, as well as some later testimonies, and to propose a hypothesis about the genesis of Neoplatonic angels more accurate than Cumont's "oriental religions". I will be using the philological method, with particular emphasis on source criticism.

³ Porphyrius, *De Porphyrii magistris*, test. 12T, in: *Porphyrii Philosophi Fragmenta*, ed. A. Smith, Lipsiae 1993, p. 16-17, tr. C.F. Cruse, Eusebius, *Ecclesiastical History*, 6, 19, 5, Peabody 2004, p. 209.

⁴ E. Muehlberger, *Angels in Late Ancient Christianity*, Oxford 2013, p. 29-57. In the early Christian literature before Origen, some mentions of angels were incidental. See S. Longosz, *Opiekuncza funkcja aniolow w nauce Ojcow Kosciola*, in: *Ksiega o aniolach*, ed. H. Oleschko, Krakow 2002, p. 157-165.

⁵ A.P. Johnson, *Religion and Identity in Porphyre of Tyre*, Cambridge 2013, p. 86-88.

⁶ M.B. Simmons, *Universal Salvation in Late Antiquity*, Oxford 2015.

⁷ *Neoplatonic Demons and Angels*, ed. L. Brisson et al., Leiden 2018.

⁸ I. Ramelli, *Conceptualities of Angels in Imperial and Late Antiquity*, in: *Inventer les anges*, ed. D. Lauritzen, Paris 2021, p. 115-172.

1. What this paper is and what it is not about

As a disciple of Origen, Porphyry was very familiar with the Scriptures of the Old and New Testaments, where the terms ἄγγελος – “angel” and ἀρχάγγελος – “archangel” (the latter only in the New Testament) occur. However, this study is not concerned with passages that contain the biblical phrases “angel of the Lord” (ἄγγελος κυρίου) and “with the voice of an archangel” (ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου), but with other passages in the Corpus Porphyrianum that refer to extra-biblical use of the indicated terms⁹. It also does not concern demonology, which was introduced into Hellenistic philosophy by Plato. When the middle Platonist Philo of Alexandria interpreted the Old Testament phrase οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ – “angels of God”¹⁰, he identified the “angels” of Moses with the “daemons” of other philosophers (i.e. Platonists), and then explained daemons as souls that fly in the atmosphere¹¹. His interpretation of the Old Testament angels was demonological, in line with the standard meaning of the Greek term δαίμων as a soul that is embodied or disembodied (and hence floating in the air), which is also present in Porphyry¹². Besides the daemon-soul, Porphyry recognized a number of other types of daemons. Most of them oversaw the incarnation process by supervising souls currently incarnating or already incarnated in humans or animals, as well as the vegetation of plants¹³. Wherever Porphyry wrote: “daemons”, known to him Origen wrote: “angels”¹⁴. Philo and

⁹ Porphyrius, *Adversus Christianos*, fr. 12, ed. A. von Harnack, Berlin 1916, p. 50, cf. Luke 1:11 (ἄγγελος κυρίου); fr. 35, ed. Harnack, p. 61, tr. R.J. Hoffmann, *Porphyry's Against the Christians*, New York 1994, p. 68, cf. 1 Thess 4:16 (ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου).

¹⁰ The phrase οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ – “the angels of God” occurs in the Greek Bible, but does not in the verses commented by Philo in *De gigantibus* 6. Cf. Gen 6:2 and 6:4 οἱ υἱοὶ τοῦ θεοῦ – “the sons of God”.

¹¹ J. Dillon, *Philo's Doctrine of Angels*, in: *Two treatises of Philo of Alexandria: a commentary on De gigantibus and Quod Deus sit immutabilis*, ed. D. Winston – J. Dillon, Chico 1983, p. 197 “At Gig. 6, Philo declares, commenting on Gen 6:2: Those beings which other philosophers call ‘daemons’ Moses is accustomed to term ‘angels’. These are souls flying in the air”.

¹² L. Brisson, *What Is a Daimon for Porphyry?*, in: *Neoplatonic Demons and Angels*, ed. L. Brisson et al., Leiden, 2018, p. 99.

¹³ D.G. Greenbaum, *Porphyry of Tyre on the Daimon, Birth and the Stars*, in: *Neoplatonic Demons and Angels*, ed. L. Brisson et al., Leiden 2018, p. 102-139; N. Akcay, *Daimones in Porphyry's On the Cave of the Nymphs*, in: *Neoplatonic Demons and Angels*, ed. L. Brisson et al., Leiden 2018, p. 140-159.

¹⁴ Longosz, *Opiekuńcza funkcja aniołów*, p. 163-165.

Origen replaced the philosophical term “daemon” with the biblical term “angel”. Therefore, both Alexandrians were concerned with demonology, not angelology. Furthermore, Origen distinguished between fallen angels and angels, in other words: he divided daemons into good and evil, as all Platonists, including Porphyry, did. However, it is not certain whether the eminent Christian exegete accepted the opposite (and unbiblical) view, which occurred later in Porphyry: that angels are good daemons, that is: daemons who have become purer, better, more perfect. If Origen did in fact maintain what was alleged against him in the sixth century – that angels turn into daemons or into humans, and vice versa, that humans and daemons attain the rank of angels through moral progression – he could rightly be considered Porphyry’s predecessor in angelology. This is the view of Ilaria Ramelli¹⁵. However, Mark Edwards finds this idea debatable and rather questionable¹⁶.

The present study is concerned with angelology, but not with the entire demonology, which I have discussed in my recent book on reincarnation in Porphyry¹⁷.

2. The Homeric formulas “Zeus’ messenger” (Διὸς ἄγγελος) and “Zeus’ messengers” (Διὸς ἄγγελοι) in Porphyry’s scholia on the *Iliad*

In the fragmentarily preserved *Homeric Questions concerning the Iliad*, Porphyry commented on the Homeric formula Διὸς ἄγγελοι that occurs twice in the *Iliad*. In one passage (1, 334) Achilles, though angry, politely addresses the Agamemnon’s emissaries: χαίρετε κήρυκες Διὸς ἄγγελοι ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν – “Hail, heralds, messengers of Zeus and men!”, while in another (7, 274) the same formula εἰ μὴ κήρυκες Διὸς ἄγγελοι ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν – “but that the heralds, messengers of Zeus and men” was used in the context of the diplomatic intervention carried out by Idaeus, messenger of the Trojans, and Talthylbius, messenger of the Achaeans. Therefore, it is apparent that the Homeric formula Διὸς ἄγγελοι – “messengers of Zeus” in Homer referred to humans¹⁸.

¹⁵ Ramelli, *Conceptualities of Angels*, p. 115-121.

¹⁶ M.J. Edwards, *Origen against Plato*, Aldershot 2002, p. 100-101.

¹⁷ E. Osek, *Reinkarnacja u Porfiriusza z Tyru*, Warszawa 2023.

¹⁸ R. Cline, *Ancient Angels: Conceptualizing Angeloi in the Roman Empire*, Leiden 2011, p. 3.

Firstly, Porphyry's scholion concerns the goddess Ossa ("prophetic voice"), who is referred to in *Iliad* 2, 93 as "the messenger of Zeus": μετὰ δέ σφισιν ὄσσα δεδήκει ὀτρύνουσ' ἰέναι, Διὸς ἄγγελος – "Among them Ossa blazed, urging them to go, the messenger of Zeus"¹⁹. The scholiast explains the name Ossa as "divine voice" (ἡ θεία φήμη), and accordingly interprets "the messengers of Zeus and prophets" as humans that hear the voice of the gods, that is, that very prophetic voice (τῆς ὀπὸς τῶν θεῶν ἀκούουσιν, ἥτις ἐστὶν ὄσσα). The etymology of the name ὄσσα – "prophetic voice" from the noun ὄψ – "voice" is based on the phrase from *Iliad* 7, 53 quoted by the scholiast: ὡς γὰρ ὄπ' ἄκουσα θεῶν – "for thus did I hear the voice of the gods", put into the mouth of Helenus, the Trojan prophet; according to modern linguists, this etymology is correct²⁰. Ossa, the messenger of Zeus, is a divine voice, the voice of the gods that can be heard by humans: prophets, οἱ μάνταις, such as the prophet Helenus in *Iliad* 7, 53; heralds and messengers named Διὸς δὲ ἄγγελοι – "messengers of Zeus" in *Iliad* 1, 334 and 7, 274; and even ordinary soldiers such as the Achaeans camped at Troy in *Iliad* 2, 93.

To continue²¹, Porphyry etymologized ὄσσα – "prophetic voice" from the verb ὄσσομαι – "to predict"; this etymology – unlike the etymology of ὄσσα from ὄψ – has not received the approval of modern linguists²². The verb ὄσσομαι – "to predict" describes – according to the scholiast – the action of the goddess Iris in *Iliad* (24, 172-173): "I come to you, not κακὸν ὄσσομένη, but thinking kind thoughts, (that is), not fore-boding evil". Iris, similarly to Ossa, was referred to by Homer as "messenger of Zeus" (*Iliad* 24, 173: Διὸς δέ τοι ἄγγελός εἰμι). The meanings of these names are related to conveying messages: Ossa means "prediction", Iris means "speaking"²³.

¹⁹ Porphyrius, *Quaestionum Homericarum ad Iliadem pertinentium reliquiae*, ed. H. Schrader, Lipsiae 1880, p. 319-320, tr. R.R. Schlunk, *Porphyry: The Homeric Questions*, New York 1993, p. 71 – "Since, in fact, ὄσσα means 'divine voice', which he also called 'the messenger of Zeus' [*Iliad* 2, 93-94]: 'Among them ὄσσα blazed, urging them to go, the messenger of Zeus' – and since prophets are also messengers of Zeus and hear the gods' voice (ὄψ), which is ὄσσα [*Iliad* 7, 53]: 'for thus did I hear the ὄψ of the gods' [...]"

²⁰ R. Beekes, *Etymological Dictionary of Ancient Greek*, Leiden 2010, p. 1118, s.v. ὄσσα, p. 1138, s.v. ὄψ 1.

²¹ Porphyrius, *Quaestionum Homericarum ad Iliadem pertinentium reliquiae*, ed. Schrader, p. 320-322, tr. Schlunk, p. 73.

²² Beekes, *Etymological Dictionary*, p. 1118, s.v. ὄσσομαι.

²³ Porphyrius, *Quaestionum Homericarum ad Odysseam pertinentium reliquiae*, ed. H. Schrader, Lipsiae 1890, p. 124 "Ἰροϋς is derived from εἶρω – 'to speak', as transmitting messages, and he takes his name from message". According to Homer, the male name

The only difference is that Iris is a messenger of gods, while Ossa spreads among people, but both “messengers of Zeus” embody the divine voice (θεία φωνή) and divine omen (θείη ὁμοίη). Even if Ossa is only a personification, she signifies the voice of the god himself, a message that has not been conveyed by any human being, despite being on the lips of all humans.

To sum up, in Porphyry’s scholia to Homer, the formulas “messenger of Zeus” (Διὸς ἄγγελος) and “messengers of Zeus” (Διὸς ἄγγελοι) do not mean the same thing. The former formula (“messenger of Zeus”) refers to the content of a message from god, while the latter (“messengers of Zeus”) refers to special humans who are able to hear the divine voice and transmit it to other people, acting as some sort of “conveyors” or “communicators”.

3. What is a difference between angel, archangel and daemon in Porphyry’s *Letter to Anebo*

Porphyry’s *Letter to Anebo* has survived in fragments. Judging from these fragments, it can be assumed that it was a treatise on theurgy (i.e. Chaldean magic) and theosophy (i.e. barbarian theology) in the form of a letter addressed to Anebo, an Egyptian priest. Anebo did not reply. However, Iamblichus did write back on his behalf in the treatise *On the Egyptian Mysteries*, which has survived to this day, and from which comes the vast majority of the passages of Porphyry’s *Letter to Anebo*. The problem is that Iamblichus, a student of Porphyry since around 280, had a worldview different from that of his teacher and worked under a different philosophical system. He quoted excerpted passages from the *Letter to Anebo* to subject them to a thorough critique. Thus, the transmission of the text significantly complicates the analysis of the *Letter to Anebo*, including the passage in which Porphyry spoke of angels and archangels: “For, you ask what is the sign of the presence of a god, an angel, an archangel, a daemon, or of some archon or a soul”²⁴.

“Iros” (Ἴρος) is derived from the female name “Iris” (Ἴρις). Iris, in turn, was etymologized by Plato as “speaking” (εἶπεν). See Homer, *Odyssey* 18, 6-7 “[...] the young men of the place called him Iros, because he used to run errands for any one who would send him”; Plato, *Cratylus* 408b “Iris also seems to have got her name from εἶπειν, because she is a messenger” (the Loeb translations).

²⁴ Porphyrius, *Epistula ad Anebonem*, fr. 28a, ed. H. Saffrey – A.-P. Segonds, Paris 2012, p. 16-17: Ἐπιζητεῖς γάρ, τί τὸ γνῶρισμα θεοῦ παρουσίας ἢ ἀγγέλου ἢ ἀρχαγγέλου ἢ δαίμονος ἢ τινοσ ἀρχοντος ἢ ψυχῆς.

The passage itself is very short. However, it is followed by a discussion in which Iamblichus extensively answers the question about the appearance of gods, angels, archangels, daemons, archons and souls in which they appear to the theurgists.

But I now proceed to their manifestations. In what way do they differ? For, you ask, "what is the sign of the presence of a god, an angel, an archangel, a daemon, or of some archon or a soul?". So, then, in brief, I declare that their manifestations are in accordance with their true natures, their potentialities and activities. For as they are, so they appear to those invoking them; they display their activities and manifest forms in agreement with themselves and their own characteristic signs. But to distinguish them individually: the appearances of the gods are uniform; those of daemons are varied; those of angels are simpler than those of daemons, but inferior to those of the gods. Those of archangels are closer to divine principles, but those of archons, if you take these to be rulers of the cosmos, who administer the sublunary elements, are varied, but structured in an orderly manner; and, if they preside over matter, they are more varied and more imperfect than archangels; and the appearances of souls come in all sorts of forms. And again, those of gods shine benignly in appearance; while those of archangels are solemn, though at the same time gentle, milder than those of angels; and those of daemons are frightening. And as for those of heroes, even if they have been omitted in your inquiry, let there be an answer for truth's sake, because they are indeed gentler than the daemonic; those of archons are striking if they are in authority over the cosmos, and actually harmful and painful to the viewers if they are involved with matter. The appearances of souls are rather like the heroic, except that they are inferior to them. Once again, these appearances of the gods are wholly unchanging in regard to size, shape, formation, and all things connected with them; while those of archangels, though very close to those of the gods, fall short of full identity with them. And those of angels are inferior in turn to these, but unchanging. And those of daemons appear to the view at different times in different forms, the same forms appearing great and small. And further, those of such archons as are administrative are unchanging, but the appearances of archons immersed in matter change into many forms. Those of heroes resemble daemons, and those of souls are inferior in no small degree to the changeability of daemons²⁵.

²⁵ Iamblichus, *De mysteriis* 2, 3, ed. H. Saffrey *et al.*, Paris 2021, p. 52-54, tr. E.C. Clarke *et al.*, Atlanta 2003, p. 87-89.

The author referred to his own views or to the views of someone else, without citing anyone by name. Iamblichus thus explained that all the mentioned beings: gods, angels, archangels, daemons, archons and souls are visible, and that they appear to the theurgists who summon them and can distinguish between them. The gods are a light that is bright, symmetrical, pleasing to the eye, unchanging in size and shape. Archangels are similar to gods, but less perfect, look intimidating and gentle at the same time. Angels, although standing lower in the hierarchy than archangels, appear luminous, unchanging and friendly. Unlike the aforementioned, daemons are characterized by changeability; they can sometimes appear large, other times small and, above all, they induce fear. The ghosts of souls, the ever-popular wraiths, are also diverse and changeable. Regarding the archons, Iamblichus is uncertain; he supposes that Porphyry was referring to the rulers of the world, *κοσμοκράτορες*, governing the sub-lunar zone²⁶.

Iamblichus' discussion with Porphyry corresponds to the lecture on Neoplatonic demonology given by Porphyry in his treatise *On Abstinence* (2, 37, 1-2, 43, 2). Although the term "angel" does not appear there at all, there is nevertheless much account on the appearance of gods and daemons. Thus, the cosmic gods; the universe, stars and planets, are visible, as they are composed of soul and body²⁷, and their bodies are characterized by symmetry²⁸. This statement is reminiscent of the opinion cited by Iamblichus that the gods appear as light: bright, symmetrical and unchanging. Unlike the cosmic gods, daemons do not have solid bodies, hence they have been described as invisible to the eye and elusive to the other senses²⁹. However, every daemon has a subtle body, *πνεῦμα*, which allows it to appear and disappear, and can manifest itself in many forms by imprinting

²⁶ L. Brisson, *The Angels in Proclus: Messengers of the Gods*, in: *Neoplatonic Demons and Angels*, ed. L. Brisson et al., Leiden 2018, p. 224-225.

²⁷ Porphyrius, *De abstinence* 2, 37, 3, v. 2, ed. J. Bouffartigue et al., Paris 1979, p. 103, tr. G. Clark, *Porphyry: On Abstinence from Killing Animals*, London 2014, p. 70: "To the other gods, the world and the fixed and wandering stars – visible gods composed of soul and body [...]".

²⁸ Porphyrius, *De abstinence* 2, 39, 3, ed. Bouffartigue, p. 105-106, tr. Clark, p. 71 (with modification): "In the good daemons this is in symmetry, as in the bodies of visible gods [...]".

²⁹ Porphyrius, *De abstinence* 2, 37, 4, ed. Bouffartigue, p. 103, tr. Clark, p. 70: "So there remains the multitude of invisible gods, whom Plato called daemons without distinction"; 2, 39, 1, ed. Bouffartigue, p. 105, tr. Clark, p. 71: "[...] are unseen and absolutely imperceptible to human senses".

any shape – whatever it imagines – on its subtle body. Thus the subtle body, although transparent, makes the daemon visible³⁰. Furthermore, the author adds the following clarification: the visible manifestations of good daemons are characterized by symmetry, just like the heavenly bodies, while the phantoms of evil daemons are characterized by asymmetry³¹. This description of daemons in Porphyry is reminiscent of Iamblichus' remarks about the diversity and changeability of daemoniac phantoms, which, each time, appear to the eye in a different form. In turn, the appearance of angels, especially archangels, was compared by the Iamblichus' source to the unchangeability of gods, and likewise Porphyry compared the constancy of the good daemons to the perfect symmetry of the heavenly bodies.

By comparing Iamblichus' discussion with Porphyry's *Letter to Anebo* to Origen's lecture on Neoplatonic demonology in Porphyry's treatise *On Abstinence*, it can be seen that both texts deal with the same doctrine, although the words are different: in *On Abstinence* only "daemons" are found, while in the *Letter to Anebo* are mentioned both "daemons" and "angels" or "archangels". From this it can be inferred that Iamblichus in *On the Egyptian Mysteries* (2, 3) reported the views on angels cited by Porphyry.

The question in the heading: "What is a difference between angel, archangel and daemon in Porphyry's *Letter to Anebo*" can be answered

³⁰ Porphyrius, *De abstinencia* 2, 39, 1, ed. Bouffartigue, p. 105, tr. Clark, p. 71: "All these, and those that have the opposite power, are unseen and absolutely imperceptible to human senses. For they are not clad in a solid body, nor do they all have one shape, but they take many forms, the shapes which imprint and are stamped upon their *pneuma* are sometimes manifest and sometimes invisible, and the worse ones sometimes change their shape". Cf. Porphyrius, *Ad Gaurum quomodo animetur fetus* 6, 1, ed. T. Dorandi, Paris 2012, p. 162-163, tr. M. Chase, *Porphyry: On how the Embryo Is Ensouled*, Paris 2012, p. 326: "[...] like the demons who, as the story goes, manifest the forms of their representations on the airy breath that is associated with them or connected with them, not by coloring it, but by manifesting the reflections of their imagination, in some ineffable way, on the surrounding air, as in a mirror [...]". Cf. Porphyrius, *Sententiae ad intelligibilia ducentes* 29, 9-14, v. 1, ed. L. Brisson *et al.*, Paris 2005, p. 328, tr. J. Dillon, *Porphyry: Pathways to the Intelligible*, v. 2, Paris 2005, p. 806: "But since in consequence of its attraction to the body it has projected from itself a particular reason-principle, in virtue of which it has acquired a relationship to a body of a certain type in which it lives, from this attraction an imprint deriving from its imaging faculty rubs off on its pneumatic vehicle, and thus it comes to be dragging along its shade [...]".

³¹ Porphyrius, *De abstinencia* 2, 39, 3, ed. Bouffartigue, p. 105-106, tr. Clarke, p. 71 (with modification): "In the good daemons this is in symmetry, as in the bodies of visible gods, but in the maleficent it is out of balance [...]".

that an angel is a good daemon, while an archangel differs from an angel by a higher degree of perfection.

4. “Transmitters” (πορθμεύοντες) in Porphyry’s *On Abstinence*

A lecture on Neoplatonic demonology in Porphyry’s *On Abstinence* (c. 270) echoes, as Hans Lewy³² supposes, the Neoplatonic work *On Daemons* published before 253³³. The author of the work, Origen the Egyptian³⁴, together with Plotinus, studied under Ammonius Saccas in Alexandria in 232-243. Despite this, Plotinus did not like Origen³⁵. Possibly because of this animosity, Porphyry in *On Abstinence* (2, 47, 1) did not mention the name “Origen” and attributed his teaching to some “Egyptian”, without naming the author. Origen’s lost treatise *On Daemons* was widely read among Plotinus’ disciples. Porphyry used it in both, *On Abstinence* and his *Commentary on Plato’s Timaeus*, which in turn was used by Proclus Diadochus when he was working on his own *Commentary on Plato’s Timaeus*, which has survived to this day. Diadochus often referred to Origen, writings of whom he knew, presumably, through Porphyry.

The lecture cited after the “Egyptian” in *On Abstinence* (2, 37, 1-2, 43, 2) concerns, among other things, a myriad of daemons³⁶. Daemons are defined as souls originating from the world soul (non-identical to the God Above All) and roaming the entire sublunar zone in an aethereal, translucent subtle body. They differ from humans in that they do not incarnate, so that they do not have solid bodies. All daemons are divided into evil and good. Evil daemons succumb to emotions (e.g. lust or anger), so that their subtle bodies become polluted and irregular, whereas good daemons control their emotions, so that their subtle bodies acquire a luminosity and

³² H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, Paris 1978, p. 497-508. See also: Ramelli, *Conceptualities of Angels*, p. 170-171.

³³ Origenes, *Fragmenta*, frs. 1-2, ed. K.-O. Weber, München 1962, p. 4.

³⁴ I am not sure whether Origen the Platonist was identical with Origen of Alexandria. See *Dictionnaire des philosophes antiques*, v. 4, ed. R. Goulet, p. 806. If they were two, Porphyry wrote about both of them: he met Origen of Alexandria in Bostra or Caesarea Maritima, and besides he heard from Plotinus in Rome about Origen the Platonist. See Porphyrius, *De Porphyrii magistris*, test. 12T, in: *Porphyrii Philosophi Fragmenta*, ed. Smith, p. 16-17; Origenes, *Fragmenta*, frs. 1-2, ed. Weber, p. 4.

³⁵ Origenes, *Fragmenta*, fr. 3, ed. Weber, p. 4.

³⁶ Porphyrius, *De abstinentia* 2, 37, 1-2, 43, 2, ed. Bouffartigue, p. 103-109, tr. Clark, p. 70-73.

symmetry similar to heavenly bodies³⁷. Porphyry listed several classes of good daemons, the most important of which, for the topic under discussion, is the following.

Among them must be numbered the “transmitters” (*porhmeuontes*), as Plato calls them, who report “what comes from people to the gods and what comes from the gods to people”, carrying up our prayers to the gods as if to judges, and carrying back to us their advice and warnings through oracles³⁸.

Quoted Plato used a similar, but nevertheless slightly different word in the *Symposium* (202e): not πορθμεύοντας (Porphyry), but διαπορθμεύον (Plato). Porphyry used the word πορθμεύω – “to carry”, from which Plato formed the compound διαπορθμεύω – “to transmit”, but etymologized Plato’s διαπορθμεύον as the act of transmitting messages (διαγγέλλοντας) from humans to gods and from gods to humans. The verb διαγγέλλω used by Porphyry contains the stem -αγγελ-, which is the noun ἄγγελος. The class of good daemons named by Porphyry as πορθμεύοντες – “transmitters” therefore performs the activity described by the verb διαγγέλλω – “to convey a message,” which is performed by ἄγγελοι – “angels”.

The quoted text is well matched by another passage from *On Abstinence*, in which the author speaks of good daemons that warn us – like “transmitters” do – against evil daemons.

[...] they forewarn, so far as they are able, of the dangers impending from the maleficent daemons, by revelations in dreams, or through an inspired soul, or in many other ways. And everyone would know and take precautions, if he could distinguish the signs they send; for they send signs to everyone, but not everyone understands what the signs mean, just as not everyone can read what is written, but only the person who has learned letters³⁹.

Therefore, not every person understands the message from the good daemons. One could say that this gift is probably only possessed by the “messengers of Zeus” mentioned by Porphyry in the scholia to the *Iliad*.

Porphyry, writing after Plato about the “gods” (plural) with whom we communicate via the “transmitters”, may have had in mind one of the two

³⁷ Porphyrius, *De abstinentia* 2, 38, 1-2, 39, 3, ed. Bouffartigue, p. 104-106, tr. Clark, p. 70-71.

³⁸ Porphyrius, *De abstinentia* 2, 38, 3, ed. Bouffartigue, p. 105, tr. Clark, p. 71.

³⁹ Porphyrius, *De abstinentia* 2, 41, 3-4, ed. Bouffartigue, p. 108, tr. Clark, p. 72.

categories he distinguished after the “Egyptian”: the incorporeal gods (“the intelligible gods”), who are the descendants of the supreme God (“the First God”, “the God Above All”), or the cosmic gods (“the gods within the heavens”), which include the planets and stars, fire and the world. To either of them the following offerings are made: hymns, understood as both verbal and non-verbal prayers⁴⁰, are sung to the incorporeal gods, while the first-fruits of crops, flowers and other bloodless sacrifices are offered the cosmic gods, who have bodies⁴¹.

But there is also another possibility. The author may have had in mind not the gods in the strict sense, but rather other daemons. For in the same treatise Porphyry called the daemons “beneficent gods” (ἀγαθοεργῶν θεῶν)⁴². Similarly, in the *Letter to Marcella*, he identified the “divine angels and good daemons” (ἄγγελοι θεῖοί τε καὶ ἀγαθοὶ δαίμονες)⁴³ with gods, and in *On the Styx* he noted that it is customary to refer to daemons by the name “gods”, although they are not actually gods⁴⁴. People commonly regard them as gods, because the daemons’ powers include controlling atmospheric phenomena and plant vegetation, as well as the patronage of livestock, health and culture⁴⁵. As we always have a certain business to them, we often pray for weather, health, fertility and other good things, while making prayers and offerings⁴⁶. The worship of daemons, including the good ones, requires blood⁴⁷. Unfortunately, the author of the treatise *On Abstinence* shied away from saying more about making bloody offerings to good daemons, which include “transmitters”.

To sum up: the “transmitters” of Porphyry’s treatise *On Abstinence* constitute one of several classes of the constitutional scheme of sublunary daemons. The term πορθμεύοντες refers directly to the daemons in the

⁴⁰ Porphyrius, *De abstinence* 2, 34, 4-5, ed. Bouffartigue, p. 101, tr. Clark, p. 69.

⁴¹ Porphyrius, *De abstinence* 2, 34, 5; 2, 36, 3; 2, 37, 3, ed. Bouffartigue, p. 101-103, tr. Clark, p. 69-70.

⁴² Porphyrius, *De abstinence* 2, 40, 2, ed. Bouffartigue, p. 107, tr. Clark, p. 72.

⁴³ Porphyrius, *Epistula ad Marcellam* 21, ed. É. des Places, Paris 1982, p. 118, tr. K. Wicker, *Porphyry the Philosopher to Marcella*, Atlanta 1987, p. 65.

⁴⁴ Porphyrius, *De Styge*, fr. 377F, in: *Porphyrii Philosophi Fragmenta*, ed. Smith, p. 454.

⁴⁵ Porphyrius, *De abstinence* 2, 38, 2; 2, 40, 1, ed. Bouffartigue, p. 104, 106, tr. Clark, p. 70-71.

⁴⁶ Porphyrius, *De abstinence* 2, 37, 5; 2, 40, 2, ed. Bouffartigue, p. 104, 107, tr. Clark, p. 70-72.

⁴⁷ Porphyrius, *De abstinence* 2, 36, 5-6; 2, 42, 3, ed. Bouffartigue, p. 103, 109, tr. Clark, p. 70, 73.

Symposium, whose role Plato described as “intermediary” (διαπορθμεῦον). It seems (for there is no clarity on the matter) that the role of the “transmitters”, described after Plato as “conveying messages from people to gods and from gods to people”, referred not to “gods” in the strict sense, but to the divine daemons to whom people pray for health and prosperity. “Transmitters” would thus be the angels of the sublunar zone, mediating communication between humans and good daemons. They convey messages to all humans, but only chosen few can understand them. The chosen ones could be the “Zeus’ messengers” from Porphyry’s scholia on the *Iliad*.

5. Archangels (ἀρχάγγελοι) in Porphyry’s *Commentary on Plato’s Timaeus*

Porphyry returned to the subject of the constitutional scheme of sublunary daemons in his *Commentary on Plato’s Timaeus*, written decades later, around 290 or 300. The commentary is preserved in substantial fragments. The majority of the text is derived from Proclus’ extensive *Commentary on Plato’s Timaeus* (c. 440). In fact, it is to Proclus that we owe an interesting passage on the archangels. It is a commentary on Plato’s *Timaeus* (24a-b), a myth about the class division of Athenian society around 9600 BC, when ancient Athens confronted Atlantis in a murderous battle. The philosopher of Athens listed six social classes: priests, demiurges, pastors, hunters, farmers and warriors. The philosopher of Tyre interpreted “demiurges” as the daemons in the sublunary sphere, divided into five types: priests, pastors, hunters, farmers and warriors, and his interpretation – similar to the demonology in the treatise *On Abstinence* – may have been a reminiscence of Origen’s work *On Daemons*, mentioned in previous chapter.

But it is worth noticing in this case how and in what way these classes are to be taken as present in the All. For the philosopher Porphyry sets it out like this. The priests correspond to the archangels in the heaven which are turned towards the gods whose messengers they are. The military correspond to the daemons who come down into bodies. The pastors correspond to those stationed over the flocks of “animals”, which they secretly explain as being souls that have missed out on human intelligence and have a condition similar to animals – for of humans too there is a particular “protector” of their flock and certain particular daemons some of whom watch over tribes, some cities, and some individual persons. The hunters correspond to those that hunt down

souls and confine them in the body – for there are some who also enjoy the pursuit of animals, the type that they suppose both Artemis to be and another host of hunt-oriented daemons with her. The cultivators correspond to those stationed over fruits. The whole of this constitutional scheme of sublunary daemons, distributed into many groups, was said to be “manufacturing” by Plato because he was concentrating on influence resulting from the stars that was either in existence already or being generated⁴⁸.

With regard to the above quotation, let us focus on the first class: the “priests”, about whom the Greek text says: τοὺς μὲν ἱερέας ἀναλογεῖν τοῖς ἐν οὐρανῷ ἀρχαγγέλοις τετραμμένοις πρὸς θεοῦς, ὧν εἰσιν ἄγγελοι (“The priests correspond to the archangels in the heaven which are turned towards the gods whose messengers they are”).

The phrase “in the heavens” (ἐν οὐρανῷ) means planetary spheres, so the “gods” (θεοῦς) towards whom the archangels are turned would be the cosmic gods – the seven planets. I base this interpretation on Nicomachus of Gerasa’s account (2nd century) in his work *Arithmetic* that, according to the Babylonian mages Hostanes and Zoroaster, the governors of the seven planetary spheres bore the titles of “angels” and “archangels”, even though they were – strictly speaking – daemons⁴⁹. Nicomachus referred specifical-

⁴⁸ Porphyrius, *In Platonis Timaeum commentariorum fragmenta*, fr. 17, ed. A.R. Sodano, Naples 1964, p. 10-11; Proclus, *In Platonis Timaeum commentaria*, v. 1, ed. G. Van Riel, Oxford 2022, p. 229, tr. H. Tarrant, *Proclus: Commentary on Plato’s Timaeus Book I*, v. 1, Cambridge 2006, p. 249-250 (with modification).

⁴⁹ Ostanès, *Fragmenta*, fr. 10, ed. J. Bidez – F. Cumont, *Les mages hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d’après la tradition grecque*, v. 2, Paris, 1973, p. 283-284, tr. R. Waterfield, *The Theology of Arithmetic*, Grand Rapids 1988, p. 88: “It is called ‘forager’, because its structure has been collected and gathered together in a manner resembling unity, since it is altogether indissoluble, except into something which has the same denominator as itself; or because all things have brought their natural results to completion by its agency; or rather (what is more Pythagorean) because the most eminent Babylonians, and Hostanes and Zoroaster, authoritatively call the heavenly spheres ‘flocks’, either in so far as, alone among corporeal magnitudes, they are completely drawn around a single center, or because their connections are decreed even by scientific savants to also in a sense be called ‘clusters’; and they for the same reason call these clusters ‘flocks’ in their holy writings, and also ‘angels’ by insertion of the lost ‘g’; hence the heavenly bodies and spirits which are outstanding in each of these flocks are likewise called angels and archangels, and they are seven in number, with the consequence that the hebdomad is in this respect most truly a message”. See also: Cumont, *Les anges du paganisme*, p. 163-164.

ly to Zoroaster's books *On Nature*⁵⁰, which are otherwise known to have been four in number and dealt with Chaldean astrology and transmigration of souls⁵¹. These books were well known to Porphyry; he proved that they are pseudepigrapha, not written by Zoroaster in the sixth century BC, but faked much later, in the second century⁵².

The expression "which are turned towards the gods" (τετραμμένοις πρὸς θεούς) may mean that the archangels reflect the light of the heavenly bodies. According to Iamblichus, the archangels look similar to the cosmic gods, shining with a bright, constant, symmetrical light⁵³.

Similar views on angels were also contained in the *Chaldean Oracles* (Χαλδαϊκὰ λόγια), which have not survived beyond a number of excerpts in quotations in later Neoplatonists. The only thing known is that they were composed in hexameters, to imitate the style of Apollo's oracles, by Julian the Theurgist, son of Julian the Chaldean, author of the tractate *On Daemons*. Both Julians were active in Syria during the reign of Marcus Aurelius (121-180). Porphyry was the first philosopher to comment on Chaldean literature. He wrote a commentary on Julian-father's tractate *On Daemons* and was familiar with Julian-son's *Chaldean Oracles*⁵⁴.

One of the passages from the *Chaldean Oracles* (fr. 137) says: θεῖι ἄγγελος ἐν δυνάμει ζῶν – "shines as an angel, living in power"⁵⁵. The quotation concerns an authentically priestly life, which brings to mind the archangels in Porphyry's *Commentary on Plato's Timaeus*. The Chaldean angel "shines" because his aetheric body resembles the heavenly body, which the angel heralds.

The second passage from the *Chaldean Oracles* (fr. 138): ἀγγελικῶ ἐνὶ χώρῳ – "in angelic space" is more difficult to interpret⁵⁶. The quotation was introduced into a discussion about priests that practice theurgy, who do not remain in the afterlife forever, but are born again into a human body. John Finamore links this passage to a legend passed down by the Byzantine occultist Michael Psellos about Julian the Theurgist, whose soul was "archangelic" (ἀρχαγγελικὴν) before he was born in Syria in the second

⁵⁰ Zoroastres, *Fragmenta*, fr. O 84, ed. Bidez – Cumont, p. 228.

⁵¹ Zoroastres, *Fragmenta*, fr. O 13, ed. Bidez – Cumont, p. 159-161.

⁵² Porphyrius, Πρὸς τὸ τοῦ Ζωροάστρου βιβλίον, fr. 369T, ed. Smith, p. 440-441.

⁵³ See chapter three above. See also: Cumont, *Les anges du paganisme*, p. 174-175.

⁵⁴ Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, p. 449-456.

⁵⁵ *Oracula Chaldaica*, fr. 137, ed. and tr. R. Majercik, Leiden 2005, p. 100-101.

⁵⁶ *Oracula Chaldaica*, fr. 138, ed. and tr. Majercik, p. 100-101.

century as the son of his father – Julian the Chaldean, as a priest and magus, and as the inspired author of the *Chaldean Oracles*⁵⁷. The most plausible explanation of “angelic space” would perhaps be a quotation from Plato’s *Timaeus* (42b), according to which every good person, after death, is given an abode in their star, that is, a planetary god, and spends the period between incarnations there. The use of the word *χωρος* – “space” or “place” in the *Chaldean Oracles* (fr. 138) was perfectly justified. The archangelic soul, just like the archangel, occupies a place in space because of having a subtle body⁵⁸, and all body – according to the well-known phrase of Porphyry – “is in a place”⁵⁹.

The accuracy of my analysis is confirmed by two excerpts from Iamblichus’ treatise *On the Soul*, which Andrew Smith included in his edition of Porphyry’s fragments. Unfortunately, both texts are damaged, and it is not clear who in fact supported these views (in one passage it is the “ancients” and “Platonists”, in the other it is not stated). One excerpt talks about rewards for the souls of dead people who are to be born again. The reward for souls is to be with gods, angels and other souls who are angelic (*ἀγγελικὰς ψυχὰς*)⁶⁰. The meaning of the passage, according to Finamore, fits with the “angelic space” interpretation above⁶¹. The second excerpt, which is even more complex, refers to what the rewarded souls do when they reside with gods and angels. These souls, according to the “ancients”: (a) administer the universe together with the gods, and (c) help the angels with the creation of the

⁵⁷ J.F. Finamore, “*In angelic space*”: *Chaldaean Oracles fr. 138 and Iamblichus*, in: *Unione e amicizia*, ed. M. Barbanti et al., Catania 2002, p. 426-427.

⁵⁸ *Oracula Chaldaica*, fr. 120, ed. Majercik, p. 94-95: *ψυχῆς λεπτὸν ὄχημα* – “delicate vehicle of the soul”; Porphyrius, *Sententiae* 29, 22-28, ed. Brisson, p. 328-330, tr. Dillon, p. 806: “For in fact it is in accordance with its disposition that it finds a body of a definite rank and assigned to areas proper to it: that is why, when its condition is sufficiently pure, it gravitates naturally to a body close to the immaterial, that is, an aetherial one, while if it proceeds down from reason to the projection of imagination, it inclines naturally to a solar body; and when it becomes feminine and subject to passion a lunar one is standing ready for it as suitable to its form [...]”.

⁵⁹ Porphyrius, *Sententiae* 1, 1, ed. Brisson, p. 308-309, tr. Dillon, p. 795: “All body is in a place [...]”.

⁶⁰ Porphyrius, *De anima*, fr. 454F, ed. Smith, p. 522; cf. Iamblichus, *De anima*, fr. 47, tr. J. Finamore – J.M. Dillon, Leiden 2002, p. 73, 207: “Concerning the souls’ reward, which they attain subsequently, when they depart from the body, «that they depart» to angels and angelic souls; this in general is the opinion of the ancients”.

⁶¹ Finamore, “*In angelic space*”, p. 430.

universe (ἀγγέλοις [...] συνδημιουργοῦσι τὰ ὅλα), while according to the “Platonists” these souls: (b) contemplate the gods’ order, and (d) rotate together with the angels or accompany them (συμπεριπολοῦσιν) – the verb συμπεριπολέω has both meanings: “to rotate with” and “to accompany”⁶². The souls of the distinguished dead reside in heaven, and although they are not angels, they belong to their order (τάξις) and perform the typical angelic functions⁶³.

“The ancients” portrayed the role of souls as more active, perhaps Iamblichus had in mind what Plato in the *Phaedrus* (246b) called the soul’s care of all things inanimate. It seems that the creation of the universe (συνδημιουργοῦσι τὰ ὅλα) is to be understood as shaping fate or influencing the fate of beings living in the world, as suggested by the analyzed quotation from Porphyry’s *Commentary on Plato’s Timaeus* (“[...] on influence resulting from the stars that was either in existence already or being generated”). On the other hand, the “Platonists” saw eschatological reward in contemplating the divine order and rotating with the angels, or planets. “Platonists” most likely means Porphyry. According to Porphyry, the soul resides in the planetary spheres after death and rotates with the planets due to the fact that it has an aetheric body (a type of subtle body), and the purpose of these rotations is to gradually reduce the density of the subtle body until it dissolves into the planetary spheres from which the subtle body originated⁶⁴. Elsewhere in the *Commentary on Plato’s Timaeus*, Porphyry called this process “salvation” and a “return to the gods”⁶⁵. According to Proclus, a similar doctrine of the purification and illumination of souls by angels was contained in the *Chaldean Oracles*⁶⁶. Perhaps this doctrine inspired Porphyry.

⁶² Porphyrius, *De anima*, fr. 451F, ed. Smith, p. 520; cf. Iamblichus, *De anima*, fr. 53, tr. Finamore – Dillon, p. 75: “After the souls have been freed from generation, according to the ancients they administer the universe together with the gods, while according to the Platonists they contemplate the gods’ order. According to the former, in the same way they help the angels with the creation of the universe, while according to the latter they accompany them”.

⁶³ Finamore, “*In angelic space*”, p. 429.

⁶⁴ Porphyrius, *De anima*, fr. 453F, ed. Smith, p. 521.

⁶⁵ Porphyrius, *In Platonis Timaeum commentariorum fragmenta*, fr. 28, ed. Soda-no, p. 19.

⁶⁶ N. Spanu, *Proclus and the Chaldean Oracles*, London 2021, p. 152. Cf. *Oracula Chaldaica*, frs. 122-123, ed. and tr. Majercik, p. 94-97: τὴν ψυχὴν φέγγουσα πυρί – “By making the soul bright with fire”; πνεύματι θερμῶ κουφίζουσα – “lightening (the soul)

The inconsistency in the above passage from the *Commentary on Plato's Timaeus* concerns the location of the archangels. The archangels are “in the heaven”, which means the planetary spheres, and at the same time belong to this “constitutional scheme of sublunary daemons”, which is below the planetary spheres. It is possible that we are dealing with some error resulting from the fact that the text was transmitted over a long period of time (Origen: 253, Porphyry: 290/300, Proclus: 440). The constitutional scheme of sublunary daemons certainly includes the “transmitters” but not the archangels.

To sum up: the archangels from the *Commentary on Plato's Timaeus* serve the cosmic gods and are similar to the heavenly bodies. Presumably, there were supposed to be seven archangels, one for each of the seven planets. In the planetary spheres, along with the archangels, the souls of theurgists reside in the periods between incarnations. The theurgists, one of whom was Julian the Theurgist – the inspired author of the *Chaldean Oracles* – are in turn the conveyors of the archangelic message from the cosmic gods. The archangels (ἀρχάγγελοι) from the *Commentary on Plato's Timaeus* resemble the “transmitters” (πορθμεύοντες) from the treatise *On Abstinence*, but should not be identified with them, as they operate in different regions of the cosmos (archangels – in the planetary spheres, “transmitters” – in the sublunary zone) and serve different superiors (archangels to the cosmic gods, “transmitters” to the good daemons).

6. “A number of angels” (ἀγγέλων ἀριθμός) in Porphyry's *On the Styx*

The treatise Περὶ Στυγός – *On the Styx*, possibly written in Sicily in 270, is preserved in excerpts in Johannes Stobaeus (5th century). One of these excerpts includes the author's translation from Bardaisan's *An Account of India*. Bardaisan of Edessa (154-222) wrote only in Syriac, but Porphyry who was born in Tyre in the Roman province Syria knew Syriac and was able to translate from Syriac into Greek. Bardaisan did not travel to India, but gained his knowledge of this faraway country from conversations with Indian envoys who arrived in Emesa during the reign of Emperor

with a warm breath”. In both sentences, implied subject is ἡ δὲ τῶν ἀγγέλων μερίς – “the order of angels”.

Elagabalus (218-222). The envoys, referring to the Brahmins, told Bardaisan that on the highest mountain in the centre of their country – presumably the sacred Mount Meru (Sumeru) – there was a cave and a statue of a deity over five metres high inside. The statue is an upright standing figure with arms outstretched in the figure of a cross. The Indian deity – possibly Ardhanarishvara – is androgynous and cosmic. The left half of the statue is a female and has the Moon on its chest (“Selene” is feminine) and the right half is male and has an image of the Sun on its chest (“Helios” is masculine). The deity’s entire body is covered with bas-reliefs depicting parts of the universe, the sky and the earth, and in general everything that exists. A number of angels (ἀγγέλων ἀριθμὸν) are carved on the outstretched arms of the statue; unfortunately, the middle of the sentence about angels is damaged.

[...] about which Bardaisan writes the following (for I will put down what he says word for word): “They used to say that there is also a great natural (*automaton*) cave nearly at the middle of the earth in a most lofty mountain. In this cave there is a statue (*andrias*), which they guess [to be] ten or twelve cubits, standing upright and holding its hands outstretched in the figure of a cross. The right side of its face is masculine, while the left is feminine; and similarly the right arm, right foot and entire right side is masculine and the left is feminine, so that someone looking at it is struck by the mixture and how it is [possible] to see without separation the unlikeness of the two sides in a single body. On this statue, they say that a sun has been carved around the right breast and a moon around the left, and down the two arms «***» has been carved skillfully a number of angels and as many things as are in the world: heaven, mountains, the sea, rivers, ocean, plants, and animals, and simply as many things as exist”⁶⁷.

Despite the damage to the text, one may be tempted to attempt interpretation. The figure of the cosmic deity with the outstretched arms symbolizes the world soul which, according to Plato’s *Timaeus* (34b), is shaped like a cross inscribed in a circle: \circ . The expression “a number of angels”, without specifying this number, may refer to the number of individual souls which are parts of the world soul and which, according to the same dialogue, are equal to the number of stars (41d: ψυχὰς ἰσαρίθμους τοῖς

⁶⁷ Porphyrius, *De Styge*, fr. 376F, in: *Porphyrii Philosophi Fragmenta*, ed. Smith, p. 448-449, tr. Johnson, *Religion and Identity*, p. 332.

ἄστροις). However, Plato did not specify the exact number. Later commentators on Plato wrote about a fixed number of souls and a perfect number, again without specifying which particular number they meant⁶⁸. The phrase ἀγγέλων ἀριθμὸν may thus refer to the astral angels who accompany the stars, just as the archangels in the *Commentary on Plato's Timaeus* are the heralds of the planetary gods.

7. Three orders of angels (τρῆς τάξεις ἀγγέλων) in Porphyry's *On the Philosophy from Oracles*

Porphyry's work *Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας* – *On the Philosophy from Oracles* was, and still is, controversial. It was originally an anthology of oracles in three books. Excerpts, the attribution of which is debatable, have survived. The aim of this anthology may have been to attack Christianity in 302⁶⁹, to show that the detested religion brings nothing new to theology, as both monotheism and angel worship already existed in paganism⁷⁰. Ironically, the excerpts of the anthology were preserved actually due to Christian writers: Eusebius of Caesarea, St. Augustine, and the anonymous Monophysite who, in the fifth century, compiled *Theosophy*, known as *Theosophy of Tübingen*. To the latter we owe the excerpt, which begins:

Because Porphyry, in the second book of his *Philosophy from Oracles*, presents an oracle about the immortal god, which runs thus:
 “Unspeaking Father of immortals, eternal one, mystic one,
 Lord who rides upon the aetherial backs of revolving worlds,
 Where the strength of might has been established for you,
 Beholding all things and hearing with fair ears,
 Attend to your children, whom you yourself planted in season. (5)
 For your strength, great and golden, blankets over
 The world and starry heaven forever;
 Beyond which you have raised yourself, stirring with light,
 Stretching out your well-balanced Intellect in ever-flowing channels,

⁶⁸ Iamblichus, *De anima*, fr. 25, ed. and tr. Finamore – Dillon, p. 52-53.

⁶⁹ Simmons, *Universal Salvation*, p. 137.

⁷⁰ P.F. Beatrice, *Anonymi Monophysitae Theosophia: An Attempt at Reconstruction*, Leiden 2001, p. xxv-xxx.

Who the Intellect then conceives all of this, fashioning imperishable matter, (10)
The birth of which has been supposed, since you bound it with marks"⁷¹.

Much has been said about the god-aether who created the universe and the gods inside the sky: stars, planets, sun, moon, fire out of matter⁷². The oracle then moves on to the subject of angels, and the text seemed so compelling to Porphyry that he saw fit to comment on it briefly⁷³.

“Thence the generations of sacred rulers flow in
Around you, most regal and sole Sovereign of mortals
And father of blessed immortals; but those distant generations
Have arisen from you, and under your messages they pervade (15)
Each thing by your elder-born mind and might.
And besides, having made another third race of rulers
Who daily lead you, praising you with songs
Wanting to do your will, they sing hither”.

This oracle makes clear that there are three orders of angels: those ever present with God, those separate from him and sent for the purpose of bearing messages or doing acts of service, and those ever bearing his throne. The phrase “Who daily lead you”, means that they continually carry his throne. And the phrase, “They sing hither”, is used for “They sing until now”⁷⁴.

The oracle is composed of 19 hexametric verses, and it is not stated where they originated from. Perhaps the quoted oracle belonged to the collection of oracles of Apollo, since a similar oracle of Apollo from Oracles of Claros has been preserved, which is believed to have once been included in Porphyry's *On the Philosophy from Oracles*⁷⁵. Below I quote an oracle of Claros based on an inscription from Oenoanda (2nd century).

⁷¹ Porphyrius, *De philosophia ex oraculis*, fr. 325F, ed. Smith, p. 373. Cf. *Theosophorum Graecorum Fragmenta*, §27, ed. H. Erbse, Stuttgartiae 1995, p. 18-19, tr. Johnson, *Religion and Identity*, p. 340.

⁷² Porphyrius, *De abstinencia* 2, 36, 3, ed. Bouffartigue, p. 102, tr. Clark, p. 69-70: “But for the gods within the heaven, the wandering and the fixed (the sun should be taken as leader of them all and the moon second) we should kindle fire which is already kin to them”.

⁷³ Johnson, *Religion and Identity*, p. 87-88.

⁷⁴ Porphyrius, *De philosophia ex oraculis*, fr. 325F, ed. Smith, p. 373-374. Cf. *Theosophorum Graecorum Fragmenta*, §27, ed. Erbse, p. 19-20, tr. Johnson, *Religion and Identity*, p. 340.

⁷⁵ Cline, *Ancient Angels*, p. 21, 30, 32.

Self-generated, untaught, without-mother, un-moveable,
 not using a name, many-named, in-fire-dwelling,
 this is God. We angels are a small part of God.
 This [reply] to those who inquired about God, who he actually is:
 All-Seeing Aether is God, [the oracle] said, looking to him
 At dawn, pray, gazing towards the east⁷⁶.

The oracle of Claros is put into the mouths of angels (ἄγγελοι ἡμεῖς – “we angels”), who consider themselves “a small part of God” (μικρὰ δὲ θεοῦ μερίς). The God they are part of and on whose behalf they speak is the aether, the eternal fire. Angels are also aethereal, but they do not reveal more about themselves. The Oracle of Theosophy reveals more about angels by discussing, in turn, their nature (who they are), hierarchy (three ranks) and function (what they do).

The angels – nota bene: this term occurs not in the oracle but in Porphyry’s commentary on it – are the sons of the king (v. 12 and v. 17: ἀνάκτων), saints (v. 12: ἀγίων), born of a god (v. 15: ἐκ σέο μὲν γεγαῶσαι), the only father of the mortal and immortal (v. 13-14: μόνε θνητῶν ἀθανάτων τε πάτερ), whom he himself planted in season (v. 5: οὐς ἤρσας αὐτὸς ἐν ὥραις). Since their god and father is aether (v. 3: νότοις αἰθερίοις, v. 8: φωτί), they are aether too, or a “particle” of aether.

There are three generations (v. 12: γοναὶ) or types (v. 17: γένος), which the commentator calls “three ranks of angels” (τρεῖς τάξεις ἀγγέλων).

The first ones stay around god (v. 13: ἀμφὶ σέ), i.e. they surround the world, which is explained in the commentary as eternal being with the god (τῶν ἀεὶ τῷ θεῷ παρεστώτων). The second ones are far away from god (v. 14: αἱ δ’ εἰσὶν ἄτερθεν) and the god uses them as gophers (v. 15: ὑπ’ ἀγγελίαισι) for missions in the world that he has always ruled and about which he constantly thinks (v. 16: πρεσβυγενεὶ διάγουσι νόω καὶ κάρτει τῷ σῶ). Aether is an all-seeing and all-knowing god (v. 4: πάντ’ ἐπιδερκομένω καὶ ἀκούοντ’ οὔασι καλοῖς, cf. the oracle of Claros πανδερκ[ῆ θε]όν), thanks to the fact that he is constantly informed by messengers. Through them, he hears the prayers of his all children (v. 5: κλυθὶ τεῶν παιδῶν). An anonymous commentator described the function of messengers as that of typical angels, sent with messages and orders (εἰς ἀγγελίας καὶ διακονίας ἀποστελλομένων). The third generation stays “within” (v. 19: ἐσῶδε),

⁷⁶ Cline, *Ancient Angels*, p. 20. In the quoted text of inscription there is left an original spelling, for example unorthographic μικρὰ instead of orthographic μικρά.

where they constantly carry their god (v. 18: οἱ σε καθ' ἡμᾶρ ἄγουσιν) according to his own will (v. 19: βουλόμενόν ῥ' ἐθέλοντες) and sing laudatory hymns in praise of him (v. 18: ἀνυμνεῖοντες αἰοδαῖς, v. 19: αἰοιδιάουσι). The commentator interpreted this as them eternally bearing his throne (τῶν φερόντων ἀεὶ τὸν αὐτοῦ θρόνον).

Could the quoted oracle have expressed Porphyry's own views or partially agreed with them?

In Porphyry's system, the father of angels was not aether, but the world soul (ἡ τοῦ κόσμου ψυχῆ), distinct from the First God. The world soul was incorporeal, took charge of and moved the cosmic body, viz. the universe; therefore, it was divided into three parts based on the division of the universe into an outer sphere of fixed stars, seven inner planetary spheres and a central sublunar zone⁷⁷. Fate was divided in an analogous way, which is why the Middle Platonists identified the world soul with fate in the sense of substance⁷⁸. The children of the world soul were, inter alia, the daemons, i.e. the souls inhabiting the region below the moon, including the "transmitters" discussed above⁷⁹. The "transmitters" from the treatise *On Abstinence* identify with the second sons, distant from the god-aether, but used by him for missions in the world and to bring him news from the world, including news about people. In his *Letter to Marcella*, Porphyry called the good daemons following people "divine angels" (ἄγγελοι θεῶν)⁸⁰. The third generation of "the sons of the king", who are "within" so that they lift

⁷⁷ Porphyrius, *De abstinentia* 2, 37, 2, ed. Bouffartigue, p. 103, tr. Clark, p. 70: "Nor does the soul of the world, which by nature has three-dimensionality and self-movement; its nature is to choose beautiful and well-ordered movement, and to move the body of the world in accordance with the best principles. It has received the body into itself and envelops it, and yet is incorporeal and has no share in any passion".

⁷⁸ Pseudo-Plutarchus, *De fato* 2, 568E, ed. J. Hani, *Plutarque: Oeuvres morales*, v. 8, Paris 1980, p. 19, tr. P.H. de Lacy, *On Fate*, Cambridge 1959, p. 313-315: "Fate as a substance appears to be the entire soul of the universe in all three of its subdivisions, the fixed portion, the portion supposed to wander, and third, the portion below the heavens in the region of the earth [...]".

⁷⁹ Porphyrius, *De abstinentia* 2, 38, 2, ed. Bouffartigue, p. 104, tr. Clark, p. 70: "All the souls which, having issued from the universal soul, administer large parts of the regions below the moon [...]".

⁸⁰ Porphyrius, *Epistula ad Marcellam* 21, ed. des Places, p. 118, tr. Wicker, p. 65: "[...] divine angels and good daemons are overseers of events, and it is impossible to elude them. And as a result, since they have been persuaded that this is so, they are on guard to keep from stumbling in the events of life and always have in view the gods' inescapable scrutiny".

“his throne” is similar to the “archangels in heaven” of the *Commentary on Plato’s Timaeus*. “The sons of the king” eternally singing the praises of their father-aether, and similarly the “archangels in heaven” address the seven planetary gods of which they are heralds. “Within” is thus explained as “inside the sky”, while the eternal singing of hymns corresponds to the music of the planetary spheres, which produce harmonious sounds inaudible to human ears during their rotation⁸¹. This leaves the first generation of “the sons of the king” who are around their father and eternally stand by him. Their static nature (“perpetually standing”) contrasts with the dynamism of the third generation (“floating”, “singing”). The planets move in their proper orbits, while the stars do not move, but are attached to a moving sphere and rotate with it. The first rank, which “always stands” (τῶν ἀεὶ τῷ θεῷ παρεστώτων), would therefore correspond to the sphere of fixed stars. Porphyry wrote about astral angels, following Bardaisan, in the work *On the Styx*⁸². Perhaps the fragment from *Against Christians* about angels (ἄγγέλους) who stand beside God and are not experiencing, immortal, indestructible by nature (τῷ θεῷ παρεστάναι ἀπαθείς καὶ ἀθανάτους καὶ τὴν φύσιν ἀφθάρτους) also refers to them, so that they may be considered gods (θεοὺς)⁸³.

The “three ranks of angels” in *On the Philosophy from Oracle* correspond to the trichotomy of the world soul in *On Abstinence*, which is divided into three parts and, according to the division, divides the universe into stars, planets and the atmosphere. The first rank of angels rotates along with the sphere of the fixed stars, the second rank accompanies the rotation of the planets and generates the music of the spheres. The third and lowest rank monitors everything that happens on the Earth and reports it to the spheres above the Moon.

⁸¹ In antiquity, the Pythagorean concept “music of the spheres” was commonly accepted, by Porphyry too. See Porphyrius, *Vita Pythagorae* 31, ed. É. des Places, Paris 1982, p. 50, tr. K.S. Guthrie, *The Life of Pythagoras*, Grand Rapids 1987, p. 129.

⁸² See chapter 6 above.

⁸³ Porphyrius, *Adversus Christianos*, fr. 76, ed. Harnack, p. 92, tr. Hoffmann, *Porphyry’s Against the Christians*, p. 84: “The immortal angels stand before God, those who are not subject to human passion, and these we speak of as gods because they are near the godhead”.

8. Angels (*angeli*) and daemons (*daemones*) in *De regressu animae*

At the end I will discuss seven testimonies from *The City of God* by St. Augustine despite their questionable source value. The bishop of Hippo repeatedly quoted Porphyry, whom he considered adept at theurgy, in the context of a Christian polemic against theosophy. These quotations are rather free paraphrases that the Father of the Church made up based on some Latin translation. It is unlikely, although often reported, that Augustine memorized Latin translations by the Roman philosopher Marius Victorinus (d. 363), which he read in Milan before his conversion to Christianity (386), and used that content 30 years later when working on *The City of God* (412-427). If this was really the case, the source value of those quotations would be even lower than it is generally believed. Moreover, Augustine was unsure which work of Porphyry formed the basis of the Latin translation: whether it was *Letter to Anebo* (10, 11: *ad Anebonem*), *Philosophy from Oracles* (10, 23: *divinis oraculis*, 10, 27: *oracula*, cf. 19, 23: ἐκ λογίων φιλοσοφίας) or the books “on the return of the soul” (10, 29: *de regressu animae*, 10, 32: *in primo iuxta ad finem de regressu animae libro*). The first two titles: *Letter to Anebo* and *On the Philosophy from Oracles* are well known from elsewhere, but no one apart from Augustine has heard of Porphyry’s work *On the Return of the Soul*. Perhaps Pier Franco Beatrice is correct in his view that all quotations in *The City of God* by St. Augustine come from only one work by Porphyry: *On the Philosophy from Oracles* and a new edition of the Greek and Latin fragments Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας is necessary⁸⁴.

All the relevant quotations can be found in the 10th book of *The City of God* in connection with Chaldean daemon worship (10, 9; 10, 26), the use of daemons in theurgy (10, 10), and the universal path of soul liberation as an alternative to Christianity (10, 32)⁸⁵. Augustine, like contemporary Christians (e.g. Origen of Alexandria) and non-Christians (e.g. Porphyry of Tyre), considered daemons to be real beings who influenced our lives, could contact us, help or harm us. Through black magic (here: theurgy) the assistance of evil daemons was used to perform spells. Augustine accused the Chaldean theurgists and their apprentice Porphyry of such condem-

⁸⁴ P.F. Beatrice, *Quosdam Platoniorum libros: The Platonic Readings of Augustine in Milan*, VigCh 43/3 (1989) p. 248-281; J.J. O’Meara, *Porphyry’s Philosophy from Oracles in Augustine*, Paris 1959.

⁸⁵ R. Russell, *The Role of Neoplatonism in St. Augustine’s De civitate Dei*, in: *Neoplatonism and Early Christian Thought*, ed. H.J. Blumenthal, London 1981, p. 160-170.

nable practices. From the words of condemnation and contempt, one senses the concern of the bishop of Hippo for the faithful people not to convert from Christianity into theosophy like Porphyry, the infamous “sorcerer’s apprentice”, who was Christian when young, then a philosopher and theosophist, and a fierce enemy of the Good News towards the end of his life, a highly popular author after his death.

Let me discuss first the content of the relevant passages from *The City of God* without adding my own comments, and then assess their value for this study.

The most well-known and oft-quoted passage (fr. 293F Smith)⁸⁶ is about the difference between angels and daemons. Augustine answers for Porphyry that angels and daemons (*a daemonibus angelos*) differ in their place of occurrence: daemons inhabit the atmosphere, literally: “aerial places” (*aeria loca*), while angels stay in some “aethereal or empyrean zones” (*aetheria vel empyria*). All of them stay in zones: angels in higher ones and daemons in lower one, closer to the Earth, therefore we are able to make contact with daemons. However, this should under no circumstances be done – this is the common position of Porphyry and Augustine. In turn, the assistance of angels, although highly recommended, is beyond the reach of ordinary mortals.

The second passage (fr. 285F Smith)⁸⁷ concerns the division of angels, allegedly done by Porphyry himself. Angels are divided into those

⁸⁶ Porphyrius, *De regressu animae*, fr. 293F, ed. Smith, p. 332-333, tr. D. Zema *et al.*, *Saint Augustine: The City of God*, v. 2, Washington 1952, p. 133: “Thus, although he distinguishes demons from angels, explaining that the natural place of the former is in the air and that of the latter in the aether or empyrean, and, although he advises us to cultivate the friendship of some demon who can help us to rise at least a little from the earth after –death (without, of course, admitting that in any such way we can reach the heavenly company of the angels), nevertheless, he explicitly warns us to avoid the society of demons in a passage where he says that the soul undergoing punishment after death dreads to recall the worship of demons by whom it was ensnared”.

⁸⁷ Porphyrius, *De regressu animae*, fr. 285F, ed. Smith, p. 321-323, tr. Zema, p. 164-165: “I do not know but, somehow, it seems to me that Porphyry felt a little ashamed of his friends, the theurgists. For, he had glimpses of much that I have been saying, yet he never came out frankly against polytheism in defense of this faith. In fact, he declared that there are two kinds of angels: those who come down to earth to announce divine truths to theurgists; and others who reveal on earth such truths as the will and majesty and mystery of the Father. But how in the world, then, can we believe that those angels whose ministry it is to declare the will of the Father should desire us to be subject to anyone but Him whose will they announce to us? No wonder that even our Platonist himself rightly counsels us

who descend from heaven and reveal divine things to priests (*qui deorsum descendentes hominibus theurgicis divina pronuntient*), and those who are already on the Earth and proclaim the attributes and dimensions of the Father: height and depth (*qui in terris ea, quae patris sunt, et altitudinem eius profunditatem que declarent*). The former are emissaries who announce the will of the Father (*qui patris adnuntiant voluntatem [...] declarare voluntatem patris*). The emissaries were of particular interest to Augustine, probably because he associated them with biblical angels. Therefore, he added that Porphyry divided emissaries into those sent by God the Father and those brought by theurgists through black magic. There are, in total, three categories of angels: the first that permanently stays on the Earth, the second that occasionally visits theurgists on the Earth, and the third that comes down to the Earth only at the command of God the Father. Rangar Cline⁸⁸ believes that the second category is evil daemons who pretend to belong to the third category – the real angels sent by God – before theurgists.

Cline's interpretation is confirmed by another passage in which Augustine clearly states that the daemons engaged in all kinds of magic like to appear "using the names of angels" (*sub nominibus angelorum*), which means that they are not real angels⁸⁹. The three subsequent passages⁹⁰ concern theurgy as a nobler form of magic that seeks to establish contact with

to imitate rather than invoke them. [...] Why, then, are you still afraid, you a philosopher, to speak frankly against these powers that are jealous of true virtues and of the gifts of the true God. You have taken a first step by distinguishing between angels who announce the will of the Father and those angels who can be induced by I know not what magic to come down to the theurgists".

⁸⁸ Cline, *Ancient Angels*, p. 10.

⁸⁹ Porphyrius, *De regressu animae*, fr. 286F, ed. Smith, p. 323, tr. Zema, p. 131-132: "These miracles, and many others of the same kind which would take too long to recall, occurred in order to encourage the worship of the one true God and to put a stop to polytheistic practices. Moreover, they were wrought by simple faith and pious trust, not by spells and incantations inspired by the sacrilegious curiosity of the art of magic-vulgarly called goetia and, more politely, theurgy. The pretense here is that we should distinguish between those whom ordinary people call sorcerers, and who are to be condemned because they deal in illicit arts connected with necromancy, and those others whom we are supposed to praise as theurgical experts. The fact is that both are slaves of the same deceitful rites of demons passing under the name of angels".

⁹⁰ Porphyrius, *De regressu animae*, fr. 290F, ed. Smith, p. 328-330, fr. 290aF, ed. Smith, p. 330, fr. 294F, ed. Smith, p. 334-335, tr. Zema, p. 132-135.

gods and angels (rather than daemons), a sort of link between people, angels and gods. Much has been said about the purification of the soul as a necessary condition for the contemplation of angels and gods. Augustine admits that Porphyry did not consider theurgy to be a suitable method of soul's purification.

The last passage (fr. 302F Smith)⁹¹ is about the cult of angels by certain nations, which, however, have not entered the "universal path of liberation of the soul" (*animae liberandae universalem viam*), unknown in the history of humanity so far. It is not stated which nations are referred to and why the worship of angels was not sufficient for their salvation.

Moving on to assessing the substantive value of those passages, let me emphasize once again that the original Greek text was not known to Augustine and has not survived to this day. Therefore, the evaluation of those fragments is necessarily conjectural.

The passage where there is the division between daemons and angels (fr. 293F Smith) is a good testimony to Porphyry's demonology and angelology, despite some confusion of terms. In the *Letter to Anebo*, Porphyry wondered what was the difference between a daemon and an angel in terms of visible manifestation. The differences in their appearance are because daemons have subtle bodies made of air, so they are translucent and changeable, while angels have aetheric bodies that shine with a pure, bright, constant glow – like the celestial bodies. In simple terms, one can state, as Augustine did, that daemons inhabit the atmosphere while

⁹¹ Porphyrius, *De regressu animae*, fr. 302F, ed. Smith, p. 347, tr. Zema, p. 179-180: "This religion constitutes the single way for the liberation of all souls, for souls can be saved by no way but this. This is, if I may so speak, the King's highway which alone leads to a kingdom, not tottering on some temporal height, but secure on the firm foundations of eternity. Porphyry, however, says, toward the end of the first book of his *Return of the Soul*, that he has not yet come across the claim, made by any school of thought, to embrace a universal way for the liberation of the soul – certainly, not one taken from any genuine philosophy, or from the code or creed of India, or from the initiation rite of the Chaldeans, or from any other religion. And so far, he adds, no historical research has brought any such universal way of his attention. [...] How, in fact, can it be the truest philosophy if it does not include this way? For, what does a universal way for the liberation of the soul mean except a way by which all souls are liberated and without which, therefore, no soul is liberated? When he adds: 'Or from the code or creed of India, or from the initiation rite of the Chaldeans, or from any other religion', he testifies explicitly that neither in what he learned from the Indians nor in what he learned from the Chaldeans did he find this universal way for the liberation of the soul; yet he had to tell us that it was from the Chaldeans that he got those divine oracles which he keeps mentioning so frequently".

angels stay in the higher regions of the cosmos: the heavenly spheres. The division into daemons staying in the atmosphere and angels in the aether and the empyrean realm corresponds to Porphyry's division of angels into three ranks in his *On the Philosophy from Oracles*: one in the atmosphere, another in the planetary spheres, and other in the sphere of the fixed stars. Although the use by Augustine of the Chaldean term *empyria* (Greek ἐμπύριον) is not correct⁹², the expression *aetheria vel empyria* – “aethereal or empirical” makes it clear that the writer did not mean the noetic, suprasensory sphere (which is what the Chaldean term ἐμπύριον meant), but the sphere of the fixed stars, higher than the planetary spheres. The warning not to make contact with daemons found in this passage corresponds to the following excerpt from Porphyry's *On the Philosophy from Oracles* (not yet quoted in this article): “Turn your mind to the divine king, nor converse with lesser spirits upon the Earth; this I have told you”⁹³. The term πνεύματα used in the oracle – “spirits”, which is the plural of πνεῦμα – “air”, “whiff”, “breath”, “waft”, “spirit”, refers precisely to daemons in aerial places (*aeria loca*), as formulated by the bishop of Hippo.

The second passage that contains the division of angels (fr. 285F Smith) seems to apply also to daemons. Angels proclaiming the glory of God in the world are good daemons (since, according to the above division, daemons, not angels, dwell in our world). Similarly, the angels brought to the Earth by theurgists are not real angels but evil daemons who pretend to be angels or gods. Porphyry wrote a lot about good and evil daemons found in the sublunar zone in his treatise *On Abstinence*. However, the emissaries who herald and announce the Father's will seem to be real angels. Hans Lewy⁹⁴ attributes to Porphyry's *On the Philosophy from Oracles* the following oracle by Apollo, included by Erbse in the *Theosophy of Tübingen* but not found in the fragments in Smith's edition.

⁹² Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, p. 137-138, 222 with note 188. According to the *Chaldaean Oracles* and related literature such as Proclus' commentaries, the universe was divided into three concentric spheres: ἐμπύριον αἰθέριον ὑλαῖον – “empyrean, aethereal, material”, of which “material” was to denote sublunary world, “aethereal” sublunary world, planetary world, and stellar world, and “empyrean” all worlds and intelligible gods above.

⁹³ Porphyrius, *De philosophia ex oraculis*, fr. 325aF, ed. Smith, p. 375. Cf. *Theosophorum Graecorum Fragmenta*, §30, ed. Erbse, p. 21, tr. Johnson, *Religion and Identity*, p. 341.

⁹⁴ Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, p. 29-30.

We are the swift helpers of the pious mortals,
 we whose lot it is always to abide scattered in the drifting world.
 Quickly we hasten towards the afflicted men,
 obeying the perdurable resolutions of our Father⁹⁵.

The text describes the planetary angels – the same who lift the throne of God in Porphyry’s *On the Philosophy from Oracles* and who are called “archangels” in his *Commentary on Plato’s Timaeus*. Based on the oracle quoted above, it appears that the Father could also use the archangels as his emissaries bringing comfort to pious people. Pious people are very similar to Augustine’s “priestly men” (*hominibus theurgicis*), to whom angels descend from above (*qui deorsum descendentes*). The division of angels in this testimony is thus associated with the division between angels and daemons in the previous one. The angels proclaiming God’s glory on the Earth and the angels contacting the theurgists are the good and evil daemons living in the atmosphere, while the angels descending to the priests at God’s command are the angels from the aether.

The last passage (fr. 302F Smith) concerns the worship of daemons, not angels. There is enough reference material to come to such a conclusion, including the already quoted passage from Porphyry’s *Commentary on Plato’s Timaeus*: “[...] for of humans too there is a particular ‘protector’ of their flock and certain particular daemons some of whom watch over tribes, some cities, and some individual persons”. There are also other texts that can be quoted to support the above, including Celsus’ *On the True Doctrine*, dating from around 178⁹⁶. Adopting this conjecture allows us to understand Augustine’s text correctly. The national cult of daemons could not become a universal path to salvation of the soul for any nation.

Despite my reservations about *De regressu animae*, I rate Augustine’s Latin paraphrases in *The City of God* quite highly. These testimonies are consistent with the original Greek writings and fragments of Porphyry’s works. The bishop of Hippo, following some Latin translation of Porphy-

⁹⁵ *Theosophorum Graecorum Fragmenta*, §34, ed. Erbse, p. 23, tr. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, p. 29. The phrase *περὶ κόσμον ἀλήμονα* – “in the drifting world” stands for the planetary world, see Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, p. 30 with note 79.

⁹⁶ Celsus, *Verbum Verum* 5, 25, ed. R. Bader, *Der Alethes Logos des Kelsos*, Stuttgart 1940, p. 130, tr. E.J. Hoffmann, *Celsus, On the True Doctrine*, Oxford 1987, p. 87: “[...] from the beginning of the world different parts of the earth were allotted to different guardians, and, its having been apportioned in this manner, things are done in such a way as pleases the guardians”. See also: Johnson, *Religion and Identity*, p. 87 with note 192.

ry's writings, articulated a division of angels and daemons based on their place in the universe into daemons in the atmosphere and angels in the heavenly spheres. Furthermore, he confirmed that, according to Porphyry, angels from the planetary spheres could be sent by God the Father to priests and pious people on the Earth. All Augustine's testimonies about Porphyry's angelology occur in the context of theosophy and theurgy, viz. Chaldean theology and magic, which brings them closer to such writings of Porphyry as *On the Philosophy from Oracles* and *Letter to Anebo*. Their titles were familiar to Augustine.

9. Conclusions

This article is an analysis of selected passages from the writings by Porphyry of Tyre dated to the years 270-302: *On Abstinence*, *On the Styx*, *Letter to Anebo*, *Commentary on Plato's Timaeus*, *On the Philosophy from Oracles*, and his scholia to the *Iliad*, which I am not able to date, as well as the testimonies by St. Augustine known under the title *De regressu animae*. The study of those texts allows to reconstruct the angelology of Porphyry within his philosophical system. The system on which the Phoenician philosopher worked was standard for Neoplatonism in the third century, similar to those adopted by the Egyptian philosophers: Origen and Plotinus.

Porphyry taught that reality consisted of three levels: God Above All, his descendants – the intelligible gods and the world soul, which governed the cosmic body⁹⁷. In his system, angels and archangels were found at the level of the world soul and, in turn, the world soul was identified with fate in terms of substance and was divided into three parts: the sphere of the fixed stars, the planetary spheres, and the atmosphere around the Earth. By analogy, the angels were also divided into three orders: the divine angels, the archangels, and the so-called “transmitters”. The latter, as occupying places in the atmosphere, belonged to the great scheme of sublunary daemons, thus they were daemons. There was no difference in essence between angels and daemons as both were partial souls, that is: parts of the world soul.

⁹⁷ Porphyrius, *De abstinence* 2, 37, 1-2, 38, 4, ed. Bouffartigue, p. 103-105, tr. Clark, p. 70-71. See also: *Filosofia tardoantica: storia e problemi*, ed. R. Chiaradonna, Roma 2012, p. 259-261; Osek, *Reinkarnacja u Porfiriusza z Tyru*, p. 521-523; E. Osek – M.A. Komsta, *Porfiriusz z Tyru: Sentencje czyli drogi do świata ponadzmysłowego*, Lublin 2023, p. 103-111.

The hierarchy of angels in Porphyry's system literally occupies a place in the universe, as all angels are endowed with subtle bodies and all body is in a place. The subtle bodies of the two higher orders resemble the heavenly bodies: the stars and planets, since they are made from aether. The aetheric bodies of the angels are bright and symmetrical, and the radiance with which they shine is constant. In contrast, sublunary angels: "ferryman" daemons, whose subtle bodies are made of air, tend to change shape and size, appear in any form, appear and disappear.

All angels are partial souls, just like daemons, gods, and humans. They differ from daemons in their place of occurrence (angels live in the heavenly spheres, whereas daemons in the atmosphere), from cosmic gods in that they do not have solid bodies (stars and planets have solid bodies, but daemons do not), and from humans in that they do not reincarnate (humans souls return to the Earth every millennium, while daemons fly in the atmosphere). The human souls, as they wander the universe in the long periods between incarnations, differ little from daemons, angels, and archangels, and can join daemons in the atmosphere or archangels in the planetary spheres.

It remains to say a few words about the tasks and functions of angels in Porphyry's system. Angels, like daemons, take care of souls incarnating or coming out of incarnation. Daemons, especially those with the epithet "evil", supervise incarnations into human or animal bodies, and thus perform a "catagogic", transporting function. In contrast, angels help the souls of the dead to purify their subtle bodies and return to the planetary spheres, where the souls spend their time between incarnations. The function of angels can be called anagogic, soteriological. Moreover, angels and archangels help living people in dangerous situations, but only some: priests and prophets can notice and interpret angelic signs. In his scholia to the *Iliad*, Porphyry described such people using the Homeric formula "Zeus' messengers", as if they were angels on the Earth. Only they are able to understand the divine message, metaphorically called "Zeus' messenger".

Porphyry's angels seem to be part of the Medioplatonic model of the universe, which, like the cosmic soul, is divided into stars, planets, and the scheme of sublunary daemons. In Platonism and Medioplatonism, there were no angels in the celestial spheres occupied by the cosmic gods. In the third century, Neoplatonists added divine angels to the astral gods and archangels to the planetary gods. The surviving texts clearly indicate Porphyry as the creator of that concept. Therefore, the thesis by Cumont that Porphyry,

a Phoenician by origin, was the father of Neoplatonic angelology seems fully justified. The analysis of the related texts in this article makes it possible to formulate a hypothesis about the genesis of Neoplatonic angels. Porphyry did not borrow them from the Old and New Testaments, but from the Syriac story *An Account of India* by Bardaisan (3rd century) and, above all, from Greek esoteric writings (2nd century), such as *On Nature* by Zoroaster, Apollo's prophecies in hexameters, and the *Chaldean Oracles* composed by Julian the Theurgist in the style of Apollo's oracles. Porphyry was fascinated by that type of literature and was the first to collect, comment on, and publish those works. It seems that Porphyry's double education (he was both a philologist and philosopher) determined the introduction of angelology into Neoplatonism of the third century, and also inspired Christian theologians of the fourth and fifth centuries to become more interested in angels and oracles. It can be stated that Porphyry's angels come not so much from oriental religions, but from the esoteric literature of the Roman period.

Bibliography

Sources

- Aurelius Augustinus, *De civitate Dei libri XXII*, v. 1-2, ed. B. Dombart – A. Kalb, CCSL 47-48, Turnholti 1955, tr. D. Zema et al., *Saint Augustine: The City of God*, v. 1-3, Washington 1950-1954.
- Celsus Philosophus, *Verbum Verum*, ed. R. Bader, *Der Alethes Logos des Kelsos*, Stuttgart 1940, tr. E.J. Hoffmann, *Celsus, On the True Doctrine: A Discourse against the Christians*, Oxford 1987.
- Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica*, v. 1-4, ed. G. Bardy, SCh 31, 41, 55, 73, Paris 1952-1960, tr. C.F. Cruse, *Eusebius: Ecclesiastical History*, Peabody 2004.
- Iamblichus Chalcidensis, *De anima*, ed. and tr. J. Finamore – J.M. Dillon, Leiden 2002.
- Iamblichus Chalcidensis, *De mysteriis*, ed. H. Saffrey et al., Paris 2021, tr. E.C. Clarke et al., Atlanta 2003.
- Oracula Chaldaica*, ed. and tr. R. Majercik, Leiden 2005.
- Origenes Platonicus, *Fragmenta*, ed. K.-O. Weber, München 1962, p. 3-12.
- Ostanes, *Fragmenta*, ed. J. Bidez – F. Cumont, *Les mages hellénisés: Zoroastre, Ostanes et Hystaspe d'après la tradition grecque*, v. 2, Paris, 1973, p. 264-356.
- Porphyrii Philosophi Fragmenta*, ed. A. Smith, Lipsiae 1993.
- Porphyrius Tyrius, *Ad Gaurum quomodo animetur fetus*, ed. T. Dorandi, Paris 2012, p. 121-211, tr. M. Chase, *Porphyry: On How the Embryo Is Ensouled*, Paris 2012, p. 317-343.

- Porphyrius Tyrius, *Adversus Christianos: Fragmenta*, ed. A. von Harnack, Berlin 1916, tr. R.J. Hoffmann, *Porphyry's Against the Christians: The Literary Remains*, New York 1994.
- Porphyrius Tyrius, *De abstinentia ab esu animalium*, v. 1-3, ed. J. Bouffartigue *et al.*, Paris 1977-1995, tr. G. Clark, *Porphyry: On Abstinence from Killing Animals*, London 2014.
- Porphyrius Tyrius, *De philosophia ex oraculis*, ed. A. Smith, *Porphyrii Philosophi Fragmenta*, Lipsiae 1993, p. 351-407, tr. A.P. Johnson, *Religion and Identity in Porphyre of Tyre: The Limits of Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge 2013, p. 338-341.
- Porphyrius Tyrius, *De regressu animae*, ed. A. Smith, *Porphyrii Philosophi Fragmenta*, Lipsiae 1993, p. 319-350.
- Porphyrius Tyrius, *De Styge*, ed. A. Smith, *Porphyrii Philosophi Fragmenta*, Lipsiae 1993, p. 442-461, tr. A.P. Johnson, *Religion and Identity in Porphyre of Tyre: The Limits of Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge 2013, p. 331-338.
- Porphyrius Tyrius, *Epistula ad Anebonem*, ed. H. Saffrey – A.-P. Segonds, Paris 2012.
- Porphyrius Tyrius, *Epistula ad Marcellam*, ed. É. des Places, Paris 1982, p. 87-127, tr. K. Wicker, *Porphyry the Philosopher to Marcella*, Atlanta 1987.
- Porphyrius Tyrius, *In Platonis Timaeum commentariorum fragmenta*, ed. A.R. Sodano, Naples 1964.
- Porphyrius Tyrius, *Quaestionum Homericarum ad Iliadem pertinentium reliquiae*, ed. H. Schrader, Lipsiae 1880, tr. R.R. Schlunk, *Porphyry: The Homeric Questions*, New York 1993.
- Porphyrius Tyrius, *Quaestionum Homericarum ad Odysseam pertinentium reliquiae*, ed. H. Schrader, Lipsiae 1890.
- Porphyrius Tyrius, *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, v. 1, ed. L. Brisson *et al.*, Paris 2005, p. 305-379, tr. J. Dillon, *Porphyry: Pathways to the Intelligible*, v. 2, Paris 2005, p. 795-835.
- Porphyrius Tyrius, *Vita Pythagorae*, ed. É. des Places, Paris 1982, p. 36-86, tr. K.S. Guthrie, *The Pythagorean Sourcebook and Library*, Grand Rapids 1987, p. 123-135.
- Proclus Diadochus, *In Platonis Timaeum commentaria librum primum*, v. 1, ed. G. Van Riel, Oxford 2022, tr. H. Tarrant, *Proclus: Commentary on Plato's Timaeus Book 1*, v. 1, Cambridge 2006.
- Pseudo-Iamblichus, *Theologoumena arithmeticae*, ed. V. de Falco, Lipsiae 1922, tr. R. Waterfield, *The Theology of Arithmetic: On the Mystical, Mathematical and Cosmological Symbolism of the First Ten Numbers Attributed to Iamblichus*, Grand Rapids 1988.
- Pseudo-Plutarchus, *De fato*, ed. J. Hani, *Plutarque: Oeuvres morales*, v. 8, Paris 1980, p. 3-35, tr. P.H. de Lacy, *Plutarch's Moralia*, v. 7: *On Fate*, Cambridge 1959, p. 301-359.
- Theosoporum Graecorum Fragmenta*, ed. H. Erbse, Stutgardiae 1995.

Zoroastres, *Fragmenta*, ed. J. Bidez – F. Cumont, *Les mages hellénisés: Zoroastre, Ostanes et Hystaspe d'après la tradition grecque*, v. 2, Paris 1973, p. 7-263.

Studies

- Akçay N., *Daimones in Porphyry's On the Cave of the Nymphs*, in: *Neoplatonic Demons and Angels*, ed. L. Brisson et al., Leiden 2018, p. 140-159.
- Beatrice P.F., *Quosdam Platoniorum libros: The Platonic Readings of Augustine in Milan*, "Vigiliae Christianae" 43/3 (1989) p. 248-281.
- Beatrice P.F., *Anonymi Monophysitae Theosophia: An Attempt at Reconstruction*, Leiden 2001.
- Beekes R., *Etymological Dictionary of Ancient Greek*, Leiden 2010.
- Brisson L., *What Is a Daimon for Porphyry?*, in: *Neoplatonic Demons and Angels*, ed. L. Brisson et al., Leiden, 2018, p. 86-101.
- Brisson L., *The Angels in Proclus: Messengers of the Gods*, in: *Neoplatonic Demons and Angels*, ed. L. Brisson et al., Leiden 2018, p. 209-230.
- Cline R., *Ancient Angels: Conceptualizing Angeloi in the Roman Empire*, Leiden 2011.
- Cumont F., *Les anges du paganisme*, "Revue de l'histoire des religions" 72 (1915) p. 159-182.
- Dictionnaire des philosophes antiques*, v. 1-8, ed. R. Goulet, Paris 1989-2018.
- Dillon J., *Philo's Doctrine of Angels*, in: *Two treatises of Philo of Alexandria: a commentary on De gigantibus and Quod Deus sit immutabilis*, ed. D. Winston – J. Dillon, Chico 1983, p. 197-205.
- Edwards M.J., *Origen against Plato*, Aldershot 2002.
- Filosofia tardoantica: storia e problemi*, ed. R. Chiaradonna, Roma 2012.
- Finamore J.F., "In angelic space": *Chaldaean Oracles fr. 138 and Iamblichus*, in: *Unione e amicizia*, ed. M. Barbanti et al., Catania 2002, p. 425-432.
- Greenbaum D.G., *Porphyry of Tyre on the Daimon, Birth and the Stars*, in: *Neoplatonic Demons and Angels*, ed. L. Brisson et al., Leiden 2018, p. 102-139.
- Johnson A.P., *Religion and Identity in Porphyry of Tyre: The Limits of Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge 2013.
- Lewy H., *Chaldaean Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic, and Platonism in the Later Roman Empire*, ed. M. Tardieu, Paris 1978.
- Longosz S., *Opiekuncza funkcja aniolow w nauce Ojcow Kosciola*, in: *Ksiega o aniolach*, ed. H. Oleschko, Krakow 2002, p. 150-238.
- Muehlberger E., *Angels in Late Ancient Christianity*, Oxford 2013.
- Neoplatonic Demons and Angels*, ed. L. Brisson et al., Leiden 2018.
- O'Meara J.J., *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*, Paris 1959.
- Osek E., *Reinkarnacja u Porfiriusza z Tyru: z dodaniem traktatu Do Gaurosa, czyli jak dusza ozywia embriony, oraz fragmentow*, Warszawa 2023.
- Osek E. – Komsta M.A., *Porfiriusz z Tyru: Sentencje czyli drogi do swiata ponadzmyslowego*, Lublin 2023.

- Ramelli I., *Conceptualities of Angels in Imperial and Late Antiquity: Nature and Bodies of Angels, Degrees of Corporeality, and Comparative Angelologies/Daemonologies in 'Pagan' and Christian Platonism*, in: *Inventer les anges*, ed. D. Lauritzen, Paris 2021, p. 115-172.
- Russell R., *The Role of Neoplatonism in St. Augustine's De civitate Dei*, in: *Neoplatonism and Early Christian Thought*, ed. H.J. Blumenthal, London 1981, p. 160-170.
- Simmons M.B., *Universal Salvation in Late Antiquity: Porphyry of Tyre and the Pagan-Christian Debate*, Oxford 2015.
- Spanu N., *Proclus and the Chaldean Oracles: A Study on Proclean Exegesis, with a Translation and Commentary of Proclus' Treatise On Chaldean Philosophy*, London 2021.



Angelology in the *Letters* of St. Ambrose of Milan

Angelologia w *Listach* św. Ambrożego z Mediolanu

Rev. Bogdan Czyżewski¹

Abstract: In the letters of St. Ambrose of Milan, one can find many interesting theological topics, including motifs related to angelology. According to the bishop, angels were sent by God. They serve God and people, if only for the reason that man is the most important work of the Creator. Angels play an important role as guardians and protectors of people. Although the angelology contained in the letters of the Bishop of Milan is not one of his key topics, it reveals how he perceived the world of angels.

Keywords: Ambrose; angel; letters; guardian; protector

In his teaching, St. Ambrose of Milan addresses many theological themes. Among these, there are also interesting motifs related to angelology, especially in his correspondence. The letters of the Bishop of Milan certainly provide a picture of his pastoral and social activities². Some deal with biblical issues, others with moral questions or describe events that took place in the life of the Church and the Empire of the fourth century³.

¹ Rev. Prof. dr hab. Bogdan Czyżewski, Faculty of Theology, Adam Mickiewicz University, Poznań, Poland, email: czybo@amu.edu.pl; ORCID: 0000-0002-6040-5523.

² Cf. L. Małunowiczówna, *Ambroży*, EK I 413. There is a correct view that Ambrose's letters are the most interesting part of his writing, as they are a reflection and fruit of his pastoral activity. Cf. G. Ostrowski, *Co św. Ambroży pisze w „Listach” na temat małżeństwa?* WST 28/4 (2015) p. 79. The variety of themes that appear in St. Ambrose's letters is evidenced by studies in which various theological issues are addressed, including P.J. Nowak, *Pojęcie nadziei w „Listach” św. Ambrożego z Mediolanu*, VoxP 52/2 (2008) p. 743-760; M. Wysocki, „*Któryż to napój, jeśli nie napój mądrości, jest radością serca?*” (*Ep. 1,7*), czyli jak opisuje radość św. Ambroży w swoich listach, VoxP 58 (2012) p. 289-305; M. Wysocki, *Obraz chrześcijańskiego władcy w Listach św. Ambrożego*, VoxP 62 (2014) p. 171-177; M. Wysocki, „*Jesteśmy pośrednikami wiary*” (*Epistula 10 [extra coll.]*, 8). *Wiara i jej pośrednicy na podstawie listów św. Ambrożego*, VoxP 61 (2014) p. 373-385.

³ Cf. J. Naumowicz, *Wstęp*, in: *Ambroży z Mediolanu, Listy*, vol. 1: *Listy 1-35*, transl. P. Nowak, BOK 9, Kraków 1997, p. 14.

Some of Ambrose's letters can be called treatises, speeches or documents⁴, and the angelology that appears in them is not a systematic doctrine of any kind; rather, they are loose statements related to other theological and social topics discussed.

This study will use a collection of the letters of St. Ambrose, which consists of three parts. The first is a collection of 77 letters composed by the author himself. He personally collected his correspondence and published it in the last years of his life. The second part of the letters, of which there are 15, are so-called extra-collection letters (*extra collectionem*), since they were not included by Ambrose in the aforementioned collection and were only found in the archives after his death⁵. Finally, the third part of the correspondence is the *Acts* of the synod held in Aquileia in 381 and two letters of this assembly. We shall not use these documents as they do not contain references to angels. There is also a correct belief that St. Ambrose was the author of more letters, but unfortunately these have not survived to our time⁶.

St. Ambrose emphasises in his correspondence that the role of angels is one of servitude towards both God and men. He recognises them as spirits who „have the intangible form of angels to our eyes (*angelorum speciem*)”⁷. In a letter to the priest Honorantius, on the other hand, he points out that they perform „various functions (*sustinent diversa ministeria*) amid the toils of this world”⁸. We will therefore look at the statements of the Bishop of Milan in which he defines what the said ministries of angels consist in.

1. The ministry of angels towards God

When we think of the tasks of angels in relation to God, we usually place worshiping Him first. Bishop Ambrose is not alone in this. Writing

⁴ Cf. A. Santorski, *Ambroży*, NSWP, p. 50-59.

⁵ Ambrosius, *Epistulae et Acta*, CSEL 82/1: *Epistularum libri I-IV*, ed. O. Faller, Vienna 1968. *Ambroży z Mediolanu, Listy*, vol. 1; Ambrosius, *Epistulae et Acta*, CSEL 82/2: Ambrosius, *Epistularum libri VII-IX*, eds. O. Faller – M. Zelcer, Vienna 1990; Ambrosius, *Epistulae et Acta*, CSEL 82/3: Ambrosius, *Epistularum liber X; Epistulae extra collectionem; Gesta*, ed. M. Zelcer, Vienna 1982; English transl. M.M. Beyenka: Saint Ambrose, *Letters*, The Fathers of the Church. A New Translation 26, New York 1954 (hereafter: FCNT).

⁶ Cf. Naumowicz, *Wstęp*, p. 15-16.

⁷ Ambrosius, *Ep.* 75a, 8.

⁸ Ambrosius, *Ep.* 21, 10, FCNT 26, p. 276.

to the faithful of the Church of Vercelli, he draws attention to monks who, having reached perfection, praise God with hymns. Ambrose recognises this as a service worthy of „angels, to be always occupied with the praises of God, to propitiate and beseech the Lord with frequent prayers”⁹.

In the letters of St. Ambrose, we encounter several texts where we can read what the ministry of angels with regard to God consists in. In addition to praising Him, as has already been mentioned, there is a theme connected with the angels’ proclamation of the Christ foretold by the prophets. In his letter to Irenaeus, the Bishop of Milan, referring to texts of Sacred Scripture, writes that „Lord Jesus Himself, therefore, is the Highest Good whom the Prophets announced (*nobis annuntiatum*) (cf. Heb. 1:1; Luke 1:70), the angels made known (*praedicatum ab angelis*) (cf. Luke 2:9-14; 1Tim. 3:16)”¹⁰. The angels thus perform the task of announcing, in this case, the coming of the Saviour to earth, which the prophets had previously foretold. The difference between foretelling and announcing is that the prophets speak of what is to come (the foretelling of Christ’s birth - Luke 1:70), while the angels inform of a fact that has occurred (the announcement to the shepherds that Christ has been born in Bethlehem - Luke 2:9-14).

When the Bishop of Milan speaks of the task of announcing God’s mysteries through angels, he does not limit it solely to notifying people of them after they have already been fulfilled. The heavenly beings are also, in a sense, prophets and foretell what is yet to be fulfilled. For Ambrose, the story of the biblical Samson is an example of this. In a letter to the third Bishop of Trent, Vigilius, he recalls that Samson’s father was a God-fearing man and came from a distinguished family. Samson’s mother, on the other hand, although infertile in body, was rich in the virtues of the spirit and therefore deserved to „receive into the dwelling of her soul the vision of an angel”. Being a person of great integrity, she „did not permit herself to know even the secrets of God without her husband’s sharing of them” and so she told him „that a man of God had appeared to her, of wondrous beauty, bringing her a prophecy that a child would be born”¹¹. Samson’s father therefore prayed for an angel of the Lord to come to him, as to his wife, and tell him the will of God (cf. Judg. 13:2-8). The request of Samson’s father, who „wished to share the benefit of the heavenly vision”, was granted, for „an angel would return to his house” and „give the admonition which the fulfilling of the prophecy entailed, be suddenly raised in

⁹ Ambrosius, *Ep.* 14*, 82 (extra coll.), FCNT 26, p. 351.

¹⁰ Ambrosius, *Ep.* 11, 8, FCNT 26, p. 440.

¹¹ Ambrosius, *Ep.* 62, 11, FCNT 26, p. 178.

the form of a glowing flame, and depart. This vision, which so frightened the husband, the wife interpreted more auspiciously, turning it to joy and removing his anxiety. She said that to see God was a proof of favor, not of ill-will. (cf. Judg. 13:11-23)¹². St. Ambrose, using the narrative of the story of Samson's birth, draws attention to the role of the angel in this event. He is, on the one hand, God's messenger and, on the other, is to announce His will to the people. It is also worth noting the final words of the passage quoted from the letter. There, it is said that the angel brings good news for man, unlike what we will see in further statements by Ambrose, when it is mentioned that angels also foretell misfortunes in the form of punishments and plagues.

The theme of faith in the words of angels recurs in the letter to Pope Siricius. For they are the true heralds of the words of God. One can disbelieve the teaching of the bishops, writes St. Ambrose, but one should not disbelieve the „the instruction of the angels (*monitis angelorum*)”. He also gives a biblical example from the scene of the Annunciation, in which the angel, speaking to Mary of the conception of a child by her relative Elizabeth, states that „for nothing will be impossible with God” (Luke 1:37). Ambrose is convinced that Mary cannot be accused of lacking faith in the birth of the Son of God from her, because she „later replied: «Behold the handmaid of the Lord; be it done to me according to thy word» (Luke 1:38)”¹³.

Continuing with the story of Samson, Ambrose points out that the proclamations of God's mysteries, of which angels are the heralds, involve the transmission of words. The materialisation of these foretellings testifies to the credibility of what the angels are saying and demonstrates that they are authentic messengers of God. In the letter to Vigilius already quoted, Ambrose writes that the birth of Samson was preceded by an angel who came down „to foretell to his parents (*parentibus annuntiaretur*) his unexpected birth, the leadership he would hold, and the protection he would give his people who had been tormented so long by the oppressive rule of the Philistines (cf. Judg. 13:3-5)”¹⁴. The angel foretold the birth of Samson and indicated that his coming into the world has a specific purpose, and that is the liberation of the Israelites from the rule of the Philistines. The messenger of God thus becomes the harbinger of hopeful prophecies.

¹² Ambrosius, *Ep.* 62, 12, FCNT 26, p. 179.

¹³ Ambrosius, *Ep.* 15*, 5 (extra coll.), FCNT 26, p. 227.

¹⁴ Ambrosius, *Ep.* 62, 10, FCNT 26, p. 178.

St. Ambrose's statements in which he refers to the biblical story of the fortune-teller Balaam¹⁵ described in the Book of Numbers (cf. Num. 22:1-41) are interesting. He was supposed to curse the people of Israel (cf. Num. 22:13.18), which he was prevented from doing because, as Ambrose writes in a letter to the Bishop of Aquileia, Chromatius, „he went and an angel of the Lord met him who told him to go no farther and stood in the path of the ass which he was riding (cf. Num. 22:22-34)”¹⁶. The aforementioned theme of God acting through an angel is addressed by the Bishop of Milan later in the quoted letter. When Balaam set out to curse the people of Israel, „an angel met him in a narrow place, and revealed himself to the ass, not to the diviner. He revealed himself to the one; he scorned the other. (cf. Num. 22:21-27)”¹⁷. Ambrose points out that the angel does not speak for himself and does not communicate his own words to others. He resembles a prophet in that he hears a command from God: “Go and speak what I shall command you, that is, not what you wish, but what you are forced to say”¹⁸.

When speaking of God acting through the angel, St. Ambrose points out that the angel is solely His instrument. The same applies to salvation, which is not the work of the angel, but of God. That is why, in his letter to Sabinus, Bishop of Piacenza, he emphatically writes that “for no ambassador or messenger (Isa. 63:9), but the Lord Himself alone, saved His people”¹⁹. He repeats the same thought in the context of the Gospel scene in which we meet Jesus and the adulterous woman (cf. John 8:1-11). It was only Jesus who could forgive her sins, and “no herald or messenger, but the Lord Himself, saved His people (Isa. 63:9; Mt 1:21). He remains alone, because no one among men can share with Christ the forgiveness of sins. This task belongs to Christ himself, who took away the sin of the world (John 1:29; cf. Isa. 53:4.7)”²⁰. A similar theme appears in a letter to the Emperor Theodosius, who carried out the famous massacre of Thessalonica for killing the commander of the army, Butheric. Ambrose admonishes the emperor and persuades him to undertake penance for his act: “Sin is not removed except by tears and penance. No angel or archangel can remove it; it is God Himself who alone can say: «I am with you» (Matt. 28:20) if

¹⁵ The life story of this fortune-teller or magician is told on the basis of Scripture by: P.C. Bosak, *Leksykon wszystkich postaci biblijnych*, Kraków 2015, p. 225-226.

¹⁶ Ambrosius, *Ep.* 28, 4, FCNT 26, p. 71.

¹⁷ Ambrosius, *Ep.* 28, 7, FCNT 26, p. 72.

¹⁸ Ambrosius, *Ep.* 28, 8, FCNT 26, p. 72.

¹⁹ Ambrosius, *Ep.* 33, 5, FCNT 26, p. 136.

²⁰ Ambrosius, *Ep.* 68, 16, FCNT 26, p. 473.

we have sinned, He does not forgive us unless we do penance”²¹. Angels therefore fulfil the role of carrying out the saving will of God²².

Soteriology in the context of angelology also appears in Ambrose in connection with Mariology. In a letter to the aforementioned Bishop of Piacenza, Sabinus, he says that Mary accomplished the salvation of the world: “Mary was alone when she spoke with an angel (cf. Luke 1:28.34). She was alone when the Holy Spirit came to her and the power of the Most High overshadowed her (cf. Luke 1:35). She was alone and she worked the salvation of the world (*operata est mundi salutem*) and conceived the redemption of all men”²³. How should this statement by the Bishop of Milan be understood? It certainly cannot be taken literally. For in the same letter Ambrose argues emphatically, as mentioned earlier, that “The Lord Jesus was alone when He redeemed the world, for «no ambassador or messenger» (Isa. 63:9), but the Lord Himself alone, saved His people”²⁴. He also explains what it means for someone to be alone: “when we are alone we offer ourselves to God, then we lay open to Him our hearts”²⁵. In Mary’s case, therefore, it was about her readiness to receive the Son of God, her consent to be his mother so that, taking human flesh from her, he could effect salvation²⁶.

2. Tasks of angels with regard to humans

St. Ambrose points to the relationship that exists between humans and angels. It can be described as a spiritual affinity²⁷ consisting in knowing the inner mystery of Christ and His divine nature²⁸. In turn, the Angels also admire people for their faith. In a letter to the faithful of the Church of Vercelli, he refers to the local Bishop Eusebius, about whom he attests that “surely he was worthy of being observed by angels, while he was striving

²¹ Ambrosius, *Ep.* 11*, 11 (extra coll.), FCNT 26, p. 24.

²² Cf. B. Altaner – A. Stuiber, *Patrologia*, tr. P. Pachciarek, Warsaw 1990, p. 511.

²³ Ambrosius, *Ep.* 33, 2, FCNT 26, p. 134-135.

²⁴ Ambrosius, *Ep.* 33, 5, FCNT 26, p. 136.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Cf. B. Czyżewski, *Wątki mariologiczne w Listach św. Ambrożego z Mediolanu*, in: *Maryja w Biblii i refleksji ojców Kościoła*, ed. P. Wygralak, TPatr 17, Poznań 2020, p. 140.

²⁷ Cf. Altaner – Stuiber, *Patrologia*, p. 511.

²⁸ Cf. Ambrosius, *Ep.* 11, 11.

to reach the goal of Christ (cf. 1Cor. 9:24), while he strove to lead the life of angels on earth and overcome the spiritual wickedness on high, for he wrestled with spiritual forces of wickedness”²⁹.

At several points in his correspondence, St. Ambrose of Milan draws attention to the ministries angels perform with regard to human beings. This includes, among other things, although thankless, the task assigned to them by God “for they are made the ministers of penalties and destruction (*poenarum et excidiorum ministri*)”³⁰. The Bishop of Milan, following the thought of Origen in his *Commentary on the St. Paul’s Epistle to the Romans*³¹, laments the fate of the angels, “who enjoy the life of beatitude would surely prefer to return to that high state of peace rather than be involved in avenging the punishment of our sins. They who rejoice over the repentance of one sinner (cf. Luke 15:10) surely lament the hardships of so many sinners”³². St. Ambrose writes about the role of angels involved in the punishment of people in a letter to the Emperor Theodosius. He mentions King David, who decided to count the people of Israel and Judah, which did not please God, and He sent his angel to inflict punishment on the people. David, in turn, “saw the angel striking the people, he said: «I have sinned, I, the shepherd, have done evil and this flock, what has it done? Let your hand be upon me, and upon my father’s house». (2Sam. 24:15.17). So the Lord repented and He bade the angel to spare the people, but David to offer sacrifice, for sacrifices were then offered for sin, but now they are sacrifices of penance”³³.

Angels perform with regard to human beings not only the task of punishing them for their sins. Their relations to mankind predominantly, as mentioned earlier, concern the positive. According to Ambrose, God’s sending of angels to humanity is due to the dignity they possess in the whole of creation. For man was created by God as the last one, and consequently, “like the cause of the world for which were made all things, dwells, so to speak, in all the elements - lives amid beasts, swims with fish, flies above the birds, talks with angels, dwells on earth, wars in heaven”³⁴. How do we explain Ambrose’s statement that all things were created for man, when it is known that the motive, the purpose and the whole reason

²⁹ Ambrosius, *Ep.* 14*, 71 (extra coll.), FCNT 26, p. 348.

³⁰ Ambrosius, *Ep.* 21, 10, FCNT 26, p. 276.

³¹ Cf. Origenes, *Commentarii in Epistulam ad Romanos* VII 4.

³² Ambrosius, *Ep.* 21, 10, FCNT 26, p. 276.

³³ Ambrosius, *Ep.* 11*, 9 (extra coll.), FCNT 26, p. 23.

³⁴ Ambrosius, *Ep.* 29, 19, FCNT 26, p. 263.

for creation is Jesus Christ, in line with what St. Paul says that “all things were created through Him and for Him” (Col. 1:16)? The Bishop of Milan explains this question in the context of the words spoken by God to man to make the earth subject to himself (cf. Gen. 1:28). This is illustrated by the statement that man “flies above the birds”. Ambrose here refers to the chariot of Elijah “in which he was carried through the air (cf. 2Kings 2:11)”³⁵. He also says that man has been given “an invisible intelligence, clothed in human form”, through which he “sees all things, [...] penetrates the secrets of the sea and the deep recesses of all the earth [...], raises herself into the air and treads above the regions of the clouds”³⁶. Man’s dominion over the world is also exemplified in the words that he fights in the sky. Ambrose explains that this refers to hunting (*auceps*) in the air for birds, but he also points to Elijah, who “conquered on earth and had his triumph in heaven (cf. 2Kings 1:3-17; 2:11)”³⁷, because he did not succumb to the troops of soldiers calling on him to yield to King Ahaziah, and at the end he was taken in a fiery chariot to heaven.

Human beings’ relationship with the angels continues after their earthly life is over. In a letter addressed to the bishops of Macedonia after the death of the Bishop of Thessalonica, Acholius, Ambrose with consolation refers to him as “having received the everlasting reward of his labors, and being set free from the chains of the body, fast by the side of Christ amid the ministry of angels”. He also firmly believes that he is the “one to whom the rewards of eternal life were already being given”³⁸. He even compares him to the great prophet Elijah. Ambrose, using rhetoric to make his point, says that the aforementioned Bishop Acholius was taken up to heaven, although not, like Elijah, “in a fiery chariot, or by fiery steeds (cf. 2Kings 2:11) - unless, perchance, we did not see them - or in a fiery whirlwind, but by the will and favor of our God, and with the joy of all the holy angels who rejoiced that one so great had come to them”³⁹.

In Ambrose’s view, every person deserves to be recognised not only for the prominent position holding in the work of creation. Based on Scripture, the Bishop of Milan mentions the likeness of human beings to angels three times. The first time is when he refers to the Lord Jesus’ statement on the resurrection, which he gave to the Sadducees (cf. Luke 20:27-40).

³⁵ Ambrosius, *Ep.* 29, 18, FCNT 26, p. 263.

³⁶ Ambrosius, *Ep.* 29, 14, FCNT 26, p. 261.

³⁷ Ambrosius, *Ep.* 29, 20, FCNT 26, p. 264.

³⁸ Ambrosius, *Ep.* 51, 2, FCNT 26, p. 201.

³⁹ Ambrosius, *Ep.* 51, 8, FCNT 26, p. 203.

In a letter to the Bishop of Verona, Syagrius, in which he defends the innocence of the consecrated virgin Indicia, accused of breaking her vow of chastity⁴⁰, he states that “no harm ought to be inflicted upon holy virgins, for those who do not marry and men who do not take to wife are accounted as the angels of God in heaven (cf. Luke 20:35-36)”⁴¹. Is it only in the case of those who take up a particular kind of life, such as virginity, that can one speak of the likeness of human beings to angels? Certainly not, for in another statement by Ambrose, this time contained in his letter to Irenaeus, we read: “With the removal of those enmities which formerly existed in the flesh, peace (cf. Eph. 2:11.14) with the universe has been made in heaven (Eph. 1:10), that men might be like angels (Matt. 22:30) on earth”⁴². The dignity of angels can therefore be shared by all men, because they have been saved by Christ. Ambrose here develops St. Paul’s thought expressed in his letter to the Ephesians that both Gentiles and Jews, redeemed from their sins and reconciled to the Father, receive new life in Christ and can therefore be compared to angels. Ambrose also compares people to angels a third time when he mentions the figure of John the Baptist. It was “he who was the teacher of abstinence and, as it were, a new angel on earth (cf. Matt. 3:4.11)”⁴³.

Although Ambrose appreciates the role and tasks of angels, both in relation to God and humans, he does not always put them first. In a letter to Emperor Valerian, defending the temples of Milan against their surrender to the Arian bishop Auxentius, he writes the following words to the ruler: “If Auxentius appeals to a synod to dispute the faith (please God it may not be necessary for so many bishops to be wearied on account of one man, for, even if he were an angel from heaven (cf. Gal. 1:8), he must not be esteemed above the peace of the Church), when I shall hear that the synod is gathering, I myself will not be missing”⁴⁴. The reference to St. Paul’s Epistle to the Galatians in this context is not accidental. For the Apostle to the Nations speaks of the need to preach the true, unadulterated Gospel, but should there be anyone, in this case also an angel, who is not up to this task, he should be excluded from the community (cf. Gal. 1:8). In Ambrose’s view, the truth of the Gospel cannot be undermined, as he reproaches the

⁴⁰ For an analysis of this letter, see G. Ostrowski (*Obrona dziewicy Indycji okazją do pouczenia o cnocie dziewictwa*, VoxP 52 (2008) p. 785-795).

⁴¹ Ambrosius, *Ep.* 57, 19, FCNT 26, p. 171.

⁴² Ambrosius, *Ep.* 16, 9, FCNT 26, p. 478.

⁴³ Ambrosius, *Ep.* 14*, 29 (extra coll.), FCNT 26, p. 331.

⁴⁴ Ambrosius, *Ep.* 75, 16, FCNT 26, p. 55-56.

Arian Bishop Auxentius. He would even contradict an angel if the latter committed the preaching of words contrary to the spirit of the Good News of salvation. It should also be added that Ambrose takes a negative view of Auxentius' behaviour, comparing him to Satan, who "transforms himself into «an angel of light» (2Cor. 11:14) and imitates his power to [do] evil"⁴⁵. St. Paul, quoted here, who warned the Corinthians against false apostles, accusing them of impersonating "angels of light", becomes another argument for the Bishop of Milan to oppose the surrender of the churches of Milan to the Arian Auxentius. For, according to Ambrose, it is necessary to look carefully at what others preach, even if outwardly they resemble angels.

Ambrose also writes about the spiritual support of people by angels. He speaks of this in the context of the events following the burning of the synagogue at Callinicum in Syria by Christians. On the other hand, the monks there destroyed the house where the Valentinians met. The emperor Theodosius wanted to punish the monks for this act, and charge the bishop of Callinicum with the cost of rebuilding the temple. Ambrose reacted to this difficult situation and, in a letter addressed to the Emperor, urged him to be merciful, to "pay honor to the least [of men]. Thus, angels may be gladdened by the forgiveness of these, as over one sinner doing penance; the Apostles may rejoice, the Prophets may delight! (cf. Luke 15:10)"⁴⁶. According to Ambrose, the angels themselves are to be worshipped on the part of people or God is to be worshipped by them, as exemplified by Abraham under the oaks of Mamre⁴⁷. Accepting them and showing hospitality bore fruit in the lives of Abraham and Sarah, who, despite their old age, lived to have a son. The same was true of Lot, who "escaped the destructive fire of Sodom (cf. Gen. 19:2-3.12-25)"⁴⁸. The reference to these biblical figures was used by Ambrose to encourage us to show hospitality to strangers, as there may be angels in their midst. They in turn, as the examples show, always express gratitude to people, as Abraham, Sarah and Lot experienced.

⁴⁵ Ambrosius, *Ep.* 75a, 16.

⁴⁶ Ambrosius, *Ep.* 1*, 26 (extra coll.), FCNT 26, p. 396.

⁴⁷ Cf. Ambrosius, *Ep.* 12*, 3 (extra coll.).

⁴⁸ Ambrosius, *Ep.* 14*, 105 (extra coll.), FCNT 26, p. 361.

3. The role of guardian angels

In his correspondence, in addition to identifying the tasks that angels perform in relation to people, St. Ambrose also expresses faith in angels watching over people and accepts the existence of angels who are guardians of individual people. They do this by the Lord's command and fight against all kinds of opponents as if they were His athletes⁴⁹. The Bishop of Milan is not the precursor of this belief, which appears in the oldest Christian texts⁵⁰, such as those of Pseudo-Barnabas⁵¹, Hermas⁵² or Clement of Alexandria⁵³. Origen stated in his work *On the First Principles* that specific angels were assigned to individual members of the Church to look after them⁵⁴. Ambrose, referring to Eliseus sought by the king of Syria, states that the prophet asked that the eyes of his servant Giezi, who was frightened at the sight of the numerous Syrian army, be opened:

“Because”, he said, “there are more with us than against us”. To prove this he prayed that the eyes of Giezi be opened, and, when they were opened, he [Giezi] saw countless hosts of angels (*vidit angelorum milia*) (cf. 2Kings 6:12-17). You understand, then, that the servants of Christ are more guarded by those (*hi custodiant*) who are invisible than by those who are visible. But they also, if they guard you (*custodiunt vestris*), guard [you because they are] called by your prayers (*custodiunt orationibus advocati*)⁵⁵.

Angels therefore come to the aid of people when they ask them to do so. A similar theme and reference to Eliseus also appears in the letter to Sister Marcellina. Ambrose confirms the belief in guardian angels when he once again mentions the servant Giezi, who saw “saw countless hosts of angels (*innumeros exercitus angelorum*)”⁵⁶. It is the same with us,

⁴⁹ Cf. M.C. Paczkowski, *Interpretacja angelologiczna Rdz 6,1-4 w patrystyce przednicejskiej*, CT 83/4 (2013) p. 153.

⁵⁰ The subject of guardian angels appearing in the writings of the early centuries of the Church is addressed in: J. Daniélou, *Aniolowie i ich misja*, tr. K. Kubaszczyk, Warsaw – Ząbki 2006, p. 103-123.

⁵¹ Cf. *Epistula Barnabae* XVIII 1.

⁵² Cf. *Pastor Hermae* V 1-4.

⁵³ Clemens Alexandrinus, *Eclogae propheticae* 41-48.

⁵⁴ Cf. Origenes, *De principiis* I 8, 1.

⁵⁵ Ambrosius, *Ep.* 75a, 11.

⁵⁶ Ambrosius, *Ep.* 77, 11, FCNT 26, p. 380.

although we cannot see them, we feel that they are present (*nos etsi eos videre non possumus sentimus tamen*). Our eyes were closed as long as the bodies of the saints lay hidden under cover. The Lord has opened our eyes; we have seen His troops (*videmus auxilia*) which have so often protected us (*sumus saepe defensi*); formerly, we did not see them, although we had them (*non videbamus haec sed habebamus tamen*)⁵⁷.

The guardian angel also looked after the imprisoned Peter: “The Church prayed for him, but the Apostle in prison slept - which is proof that he was not afraid. An angel (*missus est angelus*) was sent to awaken the sleeping man; through him Peter, led out of prison for the time being, avoided death (cf. Acts 12:3-10)”⁵⁸. The ministry of guardian angels is thus manifold: they guard people, come to their aid in times of need, defend them from dangers, in a word, they are called upon to be constantly present with them.

The angelology presented in St. Ambrose’s letters cannot be said to be complete, for these are occasional statements, sometimes very brief and perfunctory, but they are enough to convince us that the bishop believes in the real world of angels. They were called by God to fulfil specific tasks with regard to Him and people. It is certainly interesting to note the passages that speak of guardian angels acting as protectors, both of a particular human community and of an individual person. It should also be added that when Ambrose speaks of angels and their tasks with regard to God and people, he most often refers to examples from Scripture. It undoubtedly constitutes for him the foundation of his pastoral teaching.

Bibliography

Sources

Ambrosius, *Epistulae et Acta*, CSEL 82/1, ed. O. Faller, Vienna 1968; CSEL 82/2, ed. O. Faller – M. Zelcer, Vienna 1990; CSEL 82/3: *Epistularum liber X; Epistulae extra collectionem; Gesta*, ed. M. Zelcer, Vienna 1982; English transl. M.M. Beyenka: Saint Ambrose, *Letters*, The Fathers of the Church. A New Translation 26, New York 1954.

Clemens Alexandrinus, *Eclogae prophetae*, PG 9, 697-728.
Epistula Barnabae, SCh 172, Paris 1971.

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ Ambrosius, *Ep.* 75a, 12.

- Origenes, *Commentarii in Epistulam ad Romanos (latine, interprete Rufino, libri X)*, PG 14, 833-1292.
- Origenes, *De principiis*, PG 11, 115-414.
- Pastor Hermae*, SCh 53, Paris 1968.

Studies

- Altaner B. – Stuiber A., *Patrologia*, transl. P. Pachciarek, Warsaw 1990.
- Bosak P.C., *Leksykon wszystkich postaci biblijnych*, Kraków 2015.
- Czyżewski B., *Wątki mariologiczne w Listach św. Ambrożego z Mediolanu*, in: *Maryja w Biblii i refleksji ojców Kościoła*, ed. P. Wygralak, Teologia Patrystyczna 17, Poznań 2020, p. 129-145.
- Daniélou J., *Aniołowie i ich misja*, tr. K. Kubaszczyk, Warsaw – Ząbki 2006.
- Małunowiczówna L., *Ambroży*, in: *Encyklopedia katolicka*, vol. 1, Lublin 1989, p. 411-415.
- Naumowicz J., *Wstęp*, in: *Ambroży z Mediolanu, Listy*, vol. 1: *Listy 1-35*, tr. P. Nowak, BOK 9, Kraków 1997, p. 7-28.
- Nowak P.J., *Pojęcie nadziei w „Listach” św. Ambrożego z Mediolanu*, „Vox Patrum” 52/2 (2008) p. 743-760.
- Ostrowski G., *Co św. Ambroży pisze w „Listach” na temat małżeństwa?*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 28/4 (2015) p. 76-93.
- Ostrowski G., *Obrona dziewicy Indycji okazją do pouczenia o cnocie dziewictwa*, „Vox Patrum” 52 (2008) p. 785-795.
- Paczkowski M.C., *Interpretacja angelologiczna Rdz 6,1-4 w patrystyce przednicejskiej*, „Collectanea Theologica” 83/4 (2013) p. 129-155.
- Santorski A., *Ambroży*, in: *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, ed. M. Starowieyski – J.M. Szymusiak, Poznań 2018, p. 50-59.
- Wysocki M., *„Jesteśmy pośrednikami wiary” (Epistula 10 [extra coll.], 8). Wiara i jej pośrednicy na podstawie listów św. Ambrożego*, „Vox Patrum” 61 (2014) p. 373-385.
- Wysocki M., *„Któryż to napój, jeśli nie napój mądrości, jest radością serca?” (Ep. 1,7), czyli jak opisuje radość św. Ambroży w swoich listach*, „Vox Patrum” 58 (2012) p. 289-305.
- Wysocki M., *Obraz chrześcijańskiego władcy w „Listach” św. Ambrożego*, „Vox Patrum” 62 (2014) p. 171-177.



Epiphanius of Salamis' Polemic with Angelological Heresies

Rev. Szymon Drzyżdżyk¹, Rev. Marek Gilski²

Abstract: The article presents the polemic of Epiphanius of Salamis with angelological heresies. Its purpose is therefore not only to present errors but is also an apology of correct faith. The article consists of four parts: the first concerns the existence of angels, the second focuses on their origins, the third deals with the question of their operation, and the fourth analyzes the role of angels in the afterlife of man. The most important conclusions from the analysis include: (1) Angelology was of interest not only in pre-Christian heresies (derived from Judaism) but also in heresies that emerged from Christianity. However, this topic does not appear when discussing the Greek schools of philosophy. (2) The author of *Panarion* does not always clearly present errors related to angelology. He himself points out that it was often not easy for him to precisely indicate the nature of a given heresy. (3) Epiphanius criticizes the angelological heresies on the basis of biblical and rational arguments, undermining their sources and reducing some theses to absurdity. He also uses the argument from authority, referring to the fathers (Clement of Alexandria, Irenaeus, Hippolytus).

Keywords: Epiphanius of Salamis; *Panarion*; heresy; angelology

The figure of Epiphanius of Salamis, and in particular his catalogue of heresies entitled the *Panarion*, has become the subject of careful scholarly research in the recent few decades. This has been primarily associated with the publication of translations of this work into modern languages (English, Italian, Polish). In their scholarly investigations, the most eminent experts on the *Panarion* have addressed either individual heresies³ or groups of

¹ Rev. Prof. Dr. habil. Szymon Drzyżdżyk, Faculty of Theology of the Pontifical University of John Paul II, Kraków; e-mail: szymon.drzyzdzyk@upjp2.edu.pl; ORCID: 0000-0003-2211-2102.

² Rev. Dr. habil. Marek Gilski, UPJP II professor, Faculty of Theology of the Pontifical University of John Paul II, Kraków; e-mail: marek.gilski@upjp2.edu.pl; ORCID: 0000-0003-4588-2038.

³ Cf. J.F. Dechow, *Dogma and Mysticism in Early Christianity: Epiphanius of Cyprus and the Legacy of Origen*, Macon 1988; S. Blossom, *Straight Reading: Shame and the Normal in Epiphanius's Polemic against Origen*, JECS 3 (2013) p. 413-423; T. Scott Manor, *Epiphanius' Alogi and the Johannine Controversy. Reassessment of Early Ecclesial Opposition to the Johannine Corpus*, Leiden – Boston 2016.

heresies⁴. The largest patristic catalogue of heresies has become the subject of predominantly monographic studies. At the same time, there have been few cross-sectional studies analysing the entire *Panarion* from some specific angle⁵. It is difficult to find any synthetic studies⁶.

Among the articles discussing the catalogue of heresies developed by the bishop from Cyprus, none is devoted to angelology. Isolated mentions of angels appear in analyses by Aline Pourkier, Timothy Scott Manor and Andrea Mirto. The French researcher focuses on the presentation of the Gnostic heresies which involved an elaborate angelology⁷. T. Scott Manor, in turn, cites an example of the angelic heresy to demonstrate Epiphanius' method. The Cypriot bishop mentions a heresy about which, as he points out, he knows nothing⁸. A. Mirto, on the other hand, refers to angels in his doctoral dissertation when discussing the animal symbolism present in the pages of the *Panarion*⁹. In the publications by Pourkier, Scott Manor and Mirto, errors in the area of angelology mainly concern the question of the creation of the world by angels¹⁰. They therefore do not present the entire panorama of angelological heresies.

⁴ Cf. G. Vallée, *A Study in Antygnostic Polemics. Irenaeus, Hippolytus, and Epiphanius*, Waterloo 1981; A. Pourkier, *L'hérésiologie chez Épiphane de Salamine*, Paris 1992.

⁵ Cf. Y.R. Kim, *Reading the "Panarion" as collective biography. The heresiarch as unholy man*, VigCh 64 (2010) p. 382-413; A. Jacobs, *Matters (Un-)Becoming: Conversions in Epiphanius of Salamis*, ChH 81 (2012) p. 27-47; Y.R. Kim, *Epiphanius of Cyprus: Imagining an Orthodox World*, Michigan 2015; A.S. Jacobs, *Epiphanius of Cyprus. A Cultural Biography of Late Antiquity*, California 2016; R. Flower, *Medicalizing Heresy: Doctors and Patients in Epiphanius of Salamis*, "Journal of Late Antiquity" 11 (2018) pp. 251-273; M. Gilski – M. Wysocki, *Ortodoksja jako droga twórczego rozwoju dziecka w "Panarionie Epifaniusza" z Salaminy*, VoxP 83 (2022) pp. 405-420.

⁶ On Mariology in Epiphanius, see: D. Fernandez, *De mariologia Sancti Epiphani*, Romae 1969. The trinitology of one of his works is discussed in: O. Köster, *Die Trinitätslehre des Epiphanius von Salamis. Ein Kommentar zum „Ancoratus"*, Göttingen 2003.

⁷ Cf. Pourkier, *L'hérésiologie chez Épiphane de Salamine*, pp. 172-180, 194-197, 212-218.

⁸ Cf. Scott Manor, *Epiphanius' Alogi and the Johannine Controversy. Reassessment of Early Ecclesial Opposition to the Johannine Corpus*, pp. 125, 128.

⁹ Cf. A. Mirto, *Eresie e animali velenosi nel Panarion di Epifanio di Salamina*, Tesi di dottorato di ricerca di filologia e letterature greca e latina, Pisa 2013, pp. 62, 66, 97, 99, 182, 233, 345, 381.

¹⁰ This is the most serious problem in the debates between the Church Fathers and Gnostic angelology. Cf. W. Myszor, *Stwórca świata i szatan w pismach gnostyków*, in: *Demonologia ojców Kościoła*, ŻMT 17, Kraków 2000, p. 23.

Heresies related to misconceptions about the nature, role and place of angels in the world have therefore not yet been discussed. This gap is addressed by the present article. It aims to answer the question: what heresies in the area of angelology does Epiphanius present in the *Panarion* and how does he respond to them? It is therefore as much about the presentation of angelological heresies as about the Cypriot bishop's arguments in his polemic against them. Thus, in addition to exposing errors, this will be an apologia for a correct presentation of the nature, place and role of angels¹¹.

Even a superficial analysis of the *Panarion* allows one to conclude that, in the case of this work, a full range of angelological heresies are involved. This theme appears in the vast majority of heresies presented by the Cypriot bishop.

At the outset, it is worth making two terminological remarks. In his polemic with the Arians, Epiphanius attempts to define the term "angel" (ἄγγελος). He points out that this is an ambiguous term. It can refer both to the people (Joshua's messengers who came to Rachab)¹² and to the Son of God, described as an "angel of a great counsel"¹³. In both cases, it refers to heralds. Joshua's messengers, however, were not angels, but only men who announced what concerned earthly matters. Jesus Christ, on the other hand, is the herald of the will of the Father. Here the Bishop of Salamis provides an interpretative principle for terms that refer to Jesus Christ. All terms that could undermine His divinity are to be interpreted metaphorically¹⁴. The metaphorical nature of the term "angel" as referring to Jesus Christ and its inadequacy in relation to human beings means that the author of the greatest catalogue of heresies understands it in terms of nature and not in terms of function. Arguing with the Pneumatomachians, the author of the *Panarion* points out the fundamental difference between the angel of the great counsel and other angels who have a beginning and a purpose (ἀρχὴν καὶ τέλος)¹⁵. Elsewhere, the Bishop of Salamis makes it clear that God in

¹¹ On this method of Epiphanius' writing, involving not only criticism but also positive interpretation, see: M. Gilski – M. Piątek, *Epifaniusz z Salaminy polemika z nurtami heterodoksyjnymi*, in: Epifaniusz z Salaminy, *Panarion. Herezje 34-46*, translated by M. Gilski – M. Piątek, ed. A. Baron, Kraków 2021, p. 6.

¹² Cf. Josh. 2:1.

¹³ Cf. Isa. 9:5.

¹⁴ Cf. Epiphanius, *Panarion* 69, 35, 2-3.

¹⁵ Cf. Epiphanius, *Panarion* 74, 8, 7. It seems that the term *telos* should be understood here as the goal of existence rather than its end. This is indicated by the further context in which Epiphanius emphasises that angels can heal created beings and impart graces to them. Cf. Epiphanius, *Panarion* 74, 8, 7-8.

His wisdom did not send a herald, an angel or a prophet into the world, but Our Lord Himself came in person¹⁶.

The term “heresy” is understood in the present article in the sense in which Epiphanius of Salamis understands it. The Cypriot bishop uses it to refer to the Greek philosophical schools, to Jewish sects, as well as to views and practices that go against natural law, violating the original, God-created unity of humankind¹⁷.

The errors presented in the pages of the *Panarion* in the area of angelology are related both to the undermining of the existence of these beings, to a misconception about their nature, and to issues relating to creatology, anthropology or soteriology. The article is divided into four parts: (a) the existence of angels, (b) the origin of angels, (c) creation as the work of angels, and (d) the role of angels in the salvation of man.

1. The existence of angels

Only once in the pages of the *Panarion* is there any explicit mention of questioning the existence of angels¹⁸. This refers to the Sadducees who questioned the existence of these beings. In this context, Epiphanius does not cite any argument for the existence of angels. He only refers to the answer given by Jesus to the Sadducees’ question about the resurrection of the dead. In it, there is a statement that after death people will not marry or be given in marriage, but will be equal to the angels (ισάγγελοι)¹⁹. With this, Jesus confirms the existence of angels to whom humans will be similar after death.

The term ισάγγελοι appears three more times in the *Panarion*. Epiphanius refers to the answer Jesus gave to the Sadducees in a polemic with the Borobites, with the views of Origen and with the Appolinarians. Critical of sexual misconduct in the Borborite sect, the Cypriot bishop stresses that being on par with the angels means purity, holiness and bodily immaculateness²⁰. Arguing against the theses of Origen, he cites Methodius of Olympus to express the view that nature cannot be changed. Neither hu-

¹⁶ Cf. Epiphanius, *Panarion* 76, 39, 6.

¹⁷ Cf. Vallée, *A Study in Antygnostic Polemics. Irenaeus, Hippolytus, and Epiphanius*, pp. 75-77.

¹⁸ Cf. Epiphanius, *Panarion* 14, 2, 2.

¹⁹ Cf. Epiphanius, *Panarion* 14, 3, 1-2. See Matt. 22:29-32.

²⁰ Cf. Epiphanius, *Panarion* 26, 15, 5-7.

mans will become angels, nor will angels become other beings²¹. Equality to angels does not mean becoming an angel but being able to dance with the Bridegroom²². In discussion with the Apolinarians, who question the completeness of Christ's humanity, Epiphanius defends the spiritual interpretation of Scripture, based on the authority of the Tradition of the faith of the prophets and apostles²³. He insists that bodily circumcision is irrelevant from the point of view of the resurrection because after death there will be a conformation to the angels²⁴.

The Cypriot bishop takes the existence of angels for granted. He frequently quotes Jesus' statements about angels and passages from Scripture showing their workings²⁵. However, there are no arguments in the *Panarion* for the existence of angels.

2. The origin of angels

The issue of the nature of angels is primarily related to their origin. Various answers to the question of the nature of angels can be found on the pages of the *Panarion*. The Valentinians saw the angels as beings borne by Achamoth²⁶ and the Ophites as borne by Ialdabaoth²⁷. They are therefore not created beings, but beings that have been conceived and born. The Marcosians saw the angels as aeons. They would therefore be emanations that have no substance and are not born, compared by the author of the heresy to sounds²⁸. The Basilides distinguished between different types of angels. Some originate from Abrasax²⁹ and others from other angels³⁰. Some of the angels would therefore be created beings and some would be both created beings and creators.

Epiphanius did not argue with every single view presented by Gnostic angelology. He focuses on fallacies that he considers crucial (e.g. Chris-

²¹ Cf. Epiphanius, *Panarion* 64, 41, 1-8; 64, 43, 1-8.

²² Cf. Epiphanius, *Panarion* 64, 69, 10. See Epiphanius, *Panarion* 64, 43, 4, where it is mentioned that being "like an angel" does not mean being an angel.

²³ Cf. Epiphanius, *Panarion* 77, 37, 1.

²⁴ Cf. Epiphanius, *Panarion* 77, 37, 4-5.

²⁵ Cf. Epiphanius, *Panarion* 51, 5, 5-10; 70, 7, 2-3; 74, 3, 6.

²⁶ Cf. Epiphanius, *Panarion* 31, 19, 11.

²⁷ Cf. Epiphanius, *Panarion* 37, 4, 1.

²⁸ Cf. Epiphanius, *Panarion* 34, 4, 7.

²⁹ Cf. Epiphanius, *Panarion* 24, 8, 3.

³⁰ Cf. Epiphanius, *Panarion* 24, 1, 8.

tology)³¹. In his polemic with Basilides and Valentinus, he omits issues of angelology, treating them as secondary to more serious errors.

The issue of the nature of angels differs across Gnostic systems. They are creators, created beings, born beings or emanations. A closer reading of the *Panarion* also reveals views that emphasise the relationship between angels and humans. Several times on the pages of the *Panarion* one finds the equation of the human soul to an angel. Epiphanius mentions this when presenting both the Heracleonites and the Origenists.

Heracleon's followers were given detailed instructions on how they were to behave when they would be departing from earthly life. The words passed on to them in the sect were intended to help them move on to higher heavenly realms. Not knowing the right formulas could keep their souls in the midst of powers and authorities and prevent redemption. The correct rituals and formulas thus made it possible, in the belief of the Heracleonites, to reach the right place after death. The moment of departure from this world, however, is described rather mysteriously as the abandonment of the shackles and angel, i.e. one's own soul (ρίψαντα τὸν δεσμὸν αὐτοῦ καὶ τὸν ἄγγελον τουτέστιν τὴν ψυχὴν)³². Such a situation is possible for those who perform the appropriate ritual and utter the formulas known to themselves.

Epiphanius does not explore this issue further. It does not explain in detail the place angelology had in the Heracleonite system. The term ἄγγελος only appears when discussing this passage. Nor does Irenaeus of Lyon's analysis of the Heracleonite system help to clarify the issue at hand³³.

It seems that in the Heracleonite system, humans would be closely related to angels. The moment of death would be the moment of separation. The proponents of this heresy believed that human beings consisted not only of a soul and a body but of something more³⁴. Epiphanius, however, does not present their anthropology. One only finds in his work a statement about the inner man, who is deeper inside than the soul and body³⁵. However, since other Gnostic heresies show a number of similarities and

³¹ Cf. Epiphanius, *Panarion* 24, 8, 6. The author of the *Panarion* presents Jesus Christ as the only Saviour, arguing against the thesis that it was Simon of Cyrene who was crucified. He emphasises that no man can save.

³² Epiphanius, *Panarion* 36, 3, 6.

³³ Cf. Irenaeus, *Adversus haereses* I 21, 5.

³⁴ Cf. Epiphanius, *Panarion* 36, 3, 6. The doctrine of the Heracleonites is discussed in: A. Orbe, *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, vol. 1-2, Madrid 1976.

³⁵ Cf. Epiphanius, *Panarion* 36, 2, 8.

relationships between angels and humans, it seems that the Heracleonites are an example of such a close relationship.

The author of the *Panarion* does not engage in a detailed critique of the views of Heracleon's followers. He merely indicates that they are nonsense, more suitable for mime plays (μιμολογία)³⁶. He notes that this is a doctrine that is difficult to examine and present (ζητῆσαι ἢ ἐξειπεῖν)³⁷. In his further criticism of this sect, he raises a number of questions to show the absurdity of their way of thinking³⁸ and accuses them of negativity and evil intentions (λέγω δὲ τὴν ἐκ διανοίας φουομένην ῥυπαρὰν ἐνθύμησιν καὶ βορβορώδεις λογισμοὺς τῆς ἀμαρτίας)³⁹ referring to Heracleon himself as a "tramp" (τὰς μηχανὰς τοῦ ἀγύρτου)⁴⁰.

Some light is shed by Epiphanius when discussing the heresy of Origen on the understanding of man as a fallen angel confined in flesh⁴¹. The Cypriot bishop is critical of views that see the body as a prison for the soul⁴². His polemic takes the form of reducing such claims to absurdity. He refers in this context to a study of the issue by Methodius of Olympus. A series of questions, the starting point of which is the understanding of the role of prison as a place to restrain criminals from doing evil, leads to the conclusion that this is not the case with the body. It not only does not limit the possibility of committing evil but actually collaborates (συνεργόν) with the soul in doing it. So not only is the body not a prison, but it cooperates with the soul in both good and evil acts⁴³.

Epiphanius also addresses views that suggest the mortality of both angels and souls. Such theses were born out of the belief that there was a link between being begotten and mortality. Those who advocated that angels

³⁶ Cf. Epiphanius, *Panarion* 36, 4, 1.

³⁷ Cf. Epiphanius, *Panarion* 36, 4, 2.

³⁸ Epiphanius asks about the origin of the body, the soul, the inner man, about the interrelationship of the material and spiritual element, about the way in which the Demiurge acts to create something that has nothing to do with him, about his power in relation to matter. After asking a dozen questions, the author of the *Panarion* expresses his conviction that none of them can be answered. Cf. Epiphanius, *Panarion* 36, 4, 3-7.

³⁹ Cf. Epiphanius, *Panarion* 36, 4, 8.

⁴⁰ Epiphanius, *Panarion* 36, 6, 1.

⁴¹ Cf. Epiphanius, *Panarion* 64, 4, 5.

⁴² Various terms appear in the polemic to describe the soul as limited, enslaved and imprisoned by the body (δεσμὸν αὐτὸ καὶ φυλακὴν καὶ σῆμα καὶ ἄχθος καὶ πέδας). Cf. Epiphanius, *Panarion* 64, 22, 7.

⁴³ Cf. Epiphanius, *Panarion* 64, 23, 1-18.

were born rather than created have consistently implied their mortality⁴⁴. The Bishop of Salamis is critical of such claims, stressing that God does not create anything just for a limited time. The end of the world will not, in his view, be a moment of its destruction, but of renewal and purification (κάθαρσιν καὶ ἀνακαινισμόν). This is because God created everything to exist and to last. Thus, both angels and human souls are immortal and will never cease to exist (ἀθάνατα καὶ ἀδάμαστα)⁴⁵. Epiphanius makes it clear that angels neither beget nor are begotten beings but were created by God⁴⁶.

3. Creation as the work of angels

Many times in the pages of the *Panarion*, Epiphanius quotes the thesis of various Gnostic denominations that maintain that the world was created by angels⁴⁷. This is how they were attempting to explain the existence of evil in the world. Since it was not created by the good God but by angels, it therefore has defects⁴⁸. In this way, the Gnostics removed the responsibility for the existence of evil in the world from the good God.

Epiphanius attacks attempts to blame the evil in the world on the angels who supposedly created it from the beginning with a defect. In a polemic with Saturnilus, he finds that the full responsibility lies with the power from above that created the angels. Yet they were merely a tool in the hands of the greater power that gave them existence. And a tool cannot be held responsible in any way⁴⁹. In this context, the author of the *Panarion* cites a number of arguments suggesting either ignorance and unawareness of the power from above, or its limited power. An image of power that would be limited in both its knowledge and ability to act would be incoherent and illogical. Such an understanding of power from above would imply that the creator is weaker than the angels he has made⁵⁰. Not only does the Cypriot

⁴⁴ Epiphanius questions the existence of a link between being begotten and mortality. As an example, he cites man who is immortal. Cf. Epiphanius, *Panarion* 64, 39, 3.

⁴⁵ Cf. Epiphanius, *Panarion* 64, 39, 1-6.

⁴⁶ Cf. Epiphanius, *Panarion* 76, 48, 4.

⁴⁷ Cf. Epiphanius, *Panarion* 21, 2, 4; 21, 6, 3; 22, 1, 1-2; 23, 1, 3-4; 27, 2, 4; 27, 3, 2; 27, 5, 4-5; 28, 1, 2.

⁴⁸ Cf. Epiphanius, *Panarion* 21, 4, 4; 21, 6, 3.

⁴⁹ Cf. Epiphanius, *Panarion* 23, 3, 1-5.

⁵⁰ Cf. Epiphanius, *Panarion* 23, 4, 1-8; Pourkier, *L'hérésiologie chez Épiphane de Salamine*, pp. 194-197. Similar theses by Carpocratians and analogous argumentation by the Cypriot bishop: Epiphanius, *Panarion* 27, 7, 2-4.

bishop reduce Saturnilus' theses to absurdity, but he also takes the liberty of mocking and deriding the founder of the heresy himself, asking him whether he himself witnessed or observed what he preaches⁵¹. A similar type of criticism is levelled at the Ophites. This time it relates to cognitive issues. Epiphanius asks the rhetorical question of how man can attain higher knowledge than the angels who created him⁵².

The Gnostics believe that not only the world itself but also everything in the world was created by angels⁵³. Also, man is not the work of God, but of angels. They gathered and, upon reflection, together they created a human being⁵⁴. The author of the *Panarion* accuses the Gnostics of distorting the text of Scripture. Quoting the words from Genesis (Gen. 1:26) about the creation of man in God's image, Saturnilus' followers omitted the pronoun "our". In this way, they implied that man was created not by God but by other beings⁵⁵.

The Cerinthians went even further, maintaining that also the Law and the Prophets were given by angels⁵⁶. Thus, not only the world and man, but also the revelation known from the pages of the Old Testament are not the work of God, but of angels. In this way, the Gnostics were able to challenge the validity of the principles given in the Old Covenant. This was not an isolated or unique view. The questioning of the Old Testament texts was also undertaken by the Gnostics by propounding the thesis that the God of the Jews was not God but an angel. Such theses were advocated by Saturnilus, a second-century Gnostic⁵⁷. In his view, there is an unknowable Father who created the Dominions, Virtues and Powers, which include the angels.

⁵¹ Cf. Epiphanius, *Panarion* 23, 4, 5. According to the author of the *Panarion*, the work cannot be more perfect than its creator, and the creator cannot be weaker than the angels he has made.

⁵² Cf. Epiphanius, *Panarion* 37, 6, 4. The Ophites considered themselves as having higher knowledge than the angels.

⁵³ Cf. Epiphanius, *Panarion* 27, 2, 1.

⁵⁴ Cf. Epiphanius, *Panarion* 21, 2, 4; 23, 1, 4. Cf. Pourkier, *L'hérésiologie chez Épiphanes de Salamine*, pp. 177-178.

⁵⁵ Cf. Epiphanius, *Panarion* 23, 1, 6-7. Epiphanius questions not only the thesis of the creation of man by angels but also the claim that the creation of man was accomplished with the counsel of the angels. God has made everything of His own good pleasure. Cf. Epiphanius, *Panarion* 23, 4, 8-23, 5, 1.

⁵⁶ Cf. Epiphanius, *Panarion* 28, 1, 2. On prophecies being the work of angels: Epiphanius, *Panarion* 23, 2, 5.

⁵⁷ Cf. Epiphanius, *Panarion* 23, 2, 2. Basilides also propounded similar theses to Saturnilus. Cf. Epiphanius, *Panarion* 24, 2, 3.

However, there was a conflict between the angels and their Creator⁵⁸. Saturnilus does not state the reasons behind it. The unknowable Father, however, only created spiritual powers. The visible world and man are the result of the actions of angels⁵⁹. This understanding of creation allows Saturnilus not to question the veracity of the texts of the Old Testament equating God with the Creator. The God known from the pages of the Old Testament, however, is only an angel who, together with the other six angels, created the visible world and everything in it⁶⁰.

Epiphanius does not evaluate individual theses proposed by Saturnilus, but after collectively presenting his doctrine, he first raises *ad personam* arguments, calling the Gnostic an “oaf” (κτηνώδης)⁶¹, “supreme fool” (ὁ πάντων ἀνθρώπων ἀβέλτερε)⁶², and then defends the truth of man’s descent from the Holy Trinity⁶³.

Basilides’ system goes even further, indicating that both the various heavens and some angels are derived from other angels⁶⁴. By the same token, not only the visible world but also some spiritual beings would be the work of angels. Epiphanius does not carry out a detailed critique of individual theses. He refers to the entire system as “crazy nonsense” (τῆ μανιώδει αὐτοῦ φλυσάρια) and calls the doctrine a “mischief” (ληρώδης)⁶⁵.

There are even views described in the pages of the *Panarion* that Jesus was created by angels. This Carpocratian thesis is described by Epiphanius as an absurdity and a made-up story⁶⁶. It is in line with the beliefs of various heresies depreciating the divinity of Jesus Christ⁶⁷. The Cypriot bishop repeatedly polemicises against such views⁶⁸. He asks questions as to who raised Lazarus, the young man from Nain, and the daughter of the synagogue leader from the dead, and in whose name the Apostles raised the dead. The divine power of Jesus is revealed in His reign over death⁶⁹.

⁵⁸ Cf. Epiphanius, *Panarion* 23, 1, 3; 23, 2, 2.

⁵⁹ Cf. Epiphanius, *Panarion* 23, 1, 3-4.

⁶⁰ Cf. Epiphanius, *Panarion* 23, 1, 3.

⁶¹ Epiphanius, *Panarion* 23, 3, 1.

⁶² Epiphanius, *Panarion* 23, 4, 7.

⁶³ Cf. Epiphanius, *Panarion* 23, 5, 1-5.

⁶⁴ Cf. Epiphanius, *Panarion* 24, 1, 7-8; 24, 8, 3.

⁶⁵ Cf. Epiphanius, *Panarion* 24, 2, 1.

⁶⁶ Cf. Epiphanius, *Panarion* 27, 8, 3.

⁶⁷ Cf. J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska*, Kraków 2002, pp. 175-204.

⁶⁸ Cf. Epiphanius, *Panarion* 64, 4, 2-3; 69, 59, 1-2; 69, 71, 1-9.

⁶⁹ Cf. Epiphanius, *Panarion*, 69, 59, 1-10. Epiphanius quotes Jesus’ words that He has the power to give His life and take it back (John 10:18) as a key argument for His divinity.

Theses about angels as creators are presented more than once in the pages of the *Panarion*. Epiphanius treats them somewhat contemptuously, mocking such views, demonstrating their absurdity and incoherence and using numerous invectives against both the originators of heresy and their doctrines. He also points to the distortions of the biblical text made by the Gnostics. It is only in the context of Origenism that the Bishop of Salamis explicitly states that there is no creator other than God⁷⁰. Angels were intended by God to govern the world and ensure order in it. Although it is God who rules the world by means of His wisdom, individual functions are performed by angels. However, not all of them remained faithful to the tasks assigned to them by God⁷¹.

4. The role of angels in the salvation of man

The Gnostic systems took a variety of approaches to the role of angels in human salvation. The Valentinians saw salvation as marrying an angel. This form of salvation was reserved for the pneumatics. It was they, as rational spirits, who were to be given to the angels as brides (νύμφας)⁷². In presenting Valentinus's views, Epiphanius appeals to the authority of Irenaeus of Lyons, quoting a long section from his *Adversus haereses*. The criticism of the Cypriot bishop is very limited in this context. He cites the authority of Irenaeus of Lyons, Clement of Alexandria and Hippolytus. He himself does not criticise Valentinian angelology, but, in addition to arguing from the authority of the Fathers, he cites several general reasons against their doctrine. First, he draws attention to doctrinal differences within the sect itself (διάφορα παρ' αὐτοῖς τὰ φρονήματα καὶ ἕτερος τὰ τοῦ ἑτέρου καταλύειν ἐπαγγέλλεται)⁷³. Second, he emphasises the lack of support for these theses in Scripture (οὔτε που γραφῆς εἰπούσης)⁷⁴. Third, he cites several examples of their faulty exegesis⁷⁵.

⁷⁰ Cf. Epiphanius, *Panarion* 64, 28, 7.

⁷¹ Cf. Epiphanius, *Panarion* 64, 29, 1-5.

⁷² Cf. Epiphanius, *Panarion* 31, 21, 12.

⁷³ Cf. Epiphanius, *Panarion* 31, 34, 1.

⁷⁴ Cf. Epiphanius, *Panarion* 31, 34, 1-4.

⁷⁵ Cf. Epiphanius, *Panarion* 31, 35, 1-6. The author of the *Panarion* is critical of the interpretation of numbers presented by the Valentinians in the context of their theory of the lost aeon of matter. He considers the analogy between the twelfth aeon, which was in a state of deficiency and fell out of the number twelve, and Judas, who fell out of the

The Carpocratians perceived the role of angels in the salvation of the soul completely differently. This is because in order to achieve it, one had to liberate oneself from their rule. Only then could one approach God. Angels appear in this context as an obstacle to salvation⁷⁶, which is linked to the need to flee from those among them who created the world⁷⁷. Epiphanius criticises the Carpocratians for their arrogance, blindness and fallacious exegesis⁷⁸. Explaining the words of Jesus about the need to be reconciled with one's opponent while on the way with him in order not to be handed over to the judge⁷⁹, they interpreted them from the perspective of the relationship with the angel who created the world. It is the angel named "devil" who is this opponent⁸⁰. The repayment of debts to this opponent is done through magic and promiscuity⁸¹. The author of the *Panarion* does not hide his surprise that not only in the civilised world but even among peoples living together with wild animals and following the example of wild animals, someone can behave like Carpocratians⁸². He does not, however, undertake a critique of individual aspects of their angelology.

The issues concerning the role of angels in human salvation occupied a prominent position in Gnostic doctrine and were situated between the idea of being wed to an angel and having to struggle with angels who created obstacles to salvation. The theme of the role of angels in the afterlife of man is not elaborated upon by Epiphanius. He critically examines erroneous ideas without any positive argument.

5. Conclusions

The analyses carried out allow the following conclusions to be drawn.

(1) Apart from the Sadducees known from the pages of Scripture, no heresy is to be found in the pages of the *Panarion* that questions the exist-

group of twelve, to be inappropriate, since Judas died and the aeon was not deprived of existence. An analogous fallacy applies to the exegesis of the parable of the ten drachmas – the lost drachma was not lost forever.

⁷⁶ Cf. Epiphanius, *Panarion* 27, 2, 6-9.

⁷⁷ Cf. Epiphanius, *Panarion* 27, 2, 4.

⁷⁸ Cf. Epiphanius, *Panarion* 27, 2, 9; 27, 3, 2; 27, 5, 4.

⁷⁹ Cf. Matt. 5:25-26.

⁸⁰ Cf. Epiphanius, *Panarion* 27, 5, 5.

⁸¹ Cf. Epiphanius, *Panarion* 27, 4, 1-7.

⁸² Cf. Epiphanius, *Panarion* 27, 5, 1.

tence of the world of angels. No one else among the heresiarchs questioned the existence of these beings.

(2) Angelology was of interest not only to pre-Christian heresies (originating in Judaism) but also to heresies that emerged from Christianity. This theme, on the other hand, does not arise in the discussion of the Greek philosophical schools.

(3) The array of angelological heresies discussed in the *Panarion* is wide. They involve fallacies related to the nature of angels, and their role and place both in this world and in the afterlife.

(4) The author of the *Panarion* does not always present angelological errors clearly. Indeed, he himself points out that on numerous occasions it was not easy for him to pinpoint the precise nature of a particular heresy.

(5) Epiphanius criticises angelological heresies with the use of biblical and rational arguments, questioning their sources and reducing some theses to absurdity. He also resorts to arguments from authority, citing the Church Fathers (Clement of Alexandria, Irenaeus, Hippolytus).

(6) If one wishes to gain a complete picture of the angelological heresies and a complete argument against them, there is a need to read the *Panarion* in its entirety. Epiphanius, while referring to some errors, does not immediately enter into a polemic with them. Many times it is only when discussing other heresies, as if in passing, that he criticises the fallacious angelology.

(7) The final conclusion is not only strictly theological but also pastoral. The analyses carried out reveal that an excessive focus on issues related to angels can lead to in some way “obscuring” the image of God. There must be a proper balance between emphasising spiritual realities, which are rather scarcely described in the Bible, and the person of Jesus Christ – the fullness of revelation. This is the lesson to be derived from the *Panarion*.

Bibliography

Sources

Epiphanius, *Panarion*, in: K. Holl, Epiphanius, *Ancoratus und Panarion haer.* vol. 1: 1-33, GCS 25, Leipzig 1915; vol. 2: 34-64, GCS 31, Leipzig 1922; vol. 3: 65-80. *De fide*, GCS 37, Leipzig 1933.

Studies

- Blossom S., *Straight Reading: Shame and the Normal in Epiphanius's Polemic against Origen*, "Journal of Early Christian Studies" 3 (2013) pp. 413-435.
- Daniélou J., *Teologia judeochrześcijańska*, tr. S. Basista, Kraków 2002.
- Dechow J.F., *Dogma and Mysticism in Early Christianity. Epiphanius of Cyprus and The Legacy of Origen*, Macon 1988.
- Fernandez D., *De mariologia Sancti Epiphanii*, Romae 1968.
- Flower R., *Medicalizing Heresy: Doctors and Patients in Epiphanius of Salamis*, "Journal of Late Antiquity" 11 (2018) pp. 251-273.
- Gilski M. – Piątek M., *Epifaniusza z Salaminy polemika z nurtami heterodoksyjnymi*, in: Epifaniusz z Salaminy, *Panarion*. Herezje 34-46, translated by M. Gilski – M. Piątek, ed. A. Baron, Kraków 2021, pp. 5-20.
- Gilski M. – Wysocki M., *Ortodoksja jako droga twórczego rozwoju dziecka w Panarionie Epifaniusza z Salaminy*, "Vox Patrum" 83 (2022) pp. 205-220.
- Jacobs A., *Matters (Un-)Becoming: Conversions in Epiphanius of Salamis*, "Church History" 81 (2012) pp. 27-47.
- 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) pp. 382-413.
- Kim Y.R., *Epiphanius of Cyprus: Imagining an Orthodox World*, Michigan 2015.
- Köster O., *Die Trinitätslehre des Epiphanius von Salamis. Ein Kommentar zum „Ancoratus”*, Göttingen 2003.
- Mirto A., *Eresie e animali velenosi nel Panarion di Epifanio di Salamina*, Tesi di dottorato di ricerca di filologia e letterature greca e latina, Pisa 2013.
- Myszor W., *Stwórca świata i szatan w pismach gnostyków*, in: *Demonologia Ojców Kościoła*, ŻMT 17, Kraków 2000, pp. 23-38.
- Orbe A., *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, vol. 1-2, Madrid 1976.
- Pourkier A., *L'hérésologie chez Épiphanie de Salamine*, Paris 1992.
- Scott Manor T., *Epiphanius' Alogi and the Johannine Controversy. Reassessment of Early Ecclesial Opposition to the Johannine Corpus*, Leiden – Boston 2016.
- Vallée G., *A Study in Antignostic Polemics. Irenaeus, Hyppolytus, and Epiphanius*, Waterloo 1981.



Serafiny w egzegezie biblijnej św. Hieronima ze Strydonu¹

The Seraphim in the Biblical Exegesis of St. Jerome of Stridon

Magdalena Małgorzata Józwiak²

Abstract: In the patristic era, the Book of Isaiah was of great interest to both Greek and Latin exegetes. St. Jerome of Stridon explained the prophet Isaiah many times. The subject of this article is the passages from book 3 of Jerome's *The Commentary on Isaiah*, in which he analyzes, among others, Isa. 6:1-3 and Isa. 6:6-7 (cf. Hieronymus, *Commentarii in Esaiam* III 6, 1-3 and 6,6-7, *Vetus Latina* 23, p. 307-315, 318-320). *Ergo*, in Isa. 6 appear mysterious beings called Seraphim. After a short introduction to the commentary itself, in this article I present the issue of the Seraphim in Jerome's exegesis in 4 subsections: (1) The etymology of the term Seraphim (Seraphim = *incendentes, comburentes, ardor, incendium, principium oris eorum*); (2) Six wings as one of the distinctive features of the Seraphim: (two cover the face of God (maybe theirs?), the second pair of wings covers God's feet (or maybe theirs?), and the third pair is used for flying); (3) Duties and tasks of the Seraphim (celebration of the holiness of God and being sent with various commissions); (4) Allegorical meaning of the phrase Seraphim (Seraphim can symbolize: Old and New Testaments, serving celestial powers, or some shadow of truth relating to future captivity).

Keywords: The Fathers of the Church; St. Jerome of Stridon; the Book of Isaiah; *The Commentary on Isaiah* written by St. Jerome; Seraphim

W okresie patrystycznym Księga Izajasza z powodu prorocत्व odnoszących się do osoby Jezusa z Nazaretu cieszyła się ogromnym zainteresowaniem tak wśród greckich, jak i łacińskich egzegetów. Sam św. Hieronim wyjaśniał proroka Izajasza niejednokrotnie. W 381 roku napisał list do papieża Damazego, który faktycznie jest komentarzem do Iz 6³. Następnie w latach

¹ Projekt finansowany w ramach programu Ministra Edukacji i Nauki pod nazwą „Regionalna Inicjatywa Doskonałości” w latach 2019-2023, nr projektu 028/RID/2018/19.

² Dr Magdalena Józwiak, adiunkt, Katedra Patrologii Greckiej i Łacińskiej, Instytut Nauk Teologicznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II; e-mail: magdalena.jozwiak@kul.pl; ORCID: 0000-0002-1253-1162.

³ Ów list jest zatytułowany *Ad Damasum Papam*, lecz jest znany także pod tytułem *De Seraphim et calculo*. Por. Hieronymus, *Epistula* 18, 1-21, *ŻMT* 54, s. 44-59.

ok. 390-393 przełożył na łacinę 9 homilii Orygenesza o Księdze Izajasza⁴. W 397 roku zaś napisał na prośbę biskupa Amabilisa⁵ komentarz do Iz 13–23⁶. Tekst ten jest literalnym objaśnieniem dziesięciu przepowiedni Izajaszowych. Owa interpretacja została później włączona w kompletny *Komentarz do Księgi Izajasza*, nad którym Strydończyk pracował w Betlejem w latach 408-410⁷. Ten komentarz jest uważany przez badaczy za szczyt Hieronimowej egzegezy⁸. Jest to jego najobszerniejszy komentarz, ponieważ obejmuje aż 18 ksiąg⁹. Pracę nad tym dziełem przerywały mu liczne choroby¹⁰.

Przedmiotem niniejszego artykułu są passusy z księgi trzeciej Hieronimowego *Komentarza do Księgi Izajasza*, w której Strydończyk analizuje między innymi Iz 6,1-3¹¹ oraz 6,6-7¹². Otóż, w Iz 6, zwanym przez bibliistów „Księgą Emmanuela”, pojawiają się tajemnicze istoty zwane serafinami. Po krótkim wprowadzeniu do samego komentarza zaprezentujemy w tym artykule zagadnienie serafinów w Hieronimowej egzegezie. Frag-

⁴ Por. Origenes, *In Isaiam homiliae*, ed. W.A. Baehrens, GCS 33, Leipzig 1925, s. 242-289, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Homilie o Księdze Izajasza*, w: Orygenes, *Homilie o Księgach Izajasza i Ezechiela*, ŻMT 16, Kraków 2000, s. 15-68.

⁵ Więcej na temat samego adresata i Hieronimowej pracy nad tym komentarzem, zob. G. Grützmacher, *Hieronimus. Eine biographische studie zur alten Kirchengeschichte*, t. 2: *Sein Leben und seine Schriften von 385 bis 400*, Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 10, Berlin 1906, s. 218-220.

⁶ Por. Hieronymus, *Epistula* 71, 7, ŻMT 55, s. 173: „misi [...] codicem, hoc est decem visiones Isaiæ valde obscurissimas, quas nuper historica explanatione disserui”. Zob. Hieronymus, *Commentarii in Esaiam* V Prol., ed. M. Adriaen, CCL 73, Turnhout 1963, s. 159.

⁷ Por. J.N.D. Kelly, *Hieronim. Życie, pisma, spory*, tł. R. Wiśniewski, Warszawa 2003, s. 343. Hieronim pracę nad komentowaniem Izajasza rozpoczął po ukończeniu komentarza do proroka Daniela, a zakończył ją przed złupieniem Rzymu w 410 roku.

⁸ Por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tł. T. Skibiński, Kraków 2000, s. 343. W kwestii wybranej bibliografii do Hieronimowego *Komentarza do Księgi Izajasza*, zob. M. Józwiak, „Pieśni o Słudze Pańskim” w interpretacji św. Hieronima ze Strydonu, Rzeszów 2022, s. 181-182.

⁹ Autor Wulgaty w latach 408-410 najprawdopodobniej skomentował 17 ksiąg, księgę piątą zaś podyktował w 397 roku. Por. P. Jay, *L'exégèse de Saint Jérôme d'après son „Commentaire sur Isaïe”*, Paris 1985, s. 64; Kelly, *Hieronim. Życie, pisma, spory*, s. 253 i 343; Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, s. 344.

¹⁰ Por. Hieronymus, *Commentarii in Esaiam* XIV Prol., s. 577-578.

¹¹ Por. Hieronymus, *Commentarii in Esaiam* III 6, 1-3, ed. R. Gryson – P.-A. Deproost, *Vetus Latina*. Die Reste der altlateinischen Bibel. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel [=VL] 23, Freiburg 1993, s. 307-315.

¹² Por. Hieronymus, *Commentarii in Esaiam* III 6, 6-7, ed. R. Gryson – P.-A. Deproost, s. 318-320.

menty z *Komentarza do Księgi Izajasza* autorstwa św. Hieronima podajemy w tłumaczeniu własnym, gdyż nie posiadamy kompletnego przekładu tego dzieła na język polski¹³.

1. Krótkie wprowadzenie do *Komentarza do Księgi Izajasza* św. Hieronima

Autor Wulgaty *Komentarz do Księgi Izajasza* dedykował swoim rzymskim przyjaciółom¹⁴: Eustochium (ok. 370-419), Pammachiuszowi (ok. 340-410) oraz niezżyjącej już Pauli (ok. 347-404).

Pochylając się nad kartami z proroka Izajasza, nasz starożytny komentator podobnie jak w swoich innych komentarzach biblijnych przytacza najpierw dany werset czy passus biblijny we własnym przekładzie z języka hebrajskiego, który wykonał w latach 390-393¹⁵. Następnie ze względu na fakt, iż Księga Izajasza liczy aż 66 rozdziałów, św. Hieronim nie zawsze przedkłada tłumaczenie Septuaginty, a jeśli już to czyni, to często unika powoływania się na LXX w całości, zwracając jedynie uwagę na rozbieżności pomiędzy oryginałem a starożytnymi tłumaczeniami Izajasza¹⁶.

¹³ W literaturze przedmiotu można tylko odnaleźć tłumaczenia na język polski konkretnych rozdziałów czy też bloków tematycznych z tego patrystycznego *Komentarza do Księgi Izajasza*. Dla przykładu ostatnio ukazała się monografia traktująca o Hieronimowej interpretacji czterech *Pieśni o Słudze Pańskim* (Iz 42,1-9; Iz 49,1-13; Iz 50,4-11 i Iz 52,13-53,12), w której autorka umieszcza także przekład na język polski tychże *Pieśni* zob. Józwiak, „*Pieśni o Słudze Pańskim*”, s. 45-112.

¹⁴ Szerzej na ów temat, zob. Józwiak, „*Pieśni o Słudze Pańskim*”, s. 17.

¹⁵ Por. P. Jay, *La datation des premières traductions de l'Ancien Testament sur l'hébreu par saint Jérôme*, REA 28 (1982) s. 208-212. Pracę nad Wulgatą św. Hieronim rozpoczął w czasie pobytu w Rzymie, gdy na zlecenie papieża Damazego dokonał poprawki dostępnego mu przekładu łacińskiego niektórych ksiąg. W oparciu o tekst grecki skorygował przekład Ewangelii oraz Psalterz. W l. 390 (inni: 391)-406, będąc już w Betlejem, rozpoczął pracę nad przekładem Biblii na łacinę. Rzecz jasna kwestią dyskusyjną jest, czy Strydończyk rzeczywiście tłumaczył wszystkie księgi biblijne czy może poprawiał dostępny mu tekst łaciński Pisma Świętego. Zob. wybrane pozycje bibliograficzne wprowadzające w tematykę Wulgaty: Józwiak, „*Pieśni o Słudze Pańskim*”, s. 18, przyp. 33.

¹⁶ Ów wniosek nie powinien być traktowany jako kategoriyczny, ponieważ przeanalizowawszy Hieronimową egzegezę czterech *Pieśni o Słudze Pańskim*, wykazaliśmy w swej monografii, że egzegeta ze Strydonu przedłożywszy czytelnikowi łacińskie tłumaczenie danego wersetu z proroka Izajasza, następnie konsekwentnie (poza passusem z Iz 42,5-9), za każdym razem powołuje się na przekład LXX, posiłkując się *Heksaplą* Orygenesusa. Zob. szerzej na ten temat: Józwiak, „*Pieśni o Słudze Pańskim*”, s. 18-19.

Oprócz tego Strydończyk bardzo często w *Komentarzu do Księgi Izajasza* zestawia tekst hebrajski z greckimi tłumaczeniami heksaplarnymi, stąd omawiany komentarz obfituje w interesujące uwagi z dziedziny krytyki tekstu. Zatem wydaje się wzorcowym przykładem krytyki tekstu, charakterystycznym dla egzegezy pozostającej w nurcie wczesnochrześcijańskiej aleksandryjskiej tradycji egzegetycznej reprezentowanej głównie przez Orygenes¹⁷.

Św. Hieronim w swych komentarzach biblijnych stosuje dwojaki typ egzegezy: literalną i alegoryczną. Jeśli chodzi o wyjaśnienia *iuxta litteram*, to Strydończyk, komentując Izajasza, ma za przedmiot wydarzenia historyczne narodu wybranego. Próbuje, opierając się na swojej wiedzy, objaśniać zwyczaje, jakie panowały w Izraelu za czasów proroka, omawia także tematy botaniczne i zoologiczne¹⁸.

Z racji tego, iż Strydończyk chciał wykazać, że Izajasz jest „nie tylko prorokiem, lecz także ewangelistą i apostołem”¹⁹, to w wyjaśnieniach *per figuram* w wielu passusach czyni nawiązania do Chrystusa i Kościoła²⁰. Owe fragmenty Hieronim bardzo często wykorzystuje w polemice antyżydowskiej oraz antyheretyckiej. Nader ciekawe są Hieronimowe rozważania na temat istot fantastycznych²¹ pojawiających się w omawianym komentarzu. Podobnie jak inni pisarze chrześcijańscy egzegeta ze Strydonu stosował alegorezę²² przy objaśnianiu fragmentów ze Starego Testamentu. W egzegezie ponaddosłownej Księgi Izajasza autor Wulgaty posługuje się między innymi następującymi terminami: alegoria, anagogia, wykładnia duchowa czy też tropologia²³.

Oczywistą kwestią jest, iż *princeps exegetarum* swoją egzegezę alegoryczną opiera na tłumaczeniu LXX lub innym greckim przekładzie heksaplarnym oraz sięga po komentarze biblijne greckich Ojców Kościoła, co wytykali już Hieronimowi jego przeciwnicy, oskarżając go o kompi-

¹⁷ Por. Józwiak, „Pieśni o Słudze Pańskim”, s. 20-21. W kwestii założeń egzegezy alegorycznej Orygenes, zob. M. Szram, *Wokół osoby i myśli Orygenes*, Lublin 2021, s. 83-91.

¹⁸ Por. Józwiak, „Pieśni o Słudze Pańskim”, s. 21-22.

¹⁹ Hieronimus, *Commentarii in Esaiam* I Prol., s. 134: „Sicque exponam Esaiam, ut illum non solum prophetam, sed evangelistam et apostolum doceam”.

²⁰ Por. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, s. 344-345.

²¹ Dla przykładu autor Wulgaty, komentując Iz 13,20-22, przedkłada następujące refleksje na temat kosmacy (*pilosi*). Zob. Józwiak, „Pieśni o Słudze Pańskim”, s. 23, przyp. 44.

²² W kwestii owej metody hermeneutycznej, zob. K. Bardski, *Alegoryczno-symboliczna interpretacja Biblii*, Kraków 2016, s. 17-29.

²³ Szczegółowo na temat terminologii egzegetycznej, którą stosuje Strydończyk w omawianym komentarzu, zob. Jay, *L'exégèse de Saint Jérôme d'après son „Commentaire sur Isaïe”*, s. 127-333.

lacje. Strydończyk owych zarzutów nie negował²⁴. Trzeba pamiętać, iż ta Hieronimowa metodologia nie uchodzi za plagiat w naszym rozumieniu tego słowa. Taka wówczas panowała konwencja i takowa praktyka była swoistym wyrazem uczoności, bo wskazywała na znajomość wcześniejszej literatury.

Traktując o źródłach Hieronimowej egzegezy Izajasza, trzeba zaznaczyć, że, jak przeważnie, komentator czerpie wyjaśnienia duchowe od aleksandryjczyków. Od Orygenesa²⁵ od początku do Iz 30, od Dydyma zaś, począwszy od Iz 40. Przy egzegezie dosłownej św. Hieronim posługuje się przede wszystkim pismami Euzebiusza z Cezarei²⁶. Wśród innych greckich autorów, których imiennie wylicza w prologu do omawianego komentarza, pojawia się Apolinary z Laodycei²⁷. Jedynym z komentatorów łacińskich, którego Hieronim przywołuje z imienia, jest Wiktoryn z Petawium²⁸. Szczegółowo o źródłach Hieronimowego komentarza do proroka Izajasza pisał Manlio Simonetti, który nie wyklucza, iż Strydończyk mógł się posługiwać także innymi komentarzami do Izajasza (np. Pseudo-Bazylego²⁹, Teodora

²⁴ Por. Hieronymus, *Commentarii in Michaeam* II Prol., s. 473.

²⁵ Ojciec egzegezy alegorycznej objaśniał Księgę Izajasza w systematycznym komentarzu, który, niestety, nie zachował się do naszych czasów, oraz w licznych homiliach, spośród których dziewięć na język łaciński przetłumaczył Strydończyk. Zob. przyp. 3. Warto podkreślić, iż egzegeta ze Strydonu pomimo swego wybuchowego niekiedy temperamentu oraz wybujałego myślenia na swój temat doceniał dorobek pisarski Orygenesa. W *Prologu do Kwestii hebrajskich w Księdze Rodzaju* znajdujemy jedno z jego świadectw na temat uczonego z Aleksandrii: „O Adamantionie zaś zmilczę, którego imię, jeśli godzi się zestawiać małe z wielkimi, jest znienawidzone tym bardziej memu imieniu, że w swoich homiliach, które wygłasza do ludu, opiera się na wydaniu ogólnie przyjętym, a w naukowych komentarzach do Biblii popisuje się znajomością hebrajskiej prawdy. I dysponując opracowaniami swoich współrodaków, ten tymczasem szuka pomocy obcego języka. Pomimo to, z nutką zazdrości powiem, że chciałbym posiadać taką znajomość Pisma Świętego, jak on, lekceważąc podobizny i cienie upiorów, w których naturze jest straszyć dzieci i szeptać w ciemnych zakamarkach” (M. Józwiak, *„Kwestie hebrajskie w Księdze Rodzaju” św. Hieronima. Przekład i komentarz*, Wrocław 2010, s. 37).

²⁶ Por. Hieronymus, *Commentarii in Esaiam* I Prol., s. 138.

²⁷ Por. Hieronymus, *Commentarii in Esaiam* I Prol., s. 138.

²⁸ Hieronymus, *Commentarii in Esaiam* I Prol., s. 137: „Caeterum apud Latinos grande silentium est praeter sanctae memoriae martyrem Victorinum, qui cum Apostolo dicere poterat: «Etsi imperitus sermone, non tamen scientia» (II Cor. XI 9)”.

²⁹ Por. M. Simonetti, *Sulle fonti del „Commento a Isaia” di Girolamo*, „Augustiniana” 24 (1984) s. 451-469.

z Heraklei³⁰, Jana Chryzostoma³¹ czy też piszącego po łacinie Ambrożego z Mediolanu³²), choć nie sposób zaprezentować niezbite argumenty, które potwierdziłyby te hipotezy, oprócz komentatorów, na których autor Wulgaty powołuje się imiennie w prologu do omawianego dzieła³³.

W wielu miejscach komentator powołuje się na źródła żydowskie, co jeszcze nie oznacza gruntownej znajomości egzegezy rabinicznej, jak sugeruje jeden z badaczy³⁴. Dla przykładu, w liście 18³⁵ egzegeta ze Strydonu podkreśla, iż dane informacje usłyszał od pewnego Żyda, kiedy w rzeczywistości zaczerpnął je z dwóch homilii do Księgi Izajasza, które wyszły spod pióra Orygenes³⁶.

2. Serafiny w Hieronimowej egzegezie

2.1. Etymologia nazwy Serafin

Św. Hieronim w swych komentarzach biblijnych starał się podać etymologię prawie każdej nazwy własnej, którą można wyprowadzić w oparciu o język hebrajski³⁷. Tak to też wygląda w tym przypadku, gdyż

³⁰ Ów komentarz jest datowany na pierwszą połowę IV wieku, a zachowały się jego 253 fragmenty. Najnowsze wydanie opracował w XIX wieku Angelo Mai w serii *Nova Patrum Bibliotheca* (= PG 18, 1307-1378).

³¹ Z komentarza do Księgi Izajasza autorstwa Jana Chryzostoma zachował się komentarz do Iz 1,1–8,10. Wydanie krytyczne opracował Jean Dumortier: *Jean Chrysostome, Commentaire sur Isaïe*, SCh 304, Paris 1983, s. 36-356.

³² W kwestii tego zaginionego komentarza do proroka Izajasza, który wyszedł spod pióra Ambrożego, a cytowanego przez Kasjodora, zob. R. Maisano, *L'esegesi di Girolamo ad Isaia*, w: *Seminario interdisciplinare sul libro del profeta Isaia*, ed. R. Maisano – V. Mangogna, Napoli 2007, s. 110.

³³ Zob. Simonetti, *Sulle fonti del „Commento a Isaia” di Girolamo*, s. 451-469.

³⁴ Por. Jay, *L'exégèse de saint Jérôme d'après son „Commentaire sur Isaïe”*, s. 43.

³⁵ Por. Hieronymus, *Epistula* 18, 10-16, *ŻMT* 54, s. 50-55.

³⁶ Por. Origenes, *In Isaiam hom.* V 2-VI 7, s. 264-279, *ŻMT* 16, s. 39-55. Więcej na temat korzystania z egzegezy rabinicznej przez Strydończyka, zob. J. Cameron, *The Rabbinic Vulgate?*, w: *Jerome of Stridon. His Life, Writings and Legacy*, red. A. Cain – J. Lössl, Farnham 2009, s. 117-129.

³⁷ Więcej na temat Hieronimowego zamilowania do wyjaśniania etymologii nazw własnych na przykładzie imienia Maria, zob. M. Józwiak, *„Illuminatrix – stella maris – domina?” (św. Hieronim). Patrystyczna interpretacja imienia Maria – wybrane hipotezy*, *VoxP* 80 (2021) s. 407-414.

jego *Komentarz do Księgi Izajasza* jest niemalże przesycony wyprowadzaniem etymologii nazw własnych, które pojawiają się w komentowanym przez Strydończyka tekście. Analizując Iz 6,2-3, powołuje się na fragment z Ps 79 i poucza czytelnika, że aniołowie pierwszej hierarchii (cherubini) powinni być rozumiani jako *scientiae multitudo* ('mnogość wiedzy'), serafini zaś (stojący w tym samym szeregu) jako *incendentes* ('płonący') czy też *comburentes* ('palący'):

W psalmie 79 czytamy: „Który siedzisz nad cherubinami, ukaż się” (Ps 79,2), które w naszym języku rozumie się jako „mnogość wiedzy”, stąd i wskazuje się, że Pan zasiada otwarcie nad cherubinami na wzór woźnicy. Jeśli zaś chodzi o serafiny, to nie przypominam sobie, bym czytał [o nich] w pismach kanonicznych gdzie indziej, poza tym miejscem, które – jak powiadają – stoją nad Świątynią lub wokół Pana. Przeto błąd popełniają ci, którzy mają w zwyczaju mówić podczas modlitwy: „Który siedzisz nad cherubinami i serafinami”, ponieważ Pismo Święte o tym nie poucza. Z kolei [wyraz] serafiny interpretuje się jako ἐμπρησταί, co my [na łacinę] możemy przełożyć jako *incendentes* czy też *comburentes*, zgodnie z tym, że w innym miejscu czytamy: „Ten czyni aniołów swoich wichrami i służy swoje ogniem trawiącym” (Ps 103,4)³⁸.

Co ciekawe, w liście 18, który św. Hieronim napisał w 381 roku, do papieża Damazego, a który *de facto* jest komentarzem do Iz 6³⁹, egzegeta ze Strydonu, wyprowadzając etymologię słowa „serafin”, wykląda, że należy je rozumieć jako *ardor* ('żar'), *incendium* ('pożar, ogień') czy też *principium oris eorum* ('początek ust ich')⁴⁰. Nie przedkłada w tymże liście dwóch wyżej podanych etymologii tego słowa. I o ile cztery z pięciu interpretacji, a mianowicie serafini rozumiani jako *incendentes*, *comburentes*,

³⁸ Hieronymus, *Commentarii in Esaiam* 6, 2-3, s. 312-313: „In septuagesimo nono psalmo legimus: «Qui sedes super Cherubin manifestare», qui in nostra lingua interpretantur „scientiae multitudo”; unde et Dominus in aurigae modum super Cherubin aperte sedere ostenditur. Seraphim autem praeter hunc locum, in Scripturis Canonicis alibi legisse me nescio, qui stare dicuntur super Templum, vel in circuitu Domini. Ergo errant qui solent in precibus dicere: «Qui sedes super Cherubim et Seraphim», quod Scriptura non docuit. Seraphim autem interpretantur «ἐμπρησταί», quod nos dicere possumus «incendentes», sive «comburentes», iuxta illud quod alibi legimus: «Qui facit angelos suos spiritus, et ministros suos ignem urentem»” (tł. własne).

³⁹ Zob. przyp. 2.

⁴⁰ Por. Hieronymus, *Epistula* 18, 6, *ŻMT* 54, s. 47.

ardor oraz *incendium*, można łatwo uzasadnić w oparciu o język hebrajski biblijny, ponieważ hebr. שְׂרָפִים (*śarāpîm* – ‘Serafini’)⁴¹ należy wyprowadzić na bazie czasownika שָׂרַף (*śārap* – ‘spalać całkowicie, płonąć, spłonąć’)⁴², to już rozumienie rzeczzonego słowa jako *principium oris eorum* budzi pewne wątpliwości. Wydaje się, iż nasz komentator buduje tę etymologię na bazie rzeczownika שָׂר (*śar* – ‘dowódca, książę, głowa, pierwszy w kolejności’)⁴³, co św. Hieronim kojarzy z łac. *principium*⁴⁴ (‘początek, sprawca, osoba zajmująca pierwsze miejsce, osoba inicjująca coś’) oraz w oparciu o hebr. rzeczownik פֶּה (*peh* – ‘usta’)⁴⁵, co byłoby odpowiednikiem łac. słowa *os* (‘usta’)⁴⁶. Problematiczną kwestią pozostaje, od czego wyprowadzić trzeci człon etymologii, a mianowicie *eorum* (genetivus pluralis masculinum od zaimka wskazującego *is* – ‘ich’). Otóż najprawdopodobniej autor Wulgaty hebrajską końcówkę liczby mnogiej rodzaju męskiego יִם- (*-îm*) kojarzy niezbyt fortunnie z sufiksem dzierżawczym אֵם- (*-ām*), właściwym dla trzeciej osoby liczby mnogiej tak rodzaju męskiego, jak i żeńskiego⁴⁷, stąd łac. *eorum*.

Konkludując, nie ulega wątpliwości, iż rację ma Strydończyk, który czterokrotnie słowo „serafin” łączy z jakąś formą „płonienia”, „spalania się” czy też „rozpalenia”. Franciscus Zorell w swoim leksykonie hebrajsko-aramejskim do Starego Testamentu odnotowuje, że hebr. שְׂרָפִים w Iz 6,2 i 6,6 należy dokładnie rozumieć jako *angeli ignei* (‘aniołowie ogniści/płomienni’), *ardentes* (‘płonący’) lub *comburentes* (‘palący’)⁴⁸. Zatem serafin jest aniołem „płonącym” pasją do Boga, która rozpała ognistą miłość ku Stwórcy.

⁴¹ Zob. Iz 6,2 w: *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, ed. K. Elliger, W. Rudolph, Stuttgart 1990, s. 683 (dalej: BHS).

⁴² Por. B. Davidson, *The Analytical Hebrew&Chaldee Lexicon*, London 1974, s. 740; L. Koehler – W. Baumgartner – J.J Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 2, red. P. Dec, Warszawa 2008, s. 377-378 (nr 9022).

⁴³ Por. Koehler – Baumgartner – Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. 2, s. 371-372 (nr 8992); F. Zorell, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1964, s. 806-807.

⁴⁴ Por. J. Korpanty, *Słownik łacińsko-polski*, t. 2, Warszawa 2003, s. 521-522; M. Plezia, *Słownik łacińsko-polski*, t. 4, Warszawa 2007, s. 292.

⁴⁵ Por. Koehler – Baumgartner – Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. 2, s. 8-9 (nr 7312).

⁴⁶ Por. Plezia, *Słownik łacińsko-polski*, t. 3, s. 742-743.

⁴⁷ Por. T.O. Lambdin, *Wprowadzenie do hebrajskiego biblijnego*, Lublin 2011, s. 164.

⁴⁸ Por. Zorell, *Lexicon hebraicum et aramaicum*, s. 809.

2.2. Sześć skrzydeł jako jedna z cech dystynktywnych Serafina

Jako że serafiny według przekazu biblijnego to istoty, które wyróżniają się trzema parami skrzydeł, to nie sposób nie zaakcentować, że ta osobliwość jest jedną z ich cech dystynktywnych. Egzegeta ze Strydonu, podając swemu autorytetowi Iz 6,2 („Serafiny stały nad nim, sześć skrzydeł miał jeden i sześć skrzydeł drugi, dwoma zakrywali twarz jego i dwoma zakrywali stopy jego, a dwoma latali”) jako wytrawny filolog na początku konfrontuje tekst hebrajski Iz 6,2 z tłumaczeniem LXX. Trzeba zaznaczyć, iż Hieronim w swoim komentarzu do tego proroka nie zawsze przytacza wykładnię Siedemdziesięciu, a jeśli już to czyni, to często unika powoływania się na LXX w całości, zwracając jedynie uwagę na rozbieżności pomiędzy oryginałem a starożytnymi tłumaczeniami Izajasza. I tak też jest w komentarzu do passusów, które stanowią przedmiot tego artykułu. Komentując Iz 6,2-3, pisze:

To, co my przetłumaczyliśmy, podążając za innymi tłumaczami i hebrajską prawdą, w której zapisano MEMMAL⁴⁹ LO, a po [grecku], ἐπάνω αὐτοῦ, co po łacinie wybrzmi jako *super illud* [‘nad nim’], to tłumacze Septuaginty [w tym miejscu] przełożyli „w okręgu jego”, aby wskazać, iż serafiny stoją nie nad Świątynią, lecz wokół Pana. A tam, gdzie my powiedzieliśmy, że jeden z serafinów zakrył twarz i stopy jego, przez co rozumie się Boga, w hebrajskim tekście czytamy PHANAU et REGLAU, co można zinterpretować, iż [okrył twarz i stopy] „jego” i „swoje”, gdyż w oparciu o dwuznaczność hebrajskiej mowy [możemy] spekulować, że serafiny zakrywają twarz i stopy Boga oraz twarz swoją i [swoje] stopy⁵⁰.

⁴⁹ W dużej mierze Hieronimowa wokalizacja słów hebrajskich pojawiająca się w komentarzu do omawianych fragmentów wydaje się co najmniej kuriozalna i niezgodna z zasadami wokalizacji hebrajskiego biblijnego, które dziś są nam znane. Powodów tego stanu rzeczy może być kilka, lecz nie jest to główny cel naszego przedłożenia, dlatego też nie odnosimy się krytycznie do rzeczzonej kwestii.

⁵⁰ Hieronymus, *Commentarii in Esaiam* 6, 2-3, s. 311-312: „Hoc quod nos, sequentes alios Interpretes et Hebraicam veritatem, in qua scriptum est MEMMAL LO, id est, «ἐπάνω αὐτοῦ», quod Latine dicitur, «super illud», vertimus: LXX transtulerunt «in circuitu eius», ut non super Templum stare Seraphim, sed in circuitu Domini describantur. Rursum ubi nos diximus, quod unus de Seraphim velaret faciem et pedes eius, per quod intelligitur Dei, in Hebraeo scriptum habetur PHANAU et REGLAU, quod potest interpretari et «eius», et «suam», ut Seraphim iuxta Hebraei sermonis ambiguitatem, et faciem pedesque Dei, et suam faciem ac pedes operire dicantur” (tł. własne).

Warto zaznaczyć, iż w liście 18⁵¹ Strydończyk, komentując ten sam passus, stanowczo podkreśla, że serafiny dwoma skrzydłami zakrywały oblicze nie swoje, lecz Boga. Drugą parą skrzydeł zakrywały nogi nie swoje, lecz Boga. Trzecia para zaś służyła im do latania. Ta niezgodność Hieronimowego przekazu nie jest niczym zaskakującym.

Z kolei odnosząc się krytycznie do uwagi egzegety ze Strydonu, iż hebr. פָּנָיו (*pānāw* – ‘twarz jego’) i רַגְלָיו (*ragəlāw* – ‘stopy jego’)⁵² można interpretować, iż okrył twarz oraz stopy „jego” i „swoje”, nie wydaje się to zgodne ze współczesną wiedzą na temat gramatyki języka hebrajskiego biblijnego, ponieważ w obydwu przykładach do rzeczownika został dodany przyrostek dzierżawczy dla trzeciej osoby liczby pojedynczej rodzaju męskiego⁵³. A zatem פָּנָיו i רַגְלָיו należy dokładnie przetłumaczyć jako „twarz jego”⁵⁴ i „stopy jego”⁵⁵. Ostatecznie jednak nie możemy wykluczyć, że waw końcowe w czasach św. Hieronima było zamiennie używane z iod, tym bardziej, że obie litery należą do tzw. liter *mater lectionis*. Dla porównania LXX ma w tym miejscu: „δυσὶν κατεκάλυπτον τὸ πρόσωπον καὶ ταῖς δυσὶν κατεκάλυπτον τοὺς πόδας”⁵⁶. Zatem tłumaczenie Septuaginty nie doprecyzowuje, czyją twarz i czyje nogi okrywał serafin poszczególnymi parami skrzydeł.

Dalej egzegeta ze Strydonu dodaje, iż oprócz tego, że jedna para serafinowych skrzydeł okrywała nogi, druga para – twarz, trzecia zaś służyła im do latania. W tym miejscu komentator podkreśla, że owe skrzydła służą im do tego, by być szybkimi i latać w różnych kierunkach albo też – w opinii naszego komentatora – serafiny mają skrzydła, ponieważ zawsze przebywają w przestworzach. Oddajmy w rzeczonyj kwestii głos autorowi Wulgaty:

Mówi się, że [serafiny] mają także skrzydła dla szybkości i by latać w różnych kierunkach⁵⁷, czy też, ponieważ zawsze przebywają w przestworzach.

⁵¹ Por. Hieronimus, *Epistula* 18, 7, *ŻMT* 54, s. 48.

⁵² Zob. Iz 6,2 w: BHS, s. 683.

⁵³ Por. Lambdin, *Wprowadzenie do hebrajskiego biblijnego*, s. 168.

⁵⁴ Zob. Davidson, *The Analytical Hebrew&Chaldee Lexicon*, s. 628.

⁵⁵ Zob. Davidson, *The Analytical Hebrew&Chaldee Lexicon*, s. 675.

⁵⁶ Iz 6,2 według LXX: *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, ed. A. Rahlfs, t. 2, Stuttgart 1971, s. 573; „dwoma okryli twarz i dwoma okryli stopy” (tł. własne).

⁵⁷ W tekście oryginalnym w tym miejscu św. Hieronim użył dokładnie czasownika *discurrere*, który dosłownie możemy przetłumaczyć jako ‘biegać w różnych kierunkach’. Por. Plezia, *Słownik łacińsko-polski*, t. 2, s. 191.

I nie [dotyczy ich] bowiem to, co mówi się o wiatrach: „Ten kroczy na skrzydłach wiatrów” (Ps 103,3), a zaiste istnieje przeświadczenie [zbudowane na] opowiadaniach poetów i natchnieniach malarzy, że wiatry mają skrzydła, lecz [te byty mają skrzydła] dla szybkiego przemieszczania się ogólnie. I każdy z nich ma sześć skrzydeł, o czym wiemy od założenia świata, aż do dnia dzisiejszego⁵⁸.

2.3. Obowiązki i zadania serafinów

Podstawowym i pierwszym zadaniem serafinów wypływającym z wizji Izajaszowej jest celebrowanie świętości Boga, jako że stojąc najbliżej jego tronu, nieustannie wyśpiewują *trishagion*. „Księżę Egzegetów” w następujący sposób komentuje tę kwestię:

To zaś woła jeden do drugiego albo według przekazu hebrajskiego: ten do tego, czyli jeden do innego, zachęcają się na przemian, by chwalić Pana i mówią: „Święty, święty, święty Pan zastępów” (Iz 6,3), tak by misterium Trójcy objawiło się w jednym bóstwie i bynajmniej nie Świątynię Żydów, jak niegdyś, lecz zaświadczać, że chwała Jego wypełniła całą ziemię, który dla naszego zbawienia zechciał przyjąć ciało ludzkie i zstąpić na ziemię. Wreszcie i Mojżeszowi, gdy wobec czczenia cielca błagał Pana, by oszczędził lud grzeszny, Pan odpowiada: „Łaskawszy⁵⁹ będę dla nich; doprawdy żyję ja i żyje imię Moje, ponieważ cała ziemia wypełni się chwałą Moją” (Lb 14,20-21)⁶⁰.

⁵⁸ Hieronymus, *Commentarii in Esaiam* 6, 2-3, s. 314: „Alas quoque habere dicuntur propter velocitatem et in cuncta discursum, sive quia semper in altioribus commorantur. Neque enim illud quod de ventis dicitur: «Qui ambulat super pinnas ventorum», vere ventos iuxta fabulas poetarum et pictorum licentiam pinnas habere testatur, sed celerem in cuncta discursum. Et singuli senas alas, quia de fabricatione tantum mundi et praesentis saeculi novimus” (tł. własne).

⁵⁹ W oryginalne: „Propitius ero illis”.

⁶⁰ Hieronymus, *Commentarii in Esaiam* 6, 2-3, s. 314: „Quod autem clamat alter ad alterum vel iuxta Hebraeos iste ad istum, id est, unus ad unum, invicem se ad laudes Domini cohortantur et dicunt: «Sanctus, Sanctus, Sanctus, Dominus exercituum», ut mysterium Trinitatis in una Divinitate demonstrent et nequaquam Templum Iudaeorum, sicut prius, sed omnem terram illius gloria plenam esse testentur, qui pro nostra salute dignatus est humanum corpus assumere, ad terrasque descendere. Denique, et Moysi, cum pro adorato vitulo Dominum precaretur, ut parceret populo peccatori, respondit Dominus:

Drugi obowiązek tych istot niebiańskich wiąże się w jakimś stopniu z posyłaniem ich z różnymi zleceniami, głównie do tych, którzy potrzebują oczyszczenia, o czym wspomina egzegeta ze Strydonu, komentując Iz 6,6-7: „I przyleciał do mnie jeden z serafinów i w ręku jego kamyk, który szczypcem wziął z ołtarza, i dotknął ust moich i rzekł: «Oto dotknąłem tym ust twoich i nieprawość twoja zostanie usunięta i grzech twój zostanie zmazany»”. Autor Wulgaty wskazuje w tym passusie:

Przyleciał albo został posłany jeden z serafinów, co interpretuje się jako „płonący”, aby oczyścić nieczyste usta proroka i żarzącym się węglem lub kamieniem, który wziął z ołtarza, wypalił brud. Liczni zaś sądzą, że serafinów jest dwóch, ponieważ woła jeden do drugiego, kiedy natomiast poszczególni z większej liczby mogą wołać do [innych] pojedynczych, i tłumacze LXX wskazują na większą liczbę [serafinów], jako że [w tym miejscu] podają: „serafiny stały wokół niego”. Gdyby zaś była mowa o dwóch, nie [zapisaliby] „w okręgu”, lecz powiedzieliby „po obydwu stronach”. I ten [przekaz] zgadza się *[de facto]* z liczbą aniołów, która znajduje się w służbie Boga. A [forma] serafini to liczba mnoga, bo w pojedynczej jest seraf, tak jak cherubini i cherub⁶¹.

W tym miejscu św. Hieronim ma rację, gdyż w tłumaczeniu LXX w Iz 6,2 czytamy: „καὶ σεραφῖν εἰστήκεισαν κύκλῳ αὐτοῦ”⁶².

Dalej zatrzymajmy się chwilę nad Hieronimowymi rozważaniami na temat przedmiotu, który serafin szczypcami wziął z ołtarza. A mianowicie komentując Iz 6,6, który Biblia Tysiąclecia (wyd. 5) tłumaczy „[...] trzymając w ręce węgiel, który kleszczami wziął z ołtarza”, Strydończyk poucza czytelnika:

«Propitius ero illis; verumtamen vivo ego, et vivit nomen meum, quia implebitur gloria mea omnis terra»” (tł. własne).

⁶¹ Hieronymus, *Commentarii in Esaiam* 6, 6-7, s. 318: „Volavit vel missus est unus de Seraphim, qui interpretatur „incendens”, ut Prophetæ labia purgaret immunda et pruna vel calculo, quem de altari tulerat, excoqueret. Multi autem putant, duos esse Seraphim, quia clamabat alter ad alterum, cum et de pluribus possint singuli clamare ad singulos; et LXX editio magis significet plurimos, qui interpretati sunt: «Seraphim stabant in circuitu eius»; quod si de duobus diceretur, non «in circuitu», sed «ex utraque parte» dixissent. Et hoc convenit angelorum multitudini, quæ in Dei ministerium præparata est. Seraphim autem plurali numero appellantur, et singulari Seraph, sicut Cherubim, et Cherub” (tł. własne).

⁶² Iz 6,2 według LXX: *Septuaginta, id est Vetus Testamentum*, t. 2, s. 573; „i Serafini stały [w] okręgu jego” (tł. własne).

A ten kamyczek, który LXX zwykła zinterpretować jako ἄνθραξ, czyli „węgiel”, może nie oznaczać „węgla” czy też „żarzącego się węgielka”, jak wielu mniema, lecz ἄνθραξ to „jakiś rodzaj kamienia”⁶³, który z powodu podobieństwa do koloru ognistego złoto-czerwonym jest nazywany. Z czego wnioskujemy, że ołtarz Boga wypełniony jest węgielkami, to znaczy złoto-czerwonymi kamyczkami i żarzącymi się węgielkami oczyszczającymi grzechy⁶⁴.

I teraz, co ciekawe, św. Hieronim, przechwalający się wszem i wobec, że zna język hebrajski⁶⁵, w swoim tłumaczeniu Pisma Świętego na łacinę, czy też w swych komentarzach biblijnych, odwołuje się do *hebraica veritas*, która w jego opinii stanowi swoiste kryterium „wiarygodności” tekstu biblijnego, w Iz 6,6 nie idzie za wersją tekstu hebrajskiego (chyba że dysponował innymi przekazami tekstu, które nie dotrwały do naszych czasów), lecz posiłkuje się przekładami heksaplarnymi. Dla przykładu zestawmy teraz omawianą kwestię z Iz 6,6, konfrontując tekst hebrajski ze starożytnymi tłumaczeniami greckimi oraz z łacińskim tłumaczeniem św. Hieronima:

BHS⁶⁶: קָפָרָה (‘żarzący się węgiel’)⁶⁷;
 LXX⁶⁸: ἄνθραξ (‘rozżarzony węgiel’)⁶⁹;
 Akw.⁷⁰: ψήφος (‘kamień’)⁷¹;

⁶³ Św. Hieronim używa w tym miejscu dokładnie sformułowania *carbunculus lapis*, czyli dosłownie ‘węgiel-kamień’. Por. Plezia, *Słownik łacińsko-polski*, t. 1, s. 438; t. 3, s. 318.

⁶⁴ Hieronymus, *Commentarii in Esaiam* 6, 6-7, s. 319: „Et calculus iste, qui a solis LXX ἄνθραξ, id est, «carbunculus», interpretatur potest non «carbonem» significare, vel «prunam», ut plerique existimant, sed ἄνθρακῶ, id est, «carbunculum lapidem», qui ob coloris flammei similitudinem igneus appellatur. Ex quo intelligimus altare Dei plenum esse carbunculis, hoc est, ignitis calculis et prunis, peccata purgantibus” (tł. własne).

⁶⁵ W kwestii Hieronimowej znajomości języka hebrajskiego, zob. M. Józwiak, „*Princeps exegetarum*” a język hebrajski na podstawie „*Quaestiones Hebraicae in Genesim*”, *VoxP* 65 (2016) s. 185-199; M. Józwiak, *Hieronim ze Strydonu jako „vir trilinguis” na przykładzie komentarza do Iz 7,10-16*, *VoxP* 76 (2020) s. 49-66.

⁶⁶ Por. BHS, s. 684.

⁶⁷ Por. Koehler – Baumgartner – Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. 2, s. 316 (nr 8757).

⁶⁸ Por. *Septuaginta, id est Vetus Testamentum*, ed. Rahlfs, t. 2, Stuttgart 1971, s. 573.

⁶⁹ Por. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. 1, Warszawa 1958, s. 187.

⁷⁰ Por. F. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt; sive Veterum Interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*, t. 2, Oxonii 1875, s. 441.

⁷¹ Por. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. 4, s. 666.

Symm.⁷²: ψῆφος ('kamień')⁷³;

Theod.⁷⁴: ψῆφος ('kamień')⁷⁵;

Wlg.⁷⁶: *calculus* ('kamień')⁷⁷.

Warto jeszcze wskazać, że wyjaśniając frazę *carbunculus lapis*⁷⁸, św. Hieronim nie wykazuje się oczywiście zgodnością interpretacji, ponieważ w *Komentarzu do Księgi Izajasza* 6,6-7 odnotowuje, że *carbunculus lapis* jest rodzajem kamienia podobnego do koloru ognistego czy też złoto-czerwonego⁷⁹. W liście 18⁸⁰ zaś pisze, że ów kamień jest rodzajem kamienia błyszczącego i lśniącego (*genus est lapidis fulgidi atque lucentis*).

Następnie nasz egzegeta, czyniąc paralele pomiędzy powołaniem Izajasza a Jeremiasza, zaznacza, że Bóg sam nie dotknął ust Izajasza, lecz posłał do tego zadania serafina lub on sam poleciał do proroka z własnej woli, trzymając w ręce węgiel, który wziął z ołtarza, posługując się przedmiotem, który w Biblii Hebrajskiej został określony za pomocą słowa מְלֶקֶתִים (*meləqāhayim* – 'szczypce do świec i przycięcia knotów')⁸¹. I tutaj Hieronim ukazuje nam się jako *vir trilinguis*, gdyż zestawia tekst hebrajski z LXX, Teodocjonem, Akwilą i Symmachem:

Tymczasem do Izajasza, który rzekł: „Ja jestem mężem o nieczystych wargach i ja mieszkam pośród ludu mającego nieczyste wargi” (Iz 6,5), Bóg nie wyciągnął swej ręki, lecz serafin przez Boga został posłany albo leci z własnej woli, ponieważ do tego obowiązku został przeznaczony, i w rękę swoim

⁷² Por. przyp. 69.

⁷³ Por. przyp. 70.

⁷⁴ Por. przyp. 69.

⁷⁵ Por. przyp. 70.

⁷⁶ Por. *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem. Editio quinta*, ed. R. Weber – R. Gryson, Stuttgart 2007, s. 1102.

⁷⁷ Por. Plezia, *Słownik łacińsko-polski*, t. 1, s. 403-404.

⁷⁸ Zob. przyp. 62.

⁷⁹ Zob. przyp. 63.

⁸⁰ Por. Hieronymus, *Epistula* 18, 18, *ŹMT* 54, s. 57.

⁸¹ Por. Koehler – Baumgartner – Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. 1, s. 559 (nr 5156). F. Zorell zaś w swoim leksykonie hebrajsko-aramejskim do Starego Testamentu odnotowuje, że hebr. מְלֶקֶתִים w Iz 6,6 należy rozumieć jako *forcipes ad tolendos carbones ardentis* (por. *Lexicon hebraicum et aramaicum*, s. 444).

trzyma węgiel, który według tłumaczy LXX⁸² i Teodocjona⁸³ wziął „szczypcem”⁸⁴, a według Akwili i Symmacha⁸⁵, którzy podążają za hebrajską prawdą, [wziął] „szczypcami”⁸⁶, czyli MALCAIM, aby oczyścić usta jego i zmyć dawne przewiny. Ręka zaś i przez Boga, i przez serafina została wyciągnięta, aby prorok, widząc część jego ciała, nie przestraszył się obcego dotyku⁸⁷.

2.4. Alegoryczne rozumienie terminu „serafin” z Iz 6,2-3 i Iz 6,6-7

W ostatnim podpunkcie naszego artykułu zatrzymajmy się pokrótce nad alegoryczną egzegezą omawianych passusów z Hieronimowego *Komentaria do Księgi Izajasza*, poszukując odpowiedzi na pytanie, któż kryje się pod terminem „serafin”. Otóż egzegeta ze Strydonu w omawianym komentarzu podaje dwie interpretacje tego słowa. Jedną krytykuje, drugą zaś przywołuje, bazując na opinii „jakiś łacinników” (*quidam Latinorum*), nie wspominając oczywiście ani słowem, że sam tę interpretację przedłożył w liście 18.

Według pierwszej interpretacji pewien uczoney (a chodzi tu o Orygenesę) niesłusznie w opinii Strydończyka utrzymuje, że serafini to Syn i Duch Święty⁸⁸: „Otóż niesłusznie pewien [uczoney] utrzymuje, że dwaj serafini to Syn i Duch Święty, kiedy według ewangelisty Jana i Pawła Apostoła

⁸² Iz 6,6 w: *Septuaginta, id est Vetus Testamentum*, ed. Rahlfs, t. 2, Stuttgart 1971, s. 573: „[...] ἄνθρακα, ὃν τῆ λαβίδι ἔλαβεν ἀπὸ τοῦ θυσιαστηρίου” (liczba pojedyncza).

⁸³ Teod. w Iz 6,6 ma lekcję: „[...] ψῆφος ἐν λαβίδι, ὃν ἔλαβεν ἀπὸ τοῦ θυσιαστηρίου” (liczba pojedyncza). Zob. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, t. 2, s. 441.

⁸⁴ Ów rzeczownik tłumaczymy w taki sposób, gdyż w oryginale św. Hieronim zapisał to słowo w *ablativie* liczby pojedynczej: „[...] forcipe”.

⁸⁵ Akw. i Sym. interesujący nas fragment z Iz 6,6 przełożyli: „[...] ψῆφος ἐν λαβίσι, ἧν ἔλαβεν ἀπὸ τοῦ θυσιαστηρίου” (liczba mnoga). Zob. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, t. 2, s. 441.

⁸⁶ W oryginale w tym miejscu pojawia się *ablativus* liczby mnogiej: „[...] forcipibus”.

⁸⁷ Hieronymus, *Commentarii in Esaiam* 6, 6-7, s. 320: „Porro ad Esaiam qui dixerat: «Vir pollutus labiis ego sum et in medio populi polluta labia habentis ego habito», non Dei manus porrigitur, sed Seraph immittitur a Deo vel volat propria voluntate, quia huic officio mancipatus est. Et in manu sua tenet calculum, quem iuxta LXX et Theodotionem, «forcipe»: iuxta Aquilam, et Symmachum, qui Hebraicum sunt secuti, «forcipibus» apprehendit, id est, MALCAIM, ut tangeret os eius et pristina delicta purgaret. Manus autem et a Deo et Seraph mittitur, ut propheta sui corporis membrum videns tactu non terreatur externo” (tł. własne).

⁸⁸ Por. Hieronymus, *Epistula* 18, 4, *ŹMT* 54, s. 46.

nauczamy, że Syn Boga [jest] widziany w majestacie królującego, a Duch Święty jest [jego] słowem”⁸⁹.

Według drugiej interpretacji zaś, przedłożonej przez św. Hieronima w komentarzu do Iz 6,2-3, niektórzy z pisarzy łacińskojęzycznych przekonują, że dwaj serafini to Stary i Nowy Testament:

Niektórzy z łacinników⁹⁰ przekonują, że dwaj serafini to Stary i Nowy Testament, który mówi jedynie o obecnym świecie, stąd i twierdzi się, że [serafiny] mają sześć skrzydeł i okrywają twarz i stopy Boga i na wyścigi przedkładają świadectwo prawdy i wszystko, co woła, objawia tajemnicę Trójcy⁹¹.

Z kolei w liście 18,14 Strydończyk podsumowuje w pewien sposób wyjaśnienia dotyczące tej kwestii, jako że odnotowuje:

Według wszystkich wyjaśnień, które wyżej podaliśmy, utwórz sobie teraz pojęcie Serafina, czy zechcesz rozumieć pod jego postacią dwa Testamenty, czy jakieś służebne moce niebieskie, czy jakiś cień prawdy odnoszącej się do przyszłej niewoli. Ponieważ ja przyjmuję pierwsze wyjaśnienie, twierdząc, że posłany został do Proroka Testament ewangeliczny zawierający jedno i drugie przykazania, to jest Nowego i Starego Testamentu, jako ogniste słowo Boże w podwójnym rodzaju nakazów, a dotknąwszy warg, prawdą swego oczyszczenia usunął z nich wszelką niewiedzę, bo to tłumaczmy przez wargi nieczyste⁹².

3. Konkluzja

Poddawszy analizie fragmenty z Hieronimowego *Komentarza do Księgi Izajasza* 6,2-3 i 6,6-7 oraz przywoławszy wybrane passusy z listu 18, możemy wyciągnąć następujące wnioski. (1) Wyprowadzając etymologię

⁸⁹ Hieronymus, *Commentarii in Esaiam* 6, 2-3, s. 315: „Impie ergo quidam duo Seraphim Filium et Spiritum sanctum intellegit, cum iuxta evangelistam Iohannem et Paulum apostolum Filium Dei visum in maiestate regnantis et Spiritum sanctum locutum esse doceamus” (tł. własne).

⁹⁰ Autor Wulgaty sam tę interpretację zaprezentował w Liście 18. Zob. Hieronymus, *Epistula* 18, 14, *ŻMT* 54, s. 52.

⁹¹ Hieronymus, *Commentarii in Esaiam* 6, 2-3, s. 315: „Quidam Latinorum duo Seraphim vetus et novum instrumentum intelligunt, quod tantum de praesenti saeculo loquitur, unde et sex alas habere dicatur, et faciem Dei pedesque velare, et certatim proferre testimonium veritatis, et omne quod clamat Trinitatis sacramenta monstrare” (tł. własne).

⁹² Hieronymus, *Epistula* 18, 14, *ŻMT* 54, s. 52-53.

słowa „serafin”, nasz egzegeta wskazuje, że serafini mogą być rozumiani jako *incendentes* (‘płonący’), *comburentes* (‘palący’), *ardor* (‘żar’), *incendium* (‘pożar’, ‘ogień’) czy też *principium oris eorum* (‘początek ust ich’). (2) Ich cechą dystynktywną jest sześć skrzydeł, za pomocą których zakrywają twarz i stopy Boga (a może swoje, jak spekuluje Hieronim), trzecia para zaś służy im do latania, albo też w opinii naszego komentatora serafiny mają skrzydła, ponieważ zawsze przebywają w przestworzach. (3) Mają oni dwa podstawowe obowiązki: celebrowanie świętości Boga oraz są posyłane z różnymi zleceniami, szczególnie do tych, którzy potrzebują oczyszczenia. (4) W rozumieniu ponaddosłownym, w przekonaniu św. Hieronima serafiny mogą symbolizować: (a) Stary i Nowy Testament (Strydończyk opowiada się głównie za tą interpretacją), (b) jakieś służebne moce niebieskie, (c) jakiś cień prawdy odnoszącej się do przyszłej niewoli.

Choć w niniejszym artykule staraliśmy się w pewnym stopniu usystematyzować naukę św. Hieronima ze Strydonu na temat serafinów, to jednak nie sposób nie zauważyć pewnego braku spójności w jego myśli (nie tylko na ów temat). W każdym razie na jego obronę oddajmy mu ostatnie słowo:

A ponieważ do końca komentowanego rozdziału ciągną się jeszcze różne wyjaśnienia, a wyczerpałem już tabliczki do pisania, więc niech wystarczy to, co dotąd podyktowałem; gdyż i styl, którego się nie godzi własnoręcznie, będąc sam przez się niezdobny staje się tym przykrzejszy, jeśli połączy się z rozwlekleścią. Dręczony zaś bólem oczu, mogę pracować tylko uszami i językiem⁹³.

Bibliography

Sources

- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, ed. K. Elliger – W. Rudolph, Stuttgart 1990.
Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem. Editio quinta, ed. R. Weber – R. Gryson, Stuttgart 2007.
 Hieronymus, *Commentarii in Esaiam I-XI*, ed. M. Adriaen, CCL 73, Turnhout 1963, tł. A. Paciorek, Św. Hieronim, *Nieznanomość Pisma świętego jest nieznanomością Chrystusa. Z Komentarza świętego Hieronima, kapłana, do Księgi proroka Izajasza (nr 1-2)*, w: A. Paciorek, *Umocnieni Słowem. Czytania Liturgii Godzin (27-34 tydzień zwykły)*, t. 4/1, Katowice 1988, s. 1226-1227.
 Hieronymus, *Commentarii in Esaiam XII-XVIII*, ed. M. Adriaen, CCL 73A, Turnhout 1963.

⁹³ Hieronymus, *Epistula* 18, 16, *ŻMT* 54, s. 55.

- Hieronymus, *Commentarii in Esaiam I-IV*, ed. R. Gryson – P.-A. Deproost, *Vetus Latina*. Die Reste der altlateinischen Bibel. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 23, Freiburg 1993.
- Hieronymus, *Commentarii in Michaeam*, ed. M. Adriaen, CCL 76, Turnhout 1969.
- Hieronymus, *Epistulae*, PL 22, 325-1224, ŻMT 54, 55, 61, 63 i 68, opr. H. Pietras – M. Ożóg, tł. J. Czuj, Hieronim ze Strydonu, *Listy*, t. 1-5, Kraków 2010-2013.
- Hieronymus, *Liber hebraicarum quaestionum in Genesim*, PL 23, 935A-1010A, tł. M. Józwiak, *Kwestie hebrajskie w Księdze Rodzaju św. Hieronima. Przekład i komentarz*, Wrocław 2010, s. 34-131.
- Origenis *Hexaplorum quae supersunt, sive Veterum Interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*, t. 1-2, ed. F. Field, Oxonii 1875.
- Origenes, *In Isaiam hom.*, ed. W.A. Baehrens, GCS 33, Leipzig 1925, s. 242-289, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Homilie o Księdze Izajasza*, w: Orygenes, *Homilie o Księgach Izajasza i Ezechiela*, ŻMT 16, Kraków 2000, s. 15-68.
- Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, t. 1-2, ed. A. Rahlfs, Stuttgart 1971.

Studies

- Abramowiczówna Z., *Słownik grecko-polski*, t. 1-4, Warszawa 1958-1965.
- Bardski K., *Alegoryczno-symboliczna interpretacja Biblii*, Kraków 2016.
- Cameron J., *The Rabbinic Vulgate?*, w: *Jerome of Stridon. His Life, Writings and Legacy*, ed. A. Cain – J. Lössl, Farnham 2009, s. 117-129.
- Davidson B., *The Analytical Hebrew&Chaldee Lexicon*, London 1974.
- Grützmacher G., *Hieronimus. Eine biographische studie zur alten Kirchengeschichte*, t. 2: *Sein Leben und seine Schriften von 385 bis 400*, Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 10, Berlin 1906.
- Jay P., *La datation des premières traductions de l'Ancien Testament sur l'hébreu par saint Jérôme*, „Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques” 28 (1982) s. 208-212.
- Jay P., *L'exégèse de Saint Jérôme d'après son „Commentaire sur Isaïe”*, Paris 1985.
- Józwiak M., „*Princeps exegetarum*” a język hebrajski na podstawie „*Quaestiones Hebraicae in Genesim*”, „*Vox Patrum*” 65 (2016) s. 185-199.
- Józwiak M., *Hieronim ze Strydonu jako „vir trilinguis” na przykładzie komentarza do Iz 7,10-16*, „*Vox Patrum*” 76 (2020) s. 49-66.
- Józwiak M., „*Illuminatrix – stella maris – domina?*” (św. Hieronim). *Patrystyczna interpretacja imienia Maria – wybrane hipotezy*, „*Vox Patrum*” 80 (2021) s. 407-414.
- Józwiak M., „*Pieśni o Słudze Pańskim*” w interpretacji św. Hieronima ze Strydonu, Rzeszów 2022.
- Kelly J.-N.-D., *Hieronim. Życie, pisma, spory*, tł. R. Wiśniewski, Warszawa 2003.
- Koehler L. – Baumgartner W. – Stamm J.J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1-2, red. P. Dec, Warszawa 2008.

- Korpanty J., *Słownik łacińsko-polski*, t. 1-2, Warszawa 2003.
- Lambdin T.-O., *Wprowadzenie do hebrajskiego biblijnego*, Lublin 2011.
- Maisano R., *L'esegesi di Girolamo ad Isaia*, w: *Seminario interdisciplinare sul libro del profeta Isaia*, ed. R. Maisano – V. Mangogna, Napoli 2007, s. 101-146.
- Plezia M., *Słownik łacińsko-polski*, t. 1-5, Warszawa 2007.
- Simonetti M., *Sulle fonti del „Commento a Isaia” di Girolamo*, „Augustinianum” 24 (1984) s. 451-469.
- Simonetti M., *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tł. T. Skibiński, Kraków 2000.
- Szram M., *Wokół osoby i myśli Orygenesesa*, Lublin 2021.
- Zorell F., *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1964.



The Angels' Ministry to People According to *De civitate Dei* by St. Augustine

Służba aniołów ludziom w oparciu o *De civitate Dei* św. Augustyna

Rev. Sylwester Jaśkiewicz¹

Abstract: Angelological issues take centre stage in the classic work by St. Augustine, *De civitate Dei*. In it, the thinker from Tagaste draws a Christian portrait of angels close to people, whom he often calls holy angels (*sancti angeli*), our angels (*nostris angeli*) or good angels (*angeli boni*). Although the Bishop of Hippo does not omit the issue of the creation and nature of angels, he gives their function and service to people a clear priority, which is confirmed by the use of the Latin term *angelus*, which for him means as much as *nuntius*, i.e. herald, messenger. The ministry of angels for people, their *ministerium* is, above all, the revelation of God in the world. They are the messengers who deliver the messages given to them; they are the servants who fulfil the task entrusted to them and who present the requests of the people to God. Even if angels serve both God and people, they are not mediators because the only mediator between God and people is the Man-Jesus Christ. Heavenly spirits do not grant people their immortality and happiness, and it is not through participation with them that these supernatural gifts also become part of man. People should imitate the goodwill of the holy angels and grow in their true – and free from weakness of affection – love. The angels lead men to the full glory of the true God and oppose any sacrifices made to them. Their help in man's spiritual struggle, especially against pride, is invaluable. The early Christian thinker also reminds us about the presence of angels on the last day, when their task will be to gather the righteous. In the final dimension of eternal life, the equality (*aequalitas*) of people with angels announced by Christ will be the fullness of life in God.

Keywords: St. Augustine; *De civitate Dei*; angels; service; people

While the creation, existence, ontology and morality of angels² can be regarded as enduring elements of patristic angelology, including that of

¹ Rev. Dr Habil. Sylwester Jaskiewicz, Assistant Professor, Department of Pneumatology, Ecclesiology and Mariology, Faculty of Theology, John Paul II Catholic University of Lublin, Poland; e-mail: sylwester.jaskiewicz@kul.pl; ORCID: 0000-0002-4941-3610.

² Cf. D. Keck, *Angels and the Angelology in the Middle Ages*, New York 1998, p. 16-17; C.C. Simut, *Angels: Augustine and the Patristic Tradition – The Reality, Ontology, and Morality of Angels in the Church Fathers and Augustine*, "The Southern Baptist Journal of Theology" 25/2 (2021) p. 57-74.

St. Augustine, the meeting of Christianity with Neoplatonism in the time of this great thinker resulted, as the Swiss Benedictine Basil Studer notes, in addition to a deepening of the nature of angels, in an increased interest in the traditional teaching on the salvific function of angels³. The Italian Xaverian Battista Mondin, in his treatise on the inhabitants of heaven, emphasizes that St. Augustine ascribes to angels essentially two functions: doxological (glorifying) and salvific (mediating)⁴. While the former relates to God, the latter refers to salvation history and includes both people and the Church.

A work of great importance for understanding the angelology of the Bishop of Hippo is his treatise *De civitate Dei*⁵. Although much attention has already been paid to it, it undoubtedly warrants continued research⁶. This is particularly true of the understanding of the nature and action of angels, which is so important for man. And although it starts from the ontic aspect⁷, it is much more concerned with the historico-redemptive one. More specific questions arise in this context: how does Augustine understand angels, and where does he get his knowledge of them? What tasks do the heavenly spirits perform towards humans? Are their actions an expression and testimony of their own initiative or the performance of a strictly defined mission? What can be said about the autonomy of heavenly spirits?

1. Definition of Terms

Even as a young priest (c. AD 394), Augustine was interested in the role of angels in the Old Testament⁸. The word “angel” derives from

³ Cf. B. Studer, *Angelo*, NDPAC I 295.

⁴ Cf. B. Mondin, *Gli abitanti del cielo. Trattato di ecclesiologia celeste e di escatologia*, Bologna 1994, p. 46.

⁵ The treatise is distinguished by its comprehensive nature, meaning that a number of topics are taken up in depth. This is also the case with angels. Cf. E.L. Fortin, *Civitate Dei, De*, in: *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, ed. A.D. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, p. 408; G. Madec, *Angelus*, in: *Augustinus-Lexikon*, v. 1, ed. J. Divjak – C. Mayer, Basel 1986-1994, p. 304; F. Van Fleteren, *Angeli*, in: *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, ed. A.D. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, p. 187.

⁶ Cf. M. Simonetti, *Gli angeli e Origene nel “De civitate Dei”*, in: *Il “De civitate Dei”. L’opera, le interpretazioni, l’influsso*, ed. E. Calvalcanti, Roma 1996, p. 167.

⁷ Cf. H. Oleschko, *Angelologia św. Augustyna: zagadnienia metafizyczne*, in: *Księga o Aniołach*, ed. H. Oleschko, Kraków 2003, p. 206-220.

⁸ Cf. J.-L. Maier, *Les missions divines selon saint Augustin*, Fribourg 1960, p. 101.

Greek. "For the Greek word *αγγελος*, which in Latin appears as «angelus», means a messenger". Angelus means as much as the Latin word *nuntius*, meaning herald⁹. In the strict sense, therefore, it does not denote nature but an office, a function. The Bishop of Hippo refers to angels first of all as created heavenly spirits (*spiritus*)¹⁰. These creatures, and not the creators, "are called angels, that is, in Latin, messengers. It is the name of an office and not of a being. It lets us know that they worship this God they herald and want us to worship him too"¹¹. The Tagaste thinker uses the term "holy angels" (*sancti angeli*), who are also called "our angels" (*nostris angeli*)¹². Angels are holy by the gift of the Creator¹³. At other times, the early Christian thinker uses the term "good angels" (*angeli boni*)¹⁴. Above the angels are the archangels (*archangeli*)¹⁵. In the context of the word "angel", the term "demon" sometimes appears in the Bishop of Hippo's speeches, regarding which he will say emphatically that "the name «demons» is so unsightly that by all means, we should reject it when it comes to holy angels"¹⁶. Thus, there are two angelic communities, which the Tagaste thinker also calls angels of light and angels of darkness¹⁷.

This strong emphasis on the fact that angel is the name of an office, a function and not of a being (*per nomen non substantiae, sed officii*) means

⁹ Augustinus, *De civitate Dei* XV 23. Cf. Augustinus, *De civitate Dei* XVIII 35, 3. See L. Dubois, *Angeli. Storia, teologia e mistero delle creature celesti*, Torino 2014, p. 36-37; Madec, *Angelus*, p. 304-305; Van Fleteren, *Angeli*, p. 187.

¹⁰ Cf. Augustinus, *De civitate Dei* XI 11. See Dubois, *Angeli. Storia*, p. 13.

¹¹ Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 135, 3, PL 37, 1757. Cf. Z.J. Kijas, *Początki świata i człowieka*, Kraków 2004, p. 207; M. Kowalczyk, *Rola aniołów w dziele zbawienia i zagrożenia szatańskie*, Warszawa 2016, p. 27; S. Longosz, *Opiekuńcza funkcja Aniołów w nauce Ojców Kościoła (zarys problemu)*, in: *Księga o Aniołach*, ed. H. Oleschko, Kraków 2003, p. 152.

¹² Cf. Augustinus, *De civitate Dei* XXII 29, 1. The name "holy angel" is sometimes the name of good gods. Cf. Augustinus, *De civitate Dei* VIII 24.

¹³ Cf. Augustinus, *De civitate Dei* X 7.

¹⁴ Cf. Augustinus, *De civitate Dei* X 16, 2; XII 6; XII 9, 1.

¹⁵ Cf. Augustinus, *De civitate Dei* XXII 30, 2. See M. Stanzione, *Gli Arcangeli. Michele il Guerriero. Gabriele il Messaggero. Raffaele il Guaritore*, Milano 2011, p. 9.

¹⁶ Augustinus, *De civitate Dei* IX 23. Cf. V. Grossi, *La problematica del male-Maligno-peccato in S. Agostino*, in: *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica*, v. 39, ed. S.A. Panimolle, Roma 2005, p. 366.

¹⁷ Cf. Augustinus, *De civitate Dei* XI 33. See A. Kasia, *O państwie Bożym przeciw poganom ksiąg XXII św. Augustyna*, "Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 4 (1992) p. 178-179; Madec, *Angelus*, p. 313.

that the Bishop of Hippo uses the word to refer not only to heavenly spirits but also to specific people, including Jesus Christ¹⁸ and holy men such as John the Baptist (cf. Mark 1:2) and the prophet Malachi (cf. Mal. 2:7)¹⁹ or St. Paul²⁰. In view of the difference in the translation of some texts, such as Genesis 6:1-4, the early Christian thinker tries to remain objective by comparing all the translations available to him containing phrases: “angels of God” or “sons of God”²¹. Sometimes, as Marie-François Berrouard notes, the ascending and descending angels (cf. Gen. 28:10-19; John 1:51) signify the preachers of the Gospel²².

The term that Augustine uses to express the service, the ministry of angels to men, is, among other things, the noun *ministerium*, by which he refers to the handling or doing of affairs by God “by the ministry of angels” (*per angelicum ministerium*)²³. The Tagaste thinker sees God alone as the only Creator and Author of the angels, among others, by which he also confesses about their ministry: “Wherefore I know not what kind of aid the angels, themselves created first, afforded to the Creator in making other things. I cannot ascribe to them what perhaps they cannot do, neither ought I to deny them such faculty as they have”²⁴.

2. Creation of a Single City

The truth that men and angels have a close relationship is best confirmed by the formation of one City (cf. Ps. 86:3), the City of God or holy city by both. According to the Bishop of Hippo, this city consists of two parts. An important part, and more splendid in itself, are the holy angels who abide with God, dwelling in His light (*civitas caelestis*)²⁵. The second element, on the other hand, is the earthly city (*civitas terrena*) whose citizens make pilgrimage amidst the changing realities of the world, including

¹⁸ Augustinus, *De civitate Dei* XVIII 35, 3: “Christ Jesus is called the Angel of the Almighty God”. Cf. Augustinus, *In Evangelium Ioannis Tractatus* 24, 7.

¹⁹ Cf. Augustinus, *De civitate Dei* XV 23, 1.

²⁰ Cf. Augustinus, *Sermo* 37, 19.

²¹ Augustinus, *De civitate Dei* XV 23, 3.

²² Cf. M.-F. Berrouard, *Saint Augustin et le ministère de la prédication. Le thème des anges qui montent et qui descendent*, *RechAug* 2 (1962) p. 448-457. See Madec, *Angelus*, p. 304-305.

²³ Augustinus, *De civitate Dei* XX 24, 2.

²⁴ Augustinus, *De civitate Dei* XII 26. See Madec, *Angelus*, p. 309.

²⁵ Cf. Augustinus, *De civitate Dei* XI 9. See Kasia, *O państwie Bożym*, p. 179.

its part that holds the dead, who rest in secret hiding places. This city is destined to become one with the immortal angels. The city of God can be described as “the human part sojourning here below, the angelic aiding from above”²⁶.

The distinction between the two parts is fundamental for Augustine. Indeed, throughout the treatise, he demonstrates the differences between the earthly community (*civitas terrena*) and the divine community (*civitas Dei*). The early Christian thinker finds the very beginning of the division between the two cities in the schism that took place among spirits when some angels refused to obey God. An earthly city was then established, and men later inhabited alongside the demons. The city of God refers to the kingdom of God's Son, also known as the heavenly city²⁷.

3. Platonic Demons

Mostly thanks to Apuleius and Porphyry²⁸, Augustine was familiar with Platonic angels (*daemones*) considered minor gods (*dii minores*)²⁹. They were created by the supreme god, and it was by the authority or command of the god that they made all mortal beings. The Tagaste thinker's position towards them is clear: “And as for the angels, whom those Platonists prefer to call gods, although they do, so far as they are permitted and commissioned, aid in the production of the things around us, yet not on that account are we to call them creators, any more than we call gardeners the creators of fruits and trees”³⁰. The Platonists' attribution of an intermediate place to demons (*daemones*)³¹, especially by Apuleius and Porphyry, including

²⁶ Augustinus, *De civitate Dei* X 7. Cf. Fortin, *Civitate Dei*, p. 413; Mondin, *Gli abitanti*, p. 44; Simonetti, *Gli angeli*, p. 170.

²⁷ Cf. Fortin, *Civitate Dei*, p. 413-414; M. Stanula-Boroń, *Zagadnienia etyczne w angelologii św. Augustyna*, in: *Księga o aniołach*, ed. H. Oleschko, Kraków 2003, p. 229.

²⁸ Vittorino Grossi mentions in particular his treatise *De regressu animae*, translated into Latin (*La problematica*, p. 367).

²⁹ Cf. Madec, *Angelus*, p. 305; Van Fleteren, *Angeli*, p. 186.

³⁰ Augustinus, *De civitate Dei* XII 25. Cf. M. Vannini, *Invito al pensiero di Sant'Agostino*, Milano 1989, p. 126-127.

³¹ According to Apuleius and his followers, as Augustine argues, demons are placed between gods and humans for this very purpose: to act as intermediaries for the transmission of requests and divine assistance. Cf. Augustinus, *De civitate Dei* VIII 22; VIII 24-25.

their division into good and evil³², the latter being defined, among other things, by the weakness of the minds, leads the early Christian thinker to doubt their favour with the gods and their ability to help people become paragons of good morals³³. Since the philosophers or those we might describe as “devil-worshippers” or “demon-worshippers” (*daemonicolae*) did not make a distinction between angels and demons, Augustine stresses that “never have we read in Scripture of good demons; but wherever this or any cognate term occurs, it is applied only to wicked spirits”³⁴. Demons are prideful and miserable. They demand worship not for God but for themselves³⁵.

4. Scripture on Angels

For Augustine, the primary source of Christian angelology is Scripture and its various interpreters, such as Philo of Alexandria³⁶. Even though God’s revelation conveys various truths about angels: “Where Scripture speaks of the world’s creation, it is not plainly said whether or when the angels were created”³⁷ or how many were created³⁸. Since the presence of angels is already mentioned in God’s creation of heaven and earth³⁹, the early Christian thinker sees their presence in the word “heaven” or “light”⁴⁰. The making of angels by God is confirmed by numerous later texts of Scripture (cf. Job 38:7; Ps. 148:1f; Dan. 3:57f)⁴¹.

³² Cf. Augustinus, *De civitate Dei* IX 2.

³³ Cf. Augustinus, *De civitate Dei* IX 6.

³⁴ Augustinus, *De civitate Dei* IX 19. Cf. Augustinus, *De civitate Dei* VI 4, 1. See Madec, *Angelus*, p. 305.

³⁵ Cf. Augustinus, *De civitate Dei* X 16, 1. Manlio Simonetti draws attention to some of the theses developed by Origen, which the Bishop of Hippo refutes. These include one that discusses the devil and his angels, who would be saved and rejoin the holy angels after punishment proportionate to their trespasses. Cf. Augustinus, *De civitate Dei* XXI 17.23. See Simonetti, *Gli angeli*, p. 174.

³⁶ Cf. Keck, *Angels and the Angelology*, p. 17; Madec, *Angelus*, p. 309.

³⁷ Augustinus, *De civitate Dei* XI 9.

³⁸ Cf. Augustinus, *De civitate Dei* XV 1, 1. See Madec, *Angelus*, p. 306.

³⁹ Cf. Augustinus, *De civitate Dei* X 8.

⁴⁰ Cf. Augustinus, *De civitate Dei* XI 9; XI 11; XI 33. See Dubois, *Angeli. Storia*, p. 9; Madec, *Angelus*, p. 305-306. Augustine argues against an interpretation that sees angelic hosts referred to as “waters”. Cf. Augustinus, *De civitate Dei* XI 34.

⁴¹ Cf. Augustinus, *De civitate Dei* XI 9. See Madec, *Angelus*, p. 305.

God created the angels from nothingness as eternal and happy⁴². The image of angels is not the same as the image of God⁴³. The division of angels into good and bad does not come from the Creator but is the result of the passion of some angels not for God, the good Author and Creator of all beings, but for themselves, in their own capacity⁴⁴. God, knowing that some angels would abandon true goodness due to their choice, nevertheless did not deprive them of this ability to reveal that He is also able to bring good out of evil. There is an essential difference between angels, who are intelligent and immortal creatures, and men living on earth, who are mortal⁴⁵.

The Tagaste thinker does not exclude the possibility that angels, with God's permission, probably assisted humans in transporting animals to even the most remote islands⁴⁶. Ultimately, he concluded that the animals on these remote corners of the earth came into being as the Creator called them into existence when He created the world.

The Book of Genesis often speaks of angels in action. Very often, angels are emissaries or represent God Himself: the confusion of tongues at the tower of Babel (cf. Gen. 11:7)⁴⁷; Abraham meeting three men (cf. Gen. 18:2), and then Lot meeting two men who came to Sodom in the evening (cf. Gen. 19:1). For the Bishop of Hippo, it is clear that these men encountered by Abraham "were undoubtedly angels"⁴⁸. The early Christian thinker also rules out the possibility that angels, while in the hospitality of humans, only ostensibly take meals (cf. Gen. 18; Tob. 11:20)⁴⁹. He is further convinced that they were angels by the remarks in Heb. 13:2⁵⁰. With the help of angels, Moses led God's people out from under the yoke of slavery in Egypt⁵¹.

An important chapter of the biblical truth about angels is their transmission of the law. The promulgation of the law through angels (*in edictis*

⁴² Cf. Augustinus, *De civitate Dei* IX 22; XI 16; XIII 1. See Mondin, *Gli abitanti*, p. 44.

⁴³ Cf. Augustinus, *De civitate Dei* XVI 6. See Kasia, *O państwie Bożym*, p. 180-181.

⁴⁴ Cf. Augustinus, *De civitate Dei* XII 1, 2. Henry Chadwick notes that in attempting to answer the question of why some angels fell while others did not, as a mature thinker, Augustine turns to the doctrine of predestination. Cf. H. Chadwick, *Augustine*, Oxford 1986, p. 39.

⁴⁵ Cf. Augustinus, *De civitate Dei* XI 16.

⁴⁶ Cf. Augustinus, *De civitate Dei* XVI 7.

⁴⁷ Cf. Augustinus, *De civitate Dei* XVI 5.

⁴⁸ Cf. Augustinus, *De civitate Dei* X 8; Augustinus, *De Trinitate* II 12, 22.

⁴⁹ Cf. Augustinus, *De civitate Dei* XIII 22.

⁵⁰ Cf. Augustinus, *De civitate Dei* XVI 29.

⁵¹ Cf. Augustinus, *De civitate Dei* X 8.

angelorum) is mentioned in the Old and New Testaments (cf. Deut. 33:2; Acts 7:53; Gal. 3:19; Heb. 2:2-3), and Augustine, like the other Fathers of the Church⁵², refers to individual statements and comments on them: “And so it has pleased Divine Providence, as I have said, and as we read in the Acts of the Apostles, that the law enjoining the worship of one God should be given by the disposition of angels” (cf. Acts 7:53)⁵³. These pronouncements, written on two stone tablets, were kept in the Ark of the Testimony⁵⁴.

The author of the Epistle to the Hebrews strongly emphasizes the superiority of Christ over the angels, whose presence in salvation history is irreplaceable. With reference to Hebrews 1:13-14, it should be noted that “all those things were not only wrought by angels, but wrought also on our account, that is, on account of the people of God, to whom is promised the inheritance of eternal life”⁵⁵.

5. The One Mediator between God and Men

The Bishop of Hippo is in no doubt that “Good angels, therefore, cannot mediate between miserable mortals and blessed immortals, for they themselves also are both blessed and immortal”⁵⁶. Indeed, what is most alluring about the immortality of demons is misery, and eternal misery must be guarded against. The evil mediator always separates the friends, and the unfortunate mob of evil angels is deprived of participation in the One God. Demons do not deserve to be called mediators, for they have become miserable because of their malice and thus could envy men’s blessedness instead of lending it to them⁵⁷. On the way to the goodness of making us happy, the only true mediator between God and men is Jesus Christ, not by being the Word, but by being a man (cf. 1 Tim. 2:5)⁵⁸. Indeed, this

⁵² For example, Hilary of Poitiers, Origen, Pseudo-Dionysius the Areopagite or Melito of Sardis. Cf. J. Daniélou, *The Angels and their mission*, tr. D. Heimann, Allen 1957, p. 3-13.

⁵³ Augustinus, *De civitate Dei* X 15. Cf. Augustinus, *De civitate Dei* X 13; Augustinus, *De Trinitate* III 11, 26. See Madec, *Angelus*, p. 309; Mondin, *Gli abitanti*, p. 46.

⁵⁴ Cf. Augustinus, *De civitate Dei* X 17.

⁵⁵ Augustinus, *De Trinitate* III 11, 22.

⁵⁶ Augustinus, *De civitate Dei* IX 15, 1. Cf. Augustinus, *De civitate Dei* IX 23.

⁵⁷ Cf. Augustinus, *De civitate Dei* IX 23, 3.

⁵⁸ Cf. Augustinus, *De civitate Dei* XI 2.

blessed and beatific God, having Himself become a partaker of our humanity, has afforded us ready access to the participation of His divinity. For in delivering us from our mortality and misery, He does not lead us to the immortal and blessed angels, so that we should become immortal and blessed by participating in their nature, but He leads us straight to that Trinity, by participating in which the angels themselves are blessed⁵⁹.

6. Characteristics of the Angels' Actions for of Men

The company of angels was longed for by philosophers, for "in this friendship we have indeed no fear that the angels will grieve us by their death or deterioration"⁶⁰. The primary task of the immortal and blessed angels is "to announce the will of God to men"⁶¹ in an infallible manner⁶². While God speaks to the angels without words, the angels speak to people, or God Himself speaks to people through them⁶³. The angels not only proclaim God's message to men, but they also hear them, and more specifically, the Lord Himself hears us in them "as in His true temple not made with hands, as in those men who are His saints"⁶⁴. Even though God uses angels, acts through them, and sends them to men, "He does not for all that beatify men by the good inherent in the angels, but by Himself, as He does the angels themselves"⁶⁵.

The thing that makes it possible for men to be friends and be close to angels, even if angels do not interact as men do⁶⁶, is the likeness of goodwill⁶⁷. The goodwill of the angels is a model for men to emulate, and through this, they can participate in performing one great song of praise to God Himself.

⁵⁹ Augustinus, *De civitate Dei* IX 15, 2.

⁶⁰ Augustinus, *De civitate Dei* XIX 9.

⁶¹ Augustinus, *De civitate Dei* IX 23. Cf. Madec, *Angelus*, p. 308.

⁶² Cf. Augustinus, *De civitate Dei* IX 22.

⁶³ Cf. Augustinus, *De civitate Dei* XVI 6, 1. St. Augustine interprets the role of the angel as a hagiographer and tool with reference to St. Paul's 2Cor. 13:2. Cf. B. De Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse. III. Saint Augustin*, Paris 2009, p. 111.

⁶⁴ Augustinus, *De civitate Dei* X 12.

⁶⁵ Augustinus, *De civitate Dei* VII 30. Cf. Longosz, *Opiekuńcza funkcja*, p. 193.

⁶⁶ Cf. Augustinus, *De civitate Dei* XIX 9.

⁶⁷ Cf. Augustinus, *De civitate Dei* VIII 25.

The relationship of the holy angels to men is best expressed by the word love. For it is the angels who compassionately, honestly and sincerely love men⁶⁸. The Bishop of Hippo, deeply convinced of the love of angels and their concern for men, seeks to present this attitude of angels more closely. Thus, he stresses that “the holy angels, towards whose society and assembly we sigh while in this our toilsome pilgrimage, as they already abide in their eternal home, so do they enjoy perfect facility of knowledge and felicity of rest. It is without difficulty that they help us; for their spiritual movements, pure and free, cost them no effort”⁶⁹. Like God Himself, no weakness of feeling can be attributed to the angels. For this reason, “the holy angels feel no anger while they punish those whom the eternal law of God consigns to punishment, no fellow-feeling with misery while they relieve the miserable, no fear while they aid those who are in danger”⁷⁰. The existence of angels and men is oriented towards the glory of God. To the One God is due the highest honour, “which the Greeks call λατρεία”⁷¹. The angels lead men to the full glory of the One God in Three Persons without feeling any jealousy on this account. In essence,

all these blessed and immortal spirits, who do not envy us (for if they envied they were not blessed), but rather love us, and desire us to be as blessed as themselves, look on us with greater pleasure, and give us greater assistance, when we join them in worshipping one God, Father, Son, and Holy Ghost, than if we were to offer to themselves sacrifice and worship⁷².

In a tradition dating back to the time of Cain and Abel, the sacrifices to the true God were effectively helped by angels. By offering a visible sacrifice to God, and even more, by becoming in one’s heart an invisible sacrifice to Him, Augustine says that: “the angels, and all those superior powers who are mighty by their goodness and piety, regard us with pleasure, and rejoice with us and assist us to the utmost of their power”⁷³. The angels demand neither services for themselves nor sacrifices⁷⁴. Failure to offer

⁶⁸ Cf. Augustinus, *De civitate Dei* X 7; X 12. See Mondin, *Gli abitanti*, p. 46.

⁶⁹ Augustinus, *De civitate Dei* XI 31.

⁷⁰ Augustinus, *De civitate Dei* IX 5.

⁷¹ Augustinus, *De civitate Dei* V 15. Cf. Madec, *Angelus*, p. 314.

⁷² Augustinus, *De civitate Dei* X 25. Cf. Longosz, *Opiekuńcza funkcja*, p. 193; Madec, *Angelus*, p. 314.

⁷³ Augustinus, *De civitate Dei* X 19. Cf. Augustinus, *De civitate Dei* XIX 23, 5.

⁷⁴ Cf. Augustinus, *De civitate Dei* X 16, 1. See Kasia, *O państwie Bożym*, p. 179.

sacrifices to immortal and happy spirits serving God can in no way offend them⁷⁵. The steadfastness of the attitude of the holy angels was emulated by such holy men of God as Paul and Barnabas⁷⁶.

Augustine, like his contemporaries, was greatly impressed by the miraculous things that the Lord either performs Himself or through His servants, i.e. the souls of martyrs and of those still in the body, "or effects all these marvels by means of angels, over whom He exerts an invisible, immutable, incorporeal sway, so that what is said to be done by the martyrs is done not by their operation, but only by their prayer and request"⁷⁷. Extraordinary and marvellous things which, through the mediation of angels or otherwise by the power of God, have been foretold or performed serve to increase God's glory and faith in God⁷⁸.

Invaluable, according to Elizabeth Klein, is the help of angels in the Christian's spiritual battle, especially against pride⁷⁹. Through the ministry of the angels, the assembly of the righteous on Judgement Day will take place. The vision of Doomsday, during which each man's actions will be placed before the eyes of the soul, makes Augustine think of guardian angels. Thus, in reference to St. John's vision of the opening of the books (cf. Rev. 20:12), the Bishop of Hippo remarks: "Shall there be present as many angels as men, and shall each man hear his life recited by the angel assigned to him? In that case there will be not one book containing all the lives, but a separate book for every life"⁸⁰. Ultimately, however, for Augustine, the book is synonymous with the power of God to read the hearts of men.

7. Equality with Angels after the Resurrection

It may come as a bit of a surprise, as Elizabeth Klein notes, that Augustine has essentially little to say about the angels at the parousia, that is, the second coming of Christ⁸¹. The fullness of future life with God means, according to the Lord Jesus' announcement, the equality (*aequal-*

⁷⁵ Cf. Augustinus, *De civitate Dei* X 26.

⁷⁶ Cf. Augustinus, *De civitate Dei* X 19.

⁷⁷ Augustinus, *De civitate Dei* XXII 9.

⁷⁸ Cf. Augustinus, *De civitate Dei* X 12. See Vannini, *Invito al pensiero*, p. 140.

⁷⁹ Cf. E. Klein, *Augustine's Theology of Angels*, Cambridge 2018, pp. 159, 172.

⁸⁰ Augustinus, *De civitate Dei* XX 14. Cf. Klein, *Augustine's Theology of Angels*, p. 138.

⁸¹ Cf. Klein, *Augustine's Theology*, p. 136.

itas) of human beings with angels in their immortality and blessedness (cf. Matt. 22:30; Luke 20:36)⁸². The promise is truly remarkable, for “in that city [of God] all the citizens shall be immortal, men now for the first time enjoying what the holy angels have never lost”⁸³.

In this way, the society of angels and the society of mortals will come together⁸⁴. This equality refers neither to the body nor to age but to the love of God shed into their hearts⁸⁵.

The Tagaste thinker refers to the category of proportion, the hierarchy of beauty, and firmly asserts that “the children of the resurrection and of the promise shall be equal to the angels of God, if not in body and age, at least in happiness”⁸⁶. That which has been the good of the angels from time immemorial and in a special way, that is, the love of God and abiding with God, and which is also now experienced by holy men, constitutes one holy fellowship, one city of God⁸⁷. The fellowship of redeemed men with angels is also confirmed by the idea of them taking the place of fallen angels. The Bishop of Hippo admits: “We do not know the number either of the saints or of the devils; but we know that the children of the holy mother who was called barren on earth shall succeed to the place of the fallen angels, and shall dwell for ever in that peaceful abode from which they fell”⁸⁸.

As a fellowship united in love, the city of God will experience joy and enjoy a happy life because a happy and eternal life will be described by righteous, and not perverse, sentiments such as love and joy. Love united with joy will be unwavering and free from fear and anxiety⁸⁹.

⁸² Cf. Augustinus, *De civitate Dei* XI 13; XXII 17; XXII 30, 2. See A. Eckmann, *Przebóstwienie człowieka w pismach wczesnochrześcijańskich*, Lublin 2003, p. 220.

⁸³ Augustinus, *De civitate Dei* XXII 1. Cf. Augustinus, *De civitate Dei* XXII 29.

⁸⁴ Cf. Augustinus, *De civitate Dei* V 17, 2.

⁸⁵ Cf. Augustinus, *De civitate Dei* XII 9, 2. According to Eckmann, Augustine invokes the Christological argument here in support of man's hope. The One who is not only the Creator of angels but also superior to them called Himself man. Cf. Eckmann, *Przebóstwienie człowieka*, p. 223.

⁸⁶ Augustinus, *De civitate Dei* XXII 20, 3.

⁸⁷ Cf. Augustinus, *De civitate Dei* XII 9, 2.

⁸⁸ Augustinus, *De fide spe et caritate liber unus* XXIX. Cf. Kasia, *O państwie Bożym*, p. 189; Mondin, *Gli abitanti*, pp. 46-47.

⁸⁹ Cf. Augustinus, *De civitate Dei* XIV 9, 6. See Stanula-Boroń, *Zagadnienia etyczne*, p. 230; Vannini, *Invito al pensiero*, p. 140.

8. Conclusion

Although the philosophers have long extolled the company of angels and valued their friendship, especially for no risk of causing sorrow to men either by death or moral decline, it is undoubtedly St. Augustine, the leading representative of patristic angelology, who must be credited with an eminently Christian portrait of angels. The fundamental background to this portrait is the story of salvation unfolding in the pages of Scripture, in which many heavenly spirits, despite the fact that men are unable to see them with their bodily eyes, come into very human contact with him. Through the presence of angels and their service, salvation history highlights the features of God's fatherly love (*divina providentia*).

Even though the Bishop of Hippo did not dedicate his luminous work to the angels but to the City of God (*De civitate Dei*), the angels are an indispensable, i.e. constitutive element of it. The Tagaste thinker uses the term "angel" to refer to both the heavenly spirits and the function they exercise, the office of heralding, of sending, thus also being a proper name for a herald, a messenger. The latter usage is employed by Augustine to refer to holy men, i.e. to Jesus Christ himself, as well as to prophets like Malachi and John the Baptist or St. Paul. With certain fondness, the early Christian thinker uses the terms: "holy angels" (*sancti angeli*), "our angels" (*nostri angeli*) or "good angels" (*angeli boni*). Their opposite are the evil angels, also called "demons", whose Christian understanding of existence and nature the Tagaste thinker seeks to separate from the beliefs of pagan philosophers.

In the portrayal of the ministry (*ministerium*) of angels to men in the teaching of the Bishop of Hippo, two stages are distinguished: the earthly and the heavenly. They are linked to two parts of the City of God. The first is essentially dominant and is a preparation for the second, which will also be permanent. The primary source from which the early Christian thinker draws inspiration and certainty is Scripture.

It is difficult to discern any single "catalogue" of ministries in the numerous statements of the Bishop of Hippo, and any such enumeration involves the risk of being incomplete. In the first place, angels bear witness to the events of salvation history, and their place in it is predicated from the beginning. So essential for angels, heralding or proclaiming is, in the first place, the infallible communication of a message – the will of God, the law or the Gospel. The Tagaste thinker pays close attention to the many important elements of this process of communication: without and with words; preaching and listening; giving something that is ac-

tually given by God Himself; imitating the goodwill of the angels; the compassionate, honest and sincere love of men. Angels are, by their very nature, as it were, predisposed to offer help and service to people. They are marked by ease of cognition or happy leisure and are strangers to the weakness of feeling (e.g. anger, compassion, fright, jealousy). The angels are also completely immune to the offering of any sacrifice by men, and together with them, they strive to ensure that worship is offered to the One God in Three Persons. Many extraordinary and marvellous things took place with the participation of the angels, including those for which the souls of the martyrs interceded. The assistance of angels is truly invaluable in the Christian's spiritual struggle. This struggle is particularly evident in the widespread struggle against demons and pride as the root of all evil.

In the context of eschatological issues, the early Christian thinker recalls the assembly of the righteous by angels on Judgement Day, and in the vision of judgement itself, he alludes to the idea of the guardian angel.

Angels serve men in this way that, until Doomsday, they help them not to lose sight of the purpose of their pilgrimage, that is, to participate with each other in the glory of heaven. The sojourning part of the City of God, which in the future is to be united with the immortal angels, are mortal men who are still sojourning on earth or are already resting in refuges and abodes of souls known only to God. The Bishop of Hippo describes this second stage by, among other things, the word "equality" (*aequalitas*). It does not signify a resurrected body or age but immortality and eternal happiness. With the future one fellowship of holy angels and men, Augustine also links the idea of the latter taking the place of fallen angels. Co-citizenship in the City of God means for men that, together with the angels, they will rest, see, love and praise God forever.

Bibliography

Sources

- Augustinus, *De civitate Dei libri viginti duo*, NBA 5/1, p. 6-771; NBA 5/2, p. 66-765; NBA 5/3, p. 8-421.
- Augustinus, *De fide spe et caritate liber unus*, NBA 6/2, p. 470-623.
- Augustinus, *De Trinitate libri quindecim*, NBA 4, p. 6-719.
- Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 121-150, NBA 28, p. 2-937.
- Augustinus, *Sermo* 37, Corpus Christianorum. Series Latina 41, Turnhout 1953, p. 446-473.

Studies

- Berrouard M.-F., *Saint Augustin et le ministère de la prédication. Le thème des anges qui montent et qui descendent*, "Recherches Augustiniennes et Patristiques" 2 (1962) p. 447-501.
- Chadwick H., *Augustine*, Oxford 1986.
- Daniélou J., *The Angels and their mission*, tr. D. Heimann, Allen 1957.
- De Margerie B., *Introduction à l'histoire de l'exégèse. III. Saint Augustin*, Paris 2009.
- Dubois L., *Angeli. Storia, teologia e mistero delle creature celesti*, Torino 2014.
- Eckmann A., *Przebóstwienie człowieka w pismach wczesnochrześcijańskich*, Lublin 2003.
- Fortin E.L., *Civitate Dei, De*, in: *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, ed. A.D. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, p. 408-417.
- Grossi V., *La problematica del male-Maligno-peccato in S. Agostino*, in: *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica*, v. 39, ed. S.A. Panimolle, Roma 2005, p. 366-388.
- Kasia A., *O państwie Bożym przeciw poganom ksiąg XXII św. Augustyna*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 4 (1992) p. 171-190.
- Keck D., *Angels and the Angelology in the Middle Ages*, New York 1998.
- Kijas Z.J., *Niebo w domu Ojca, czyściec dla kogo, piekło w oddaleniu*, Kraków 2010.
- Kijas Z.J., *Początki świata i człowieka*, Kraków 2004.
- Klein E., *Augustine's Theology of Angels*, Cambridge 2018.
- Longosz S., *Opiekuńcza funkcja Aniołów w nauce Ojców Kościoła (zarys problemu)*, in: *Księga o Aniołach*, ed. H. Oleschko, Kraków 2003, p. 151-205.
- Madec G., *Angelus*, in: *Augustinus-Lexikon*, v. 1/2, ed. J. Divjak – C. Mayer, Basel – Stuttgart 1986, p. 303-315.
- Maier J.-L., *Les missions divines selon saint Augustin*, Fribourg 1960.
- Mondin B., *Gli abitanti del cielo. Trattato di ecclesiologia celeste e di escatologia*, Bologna 1994.
- Oleschko H., *Angelologia św. Augustyna: zagadnienia metafizyczne*, in: *Księga o Aniołach*, ed. H. Oleschko, Kraków 2003, p. 206-220.
- Pietras H., *Eschatologia Kościoła pierwszych wieków*, Kraków 2007.
- Simonetti M., *Gli angeli e Origene nel "De civitate Dei"*, in: *Il "De civitate Dei". L'opera, le interpretazioni, l'influsso*, ed. E. Calvalcanti, Roma 1996, p. 167-180.
- Simut C.C., *Angels: Augustine and the Patristic Tradition – the Reality, Ontology, and Morality of Angels in the Church Fathers and Augustine*, "The Southern Baptist Journal of Theology" 25/2 (2021) p. 57-74.
- Stanzione M., *Gli Arcangeli. Michele il Guerriero. Gabriele il Messaggero. Raffaele il Guaritore*, Milano 2011.
- Studer B., *Angelo*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, v. 1, ed. A. Di Berardino, Genova – Milano 2006, p. 292-299.
- Van Fleteren F., *Angeli*, in: *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, ed. A.D. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, p. 186-189.
- Vannini M., *Invito al pensiero di Sant'Agostino*, Milano 1989.



The Angels are among us. A Study of the Writings of Paulinus of Nola¹

Anioły są wśród nas. Studium pism św. Paulina z Noli

Rev. Marcin Wysocki²

Abstract: Paulinus of Nola (c. 355-431) is undoubtedly one of the most interesting yet least known figures of early Christianity. Born into a wealthy senatorial family from Bordeaux, Paulinus gave up wealth, a career as a civil servant and the practice of secular poetry to follow St. Felix on the path of Christian faith. One of its elements was the belief in the existence of angels. In the case of Paulinus of Nola, this belief took on a very concrete expression. The aim of this article is to show, on the basis of an analysis of the surviving letters and songs, the angelology of St. Paulinus, which took on above all a pastoral aspect and showed very concrete manifestations of the action of angels for the benefit of the human beings.

Keywords: Paulinus of Nola; angel; letter; poem; care

Jean Daniélou, in his book on patristic angelology, a fundamental work in this field, points out that concerning the Fathers “in angelology, their attention was focused less upon the nature of the angels and their function as adoring spirits than upon their missions to humanity at different moments in the history of salvation”³. They were first and foremost interpreters of the Scriptures⁴, in which angels were sent with a mission to announce God’s truths and plans⁵. Paulinus of Nola also

¹ This project is funded by the Polish Minister of Science and Higher Education within the program under the name ‘Regional Initiative of Excellence’ in 2019-2022, project number: 028/RID/2018/19.

² Rev. Dr. hab. Marcin Wysocki, a university professor, Department of Greek and Latin Patrology, Faculty of Theology, John Paul II Catholic University of Lublin, Poland; e-mail: mwysocki@kul.lublin.pl; ORCID: 0000-0001-5448-5566.

³ J. Daniélou, *The Angels and their Mission According to the Fathers of the Church*, tr. D. Heimann, Allen 1957, p. viii.

⁴ See Daniélou, *The Angels and their Mission*, p. viii.

⁵ See e.g. Gen. 16:9; 19:5; Judg. 6:14; 2Kgs. 1:3; Ezek. 40:3; Matt. 1:20; 2:13.19; 28:7; Luke 7:24; 9:52; Jas. 2:25. Cf. E. Langton, *The Ministries of the Angelic Powers According to the Old Testament and Later Jewish Literature*, London 1936; W.G. Heidt,

belongs to this tradition⁶. He was not a great theologian and dogmatist, but rather a pastor and spiritual guide for many people seeking the way to God. In his letters, but also in his poems, he made numerous references to various passages of Scripture, including those that speak of angels. He was aware of his own incompetence and ignorance, and he himself asked his more theologically knowledgeable colleagues about questions concerning angels. He is thus an example of the contemporary angelology in search of its expression, and at the same time an author who brings to it a lively perspective on this fundamental function of the angels, known from the historical scriptural testimonies that were the subject of analysis by the writers of the time. Since the angelological themes in the work of Paulinus of Nola have never been studied, and above all because of the above-mentioned new approach to the contemporary mission of the angels, it is worth studying the angelology of the Nolian as it appears in his letters and poetic works.

Angelology of the Old Testament. A Study in Biblical Theology, Washington 1949; *Angeli e demoni nella Bibbia*, ed. P.G. Bortone, L'Aquila 1998. This way of thinking we can find as well in Tertullianus, *De carne Christi* 14, 3; Eusebius Caesariensis, *Praeparatio evangelica* VII 16; Eusebius Caesariensis, *Demonstratio evangelica* III; Athanasius, *Contra arianos oratio* III 12; Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium* I; Ambrosius, *De Spiritu Sancto* I 10; Hieronymus, *Commentarii in Isaiam* VI 6; Gregorius Magnus, *Homiliae XL in Evangelia* 34, 8, 12.

⁶ See J. Pałucki, *Pismo Święte w pasterskiej posłudze Paulina z Noli*, RT 50/4 (2003) p. 139-147.

1. Nature of the angels

In his writings, Paulinus, using primarily Scripture⁷, reveals the nature of angels. Emphasising that they are “created as pure spirit”⁸, that they are “created without bodies”⁹, that they feed on the heavenly bread – the bread of angels¹⁰ – and are clothed in the garments of God’s glory¹¹, Paulinus argues for the incorporeality of angels. They are immortal creatures who live forever with God in heaven¹². And it is with their dwelling place that Paulinus links the very essence of their present mission and nature. Angels play an essential role in the thought of Paulinus of Nola at the moment of human death¹³. The spirit that leaves the buried body is lifted into the arms of an angel¹⁴. It is the angel’s hands that lift the deceased through the clouds up to heaven¹⁵. The miracles that happened around St. Felix’s tomb (e.g. the snow that covered the ground) are signs that he is already enjoying the light and peace of the angels who dwell in heaven¹⁶. Paulinus used poetic images of the transition from earthly to heavenly life in describing

⁷ On the exegesis of Paulinus of Nola see S. Leanza, *Aspetti esegetici dell’opera di Paolino di Nola*, in: *Atti del Convegno. XXXI Cinquantenario della morte di S. Paolino di Nola*, Roma 1983, p. 67-91; R.A. Rallo Freni, *Il testo dei Salmi nell’utilizzazione dell’opera di Paolino di Nola*, in: *Atti del Convegno. XXXI Cinquantenario della morte di S. Paolino di Nola*, Roma 1983, p. 231-252; A. Swoboda, *Egzegeza alegoryczna Pisma świętego w listach Paulina z Noli*, *VoxP* 32-33 (1997) p. 261-268; G. Di Palma, *Paolino di fronte alla Bibbia*, in: *Mia sola arte è la fede: Paolino di Nola teologo sapientiale*, ed. L. Longobardo – D. Sorrentino, Biblioteca Teologica Napoletana 21, Napoli 2000, p. 151-166; M. Wysocki, *Biblia i nadzieja na jej dobre tłumaczenie*, *VoxP* 69 (2018) p. 721-733; M. Wysocki, *The Symbolism of Biblical Birds in the Letters of Paulinus of Nola*, in: *The Bible in the Patristic Period*, ed. M. Szram – M. Wysocki, *Studia Patristica* 103, Leuven – Paris – Bristol 2021, p. 165-173; M. Wysocki, *Letters as a School of the Christian Exegesis. A Study of the Selected Early Christian Latin Letters of the 4th and 5th Century (Augustine, Jerome, and Paulinus of Nola)*, *VV* 41/2 (2023) p. 339-351.

⁸ Paulinus Nolanus, *Ep.* 45, 6, ACW 36, 250.

⁹ Paulinus Nolanus, *Ep.* 45, 7, ACW 36, 251.

¹⁰ See Paulinus Nolanus, *Carm.* 16, 214; 24, 683.

¹¹ See Paulinus Nolanus, *Carm.* 31, 20.

¹² See Paulinus Nolanus, *Carm.* 24, 941-942.

¹³ This is not a new view of angels as guides of the souls of the dead. Paulinus here follows the common view of the Fathers of the first centuries, see Danielou, *The Angels and their Mission*, p. 95-105.

¹⁴ See Paulinus Nolanus, *Carm.* 31, 40.

¹⁵ See Paulinus Nolanus, *Carm.* 33, 70.

¹⁶ See Paulinus Nolanus, *Carm.* 18, 140-145.

Felix's passage to God: "Then bands of angels, their columns representing the seven tiers of heaven, met him as he sped in heavenly triumph to the presence of the King, the person of the highest Father"¹⁷, or Baebianus' life and death: "See how the gate of sunny heaven lies open to the merits [...] the angel who flies before [him]"¹⁸. Paulinus, on the other hand, emphasised the role of the angel in describing the visions of his own death in a poem of consolation after the death of Celsus: "[...] then an angel may be kind to my coming, and bear me off to set me triumphant in the arms of the patriarchs, far from the hell that rages in yawning anarchy"¹⁹. Finally, in accordance with the Scripture, angels will play an important role on the Day of Judgment, when the presiding angel will give the sign of the Lord's coming from the lofty throne of the Father with the sound of the trumpet²⁰, and when a separation will be made among all mankind, through whom the avenging angel (*ultor angelus*) will pass, leaving those who are marked with the sign of the cross²¹.

In discussing the nature of angels in the writings of Paulinus of Nola, it is worth noting a problem that preoccupies the Nolian's mind and which he addresses in a letter to Augustine²² asking for clarification²³.

¹⁷ Paulinus Nolanus, *Carm.* 18, 141-144, ACW 40, 119.

¹⁸ Paulinus Nolanus, *Carm.* 33, 123-126, ACW 40, 344.

¹⁹ Paulinus Nolanus, *Carm.* 31, 472-474, ACW 40, 324.

²⁰ See Paulinus Nolanus, *Carm.* 31, 561-562.

²¹ See Paulinus Nolanus, *Carm.* 24, 141-142.

²² On the exchange of the letters between Augustine and Paulinus see J. Desmulliez, *Les lacunes de la correspondance entre Saint Augustin et Paulin de Nole*, "Revue des Études Anciennes" 53/3-4 (1951) p. 253-300; P.M. Courcelle, *Correspondance entre saint Augustin et saint Paulin de Nole*, "Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France" 1950-1951 (1954) p. 204-205; Y.-M. Duval, *L'entrée en relations épistolaires d'Augustin d'Hippone et de Paulin de Nole*, in: *Epistulae antiquae: III, Actes du IIIe Colloque international "L'épistolaire antique et ses prolongements européens Université François-Rabelais"*, Tours, 25-27 septembre 2002, ed. L. Nadjó – E. Gavoilles, Louvain – Paris – Dudley 2004, p. 397-419; C. McCann, 'You know better than I do'. *The dynamics of transformative knowledge in the relationship of Augustine of Hippo and Paulinus of Nola*, "Studia Patristica" 43 (2006) p. 191-194 = 'Tú conoces mejor que yo': *el dinamismo del conocimiento transformador, en la relación de Agustín con Paulino de Nola*, "Augustinus. Revista trimestral" 52 (2007) p. 133-137.

²³ Augustine's answer to Paulinus' questions in his *Ep.* 45 is *Ep.* 95 in the Augustinian epistolarium. However, Augustine does not give Paulinus an exhaustive and comprehensive answer. He points out that one can speak of angels as wholly spiritual entities in the same way that humans are said to be souls (in the collective sense), and does not resolve whether angels have a body, although he tends to do so in his answer. Regarding

When Paulinus speaks of angels as creatures who have a spiritual body, he reflects on the interpretation of the passage in 1 Corinthians 13:1 and states that “angels have speech peculiar to their nature or [...] to their race”²⁴. He even states that “the angels [...] are said to have tongues with which they certainly sing praises and render thanks unceasingly to their Creator”²⁵. Paulinus therefore asks Augustine: “Express your views about these immortal voices of heavenly creatures as of those who dwell above the heavens in the sight of the Most High; decide by what kind of tongues their voices give utterance”²⁶. For his part, he says that this speech “is higher than human sensation and speech accordingly as the created angels and their station transcend mortal dwellers and their earthly abode”²⁷; in addition, by analogy with the speech of God, he points out that “there can be utterance without a tongue being both the weak and the mighty member of the body. It is in fact possible, because this member has been given

voices and singing to the glory of God in the eschaton, Augustine suggests that the whole creation will be singing to God, not just souls but spiritual bodies as well. Cf. Augustinus, *Ep.* 95, 8. On the angelology of St. Augustine see K. Pelz, *Die Engellehre des heiligen Augustinus*, Münster 1912; B. Lohse, *Zu Augustins Engellehre*, ZKG 70 (1959) p. 278-291; J. Pépin, *Influences paiennes sur l'angéologie et la démonologie de saint Augustin*, w: *Entretiens sur l'homme et le diable*, ed. M. Milner, Paris – La Haye 1965, p. 51-74; O. Lechner, *Zu Augustins Metaphysik der Engel*, in: *Studia patristica. Papers presented to the Fourth International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1963*, v. 9: *Classica. Philosophica et ethica. Theologica Augustiniana. Post-patristica*, ed. F.L. Cross, Berlin 1966, p. 422-450; J. Pépin, *La doctrine platonicienne des anges et des démons. Influences sur l'angéologie et démonologie de saint Augustin*, in: J. Pépin, *Ex Platonicorum Persona. Études sur les lectures philosophiques de saint Augustin*, Amsterdam 1977, p. 27-38; H. Oleschko, *Angelologia augustynska*, “Topos” 5-6 (1999) p. 39-52; H. Oleschko, *Angelologia św. Augustyna: zagadnienia metafizyczne*, w: *Księga o aniołach*, ed. H. Oleschko, Kraków 2002, p. 206-220; M. Stanula-Boroń, *Zagadnienia etyczne w angelologii św. Augustyna*, in: *Księga o aniołach*, ed. H. Oleschko, Kraków 2002, p. 221-231; E. Klein, *Augustine's Theology of Angels*, Cambridge 2018; C.C. Simut, *Angels: Augustine and the Patristic Tradition – The Reality, Ontology, and Morality of Angels in the Church Fathers and Augustine*, “Southern Baptist Journal of Theology” 25/2 (2021) p. 57-74; G.D. Wiebe, *Fallen Angels in the Theology of St Augustine*, Oxford 2021; D. Ho-Lun Wong, *The Emergence and Implication of the Role of Angels in Augustine's Understanding of Creation: The Extension and Mirroring of Christ*, “Religions” 14 (2023) p. 322.

²⁴ Paulinus Nolanus, *Ep.* 45, 7, ACW 36, 251.

²⁵ Paulinus Nolanus, *Ep.* 45, 6, ACW 36, 250.

²⁶ Paulinus Nolanus, *Ep.* 45, 7, ACW 36, 251.

²⁷ Paulinus Nolanus, *Ep.* 45, 7, ACW 36, 251.

by God the duty of speech, that He has termed the words and utterance of angels created without bodies their ‘tongues’²⁸. Discussing angelic tongues, Paulinus presents one possible interpretation of the Apostle’s words: “[...] Paul may have used the phrase ‘tongues of angels’ in distinguishing between voices and ways of speaking, just as when discoursing on the diversity of charism he counts diverse kind of tongues amongst graces bestowed”²⁹. Paulinus also suggests that this might be a tongue available only to those in heaven and not yet available to the people of the world, and they would speak it as immortals according to their state of grace in heaven, united with the choruses of Angels, Powers, Dominions and Thrones, when people will be clothed in spiritual bodies and speak in words that are not human but angelic and heavenly³⁰.

It is clear from the above that Paulinus is part of this current of biblical exegesis in the early Church’s teaching on angels, but at the same time he goes further, attempting to probe more deeply into the nature of these heavenly creatures.

2. Activities of angels

As can be seen from the above reflections on the nature of angels, their primary nature, defined by their very name – messengers – is their activity, which is revealed in being God’s messengers to human beings. Paulinus of Nola recognises and understands this aspect of the nature of angels and often refers to biblical examples of their activity, but he does not stop there and shows how angels in his time act in carrying out their tasks. It is a most interesting perspective and awareness of the presence of these heavenly creatures in the life of humans.

In his writings, Paulinus many times recalls the mission and works of angels and their direct involvement in the lives of the people. It was through the hand of an angel that God restrained Abraham’s right hand raised to strike a blow against Isaac³¹; it was the hand of an angel that assisted Habakkuk who was to provide food for the prophet Daniel³²; it

²⁸ Paulinus Nolanus, *Ep.* 45, 7, ACW 36, 251.

²⁹ Paulinus Nolanus, *Ep.* 45, 7, ACW 36, 251.

³⁰ See Paulinus Nolanus, *Ep.* 45, 6.

³¹ See Paulinus Nolanus, *Ep.* 29, 9.

³² See Paulinus Nolanus, *Carm.* 16, 187-189.

was through an angel that Elizabeth gave birth to her son³³; and finally, it was an angel who announced to Mary the conceiving of the Saviour³⁴, and it was the angels who on the night of the Nativity greeted with the shepherds the born Saviour and sang in heavenly joy where later “a mixed crowd of harlots and eunuchs lamented for Venus’ lover”, showing the destruction of Christ’s birthplace by the pagans³⁵. Such mission and tasks of angels described in the Bible find continuity in later centuries. For Paulinus, the action of angels towards his spiritual father and patron, St Felix, was of particular importance³⁶. In describing his life, the Nolian referred directly to the miraculous interventions of angels in the New Testament, such as the release of St. Peter from prison (cf. Acts 12:7n). In the same way, St. Felix was freed from prison³⁷. The care and actions of the angels, based on biblical stories, were also to be applied

³³ See Paulinus Nolanus, *Ep.* 29, 7. Cf. A.V. Nazzaro, *L’Annunzio dell’Angelo a Zaccaria (Lc 1, 5-25) nelle parafrasi di Giovenco (1, 1-51) e Paolino di Nola (carm. 6, 27-107)*, in: „*Munera amicitiae*”. *Studi di storia e cultura sulla Tarda Antichità offerti a Salvatore Pricoco*, ed. R. Barcellona – T. Sardella, Soveria Mannelli 2003, p. 283-306; A.V. Nazzaro, *La “Laus Sancti Johannis” di Paolino di Nola: tra parafrasi ed esegesi, “Impegno e Dialogo”* 13 (2001) p. 343-357; A.V. Nazzaro, *La nascita di Giovanni Battista (Lc 1,57-80) nelle riscritture metriche di Giovenco (1,105-132) e Paolino di Nola (C. 6,179-228)*, “Impegno e Dialogo” 15 (2006) p. 133-146.

³⁴ See A.V. Nazzaro, *L’Annunzio dell’Angelo a Maria (Lc 1, 26-38) nelle riscritture metriche di Giovenco (1, 52-79) e Paolino di Nola (Carm. 6, 108-38)*, in: *La poesia tardoantica e medievale. Atti del II Convegno Internazionale di Studi. Perugia, 15-16 novembre 2001*, ed. A.M. Taragna, Centro Internazionale di Studi sulla poesia greca e latina in età tardoantica e medievale. Quaderni 2, Alessandria 2004, p. 19-33.

³⁵ Paulinus Nolanus, *Ep.* 31, 3, ACW 36, 128.

³⁶ About St Felix in the works by Paulinus see A. Ruggiero, *La luce della santità di Felice via all’amore di Cristo negli scritti di Paolino di Nola*, in: *Atti del Circolo culturale B. G. Duns Scoto di Roccarainola. Trentennale del Duns Scoto 1999. Venticinquennale degli Atti*, Roccarainola 1999, p. 61-70; A. Basson, *Felix, the ascetic hero in Paulinus of Nola’s Carmen 15*, in: *Studies on Classical Antiquity and Tradition in Honour of W. J. Henderson*, ed. F. Basson – W.J. Dominik, Frankfurt-am-Main – New York 2002, p. 133-149; D. Lefebvre-Bocage, *Les rapports entre saint Félix et Paulin de Nole*, in: *Paulin de Nole et l’amitié chrétienne, Paulin de Nole et l’amitié chrétienne. Actes de la quatrième Petite Journée de Patristique*, ed. P.-G. Delage, Royan 2012, p. 69-87; A. Jenik, *Martyrium oder Askese? Felix und Maximus im 4. “Natalicium” (= “carm.” 15) des Paulinus von Nola*, “Philologus. Zeitschrift für antike Literatur und ihre Rezeption” 160/1 (2016) p. 84-132.

³⁷ See Paulinus Nolanus, *Carm.* 15, 238-257.

to Paulinus' dear ones, such as his visitor Nicetas of Remesiana³⁸, for whom he expressed such a wish:

May Raphael be sent to fly near you; as once the angel attended Tobias to the Medes, so may he accompany Nicetas as far as the Dacians. May the Guide who once led the fleeing Jacob to safety from the presence of his arrogant brother, likewise guide Nicetas His servant, for he similarly is a fugitive. What the patriarch did once, Nicetas does continually, fleeing from the world towards the walls of high heaven. The ladder which Jacob saw the angels alternately ascending and descending Nicetas strives to mount as his life overtops the clouds³⁹.

Of course, these are biblical *topoi* and images widely used by early Christian writers, but Paulinus, compared to his fellow theologians, refers remarkably often in his works to the care and action of angels in the lives of various people⁴⁰.

There is, moreover, an extraordinary testimony in his writings which seems very interesting with regard to the role and presence of angels in the life of Paulinus' contemporaries. It is contained in Letter 49, addressed to Macarius⁴¹, a high imperial official and consul of Campania⁴². This letter concerns the property of a friend of Paulinus, a ship full of goods that had

³⁸ See W. Kirsch, *Paulinus von Nola und Nicetas von Remesiana: Zur Literaturreauffassung zweier Coriste des 4 Jahrhunderts*, in: *Late Antiquity to Early Byzantium: Proceedings of the Byzantinological Symposium in the 16th International Eirene Conference*, ed. V. Vavřínek, Prague 1985, p. 189-193; A. Gattiglia, *Paulin de Nole et Nicéte de Rémésiana: voyages et pèlerinages de rang élevé*, in: *Atti del Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana (ACIAC), Bonn 22-28 Settembre 1991*, v. 12, Città del Vaticano 1995, p. 805-814; J. Grzywaczewski, *Związki Nicetasa z Paulinem z Noli*, "e-Patrologos" 1/3 (2015) p. 14-27.

³⁹ Paulinus Nolanus, *Carm.* 17, 141-154, ACW 40, 109.

⁴⁰ On the guard angels in the early Christian thought see S. Longosz, *Opiekuńcza funkcja aniołów w nauce Ojców Kościoła (zarys problemu)*, in: *Księga o aniołach*, ed. H. Oleschko, Kraków 2002, p. 151-205.

⁴¹ See S. Mussfeldt, *Bleibende Fragen. Zu Adressat und Datierung von Epistel 49 des Paulinus von Nola*, "Hermes: Zeitschrift für klassische Philologie" 135 (2007) p. 206-215.

⁴² See F. Foerster – R. Pascual, *El naufragio de Valgius. Extracto comentado de la epistola 49 de San Paulino de Nola. Con aportaciones de Olimpio Musso y Marcos Mayer*, Barcelona 1985; J. Rougé, *Periculum maris et transport de État: la lettre 49 de Paulin de Nole*, in: *Hestiasis. Studi di tarda antichità offerti a Salvatore Calderone*, ed. M. Mazza et al., Studi Tardoantichi 2, Messina 1986, p. 119-136.

been wrecked in a storm on its sailing from Sardinia and had landed on the Campanian coast. Paulinus tells the story of the accident and the ship's journey. In the end, during this strange adventure, only one old man remained on board the ship, who was a helper under deck, in the bilge. And it is with this old man, Valgius, that God performs extraordinary things through angels, and he directly experiences the presence of angels in his life. For he was not a sailor, as an old man he was not of full vigour, he remained alone on board, and yet, with the help of God, through the action of angels, he managed to save himself and the ship. As Paulinus writes, recounting the whole incident to Macarius,

As soon as Valgius made the slightest effort, he saw the work performed by the hand of angels just as he was beginning his attempt. He had scarcely laid hands on a rope to pull it when the foresail was already billowing out on its beams, or the ship was under sail. When water poured through the holed timbers and tried to sink the ship, the use of a small scoop a couple of times emptied the water and made the ship dry, so that he had nothing to do, and he stood astonished that his work had been performed for him without any effort on his part⁴³.

Moreover, Paulinus points out that

Even the workers were not withdrawn from the ingenuous sight of that most innocent old man, for on numerous occasions he saw armed soldiers from the army of heaven on watch on the ship, and performing all the sailors' duties. Indeed, none but angels were suitable sailors for that ship, for its rudder was the Helmsman of the universe⁴⁴.

Christ also changed the name of the old man to Victor, the name by which he would henceforth be called by men and angels⁴⁵. The Lord placed the angels around Victor⁴⁶ to show, as Paulinus wrote, that

[...] the divine Saviour shows Himself to us by different proofs, and works on our behalf on land and sea. By the acts He performs in individuals, He tends

⁴³ Paulinus Nolanus, *Ep.* 49, 3, ACW 36, 261.

⁴⁴ Paulinus Nolanus, *Ep.* 49, 3, ACW 36, 261.

⁴⁵ See Paulinus Nolanus, *Ep.* 49, 2.

⁴⁶ See Paulinus Nolanus, *Ep.* 49, 5.

the faith and salvation of many. Observe how remarkable and praiseworthy a work the Lord Jesus and His holy angels performed in one man⁴⁷.

Paulinus emphasises that through such actions God saves the individual as well as many people. The awareness of such a presence of angels is very common in the writings of Paulinus. For example, those who give alms do so in the presence of angels and bring them joy⁴⁸, and alms are „[...] immediately deposited in the bosom of rejoicing Lord by angels who intercepted it in flight” as merits⁴⁹; angels accompany the couriers so that they would not dash their feet against a stone⁵⁰; they dwell joyfully with the monks in hermitages⁵¹; angels are present among the faithful who gather in the churches built by the correspondents of Paulinus⁵² and „in company with the holy angels, they are charmed by the unceasing praise, day and night, of Christ the Lord”⁵³, and we ourselves are constantly fighting in the theatre of this world, in the sight of men and angels⁵⁴.

Paulinus, despite his clichéd and often naïve statements, is thus a representative of what I would call a practical angelology, which can be defined by the statement in the title of this paper: Angels are among us!

Bibliography

Sources

Paulinus Nolanus, *Carmina*, ed. A. Ruggiero, *Paolino di Nola, I Carmi, Testo latino con traduzione italiana a cura di A. Ruggiero*, vol. 1-2, Nola – Roma 1996, tr. P.G. Walsh, *The Poems of St. Paulinus of Nola*, Ancient Christian Writers 40, New York – Ramsey 1975.

Paulinus Nolanus, *Epistulae*, ed. G. Santaniello, *Paolino di Nola, Le lettere, Testo latino con traduzione italiana a cura di G. Santaniello*, v. 1-2, Nola 1992, tr. P.G. Walsh, *Letters of St. Paulinus of Nola*, v. 1-2, Ancient Christian Writers 35-36, New York – Ramsey 1966-1967.

⁴⁷ Paulinus Nolanus, *Ep.* 49, 1, ACW 36, 258.

⁴⁸ See Paulinus Nolanus, *Ep.* 13, 13.14.

⁴⁹ Paulinus Nolanus, *Ep.* 13, 14, ACW 35, 130-131.

⁵⁰ See Paulinus Nolanus, *Ep.* 28, 1.

⁵¹ See Paulinus Nolanus, *Ep.* 26, 1.

⁵² See Paulinus Nolanus, *Ep.* 18, 4.

⁵³ Paulinus Nolanus, *Ep.* 18, 5, ACW 35, 171.

⁵⁴ See Paulinus Nolanus, *Ep.* 24, 9; 40, 10.

Studies

- Angeli e demoni nella Bibbia*, ed. P.G. Bortone, L'Aquila 1998.
- Basson A., *Felix, the ascetic hero in Paulinus of Nola's Carmen 15*, in: *Studies on Classical Antiquity and Tradition in Honour of W. J. Henderson*, ed. F. Basson – W.J. Dominik, Frankfurt-am-Main – New York 2002, p. 133-149.
- Courcelle P.M., *Correspondance entre saint Augustin et saint Paulin de Nole*, “Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France” 1950-1951 (1954) p. 204-205.
- Daniélou J., *The Angels and their Mission According to the Fathers of the Church*, tr. D. Heimann, Allen 1957.
- Desmulliez J., *Les lacunes de la correspondance entre Saint Augustin et Paulin de Nole*, “Revue des Études Anciennes” 53/3-4 (1951) p. 253-300.
- Di Palma G., *Paolino di fronte alla Bibbia*, in: *Mia sola arte è la fede: Paolino di Nola teologo sapienziale*, ed. L. Longobardo – D. Sorrentino, Biblioteca Teologica Napoletana 21, Napoli 2000, p. 151-166.
- Duval Y.-M., *L'entrée en relations épistolaires d'Augustin d'Hippone et de Paulin de Nole*, in: *Epistulae antiquae: III, Actes du IIIe Colloque international “L'épistolaire antique et ses prolongements européens Université François-Rabelais”*, Tours, 25-27 septembre 2002, ed. L. Nadjo – E. Gavoilles, Louvain – Paris – Dudley 2004, p. 397-419.
- Foerster F. – Pascual R., *El naufragio de Valgius. Extracto comentado de la epistola 49 de San Paulino de Nola. Con aportaciones de Olimpio Musso y Marcos Mayer*, Barcelona 1985.
- Gattiglia A., *Paulin de Nole et Nicéta de Rémésiana: voyages et pèlerinages de rang élevé*, in: *Atti del Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana (ACIAC), Bonn 22-28 Settembre 1991*, v. 12, Città del Vaticano 1995, p. 805-814.
- Grzywaczewski J., *Związki Nicetasa z Paulinem z Noli*, “e-Patrologos” 1/3 (2015) p. 14-27.
- Heidt W.G., *Angelology of the Old Testament. A Study in Biblical Theology*, Washington 1949.
- Ho-Lun Wong D., *The Emergence and Implication of the Role of Angels in Augustine's Understanding of Creation: The Extension and Mirroring of Christ*, “Religions” 14 (2023), 322, <https://doi.org/10.3390/rel14030322> (access: 15.10.2023).
- Jenik A., *Martyrium oder Askese? Felix und Maximus im 4. “Natalicium” (= “carm.” 15) des Paulinus von Nola*, “Philologus. Zeitschrift für antike Literatur und ihre Rezeption” 160/1 (2016) p. 84-132.
- Kirsch W., *Paulinus von Nola und Nicetas von Remesiana: Zur Literaturauffassung zweier Coriste des 4 Jahrhunderts*, in: *Late Antiquity to Early Byzantium: Proceedings of the Byzantinological Symposium in the 16th International Eirene Conference*, ed. V. Vavřínek, Prague 1985, p. 189-193.
- Klein E., *Augustine's Theology of Angels*, Cambridge 2018.

- Langton E., *The Ministries of the Angelic Powers According to the Old Testament and Later Jewish Literature*, London 1936.
- Leanza S., *Aspetti esegetici dell'opera di Paolino di Nola*, in: *Atti del Convegno. XXXI Cinquantenario della morte di S. Paolino di Nola*, Roma 1983, p. 67-91.
- Lechner O., *Zu Augustins Metaphysik der Engel*, in: *Studia patristica. Papers presented to the Fourth International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1963*, v. 9: *Classica. Philosophica et ethica. Theologica Augustiniana. Post-patristica*, ed. F.L. Cross, Berlin 1966, p. 422-450.
- Lefebvre-Bocage D., *Les rapports entre saint Félix et Paulin de Nole*, in: *Paulin de Nole et l'amitié chrétienne, Paulin de Nole et l'amitié chrétienne. Actes de la quatrième Petite Journée de Patristique*, ed. P.-G. Delage, Royan 2012, p. 69-87.
- Lohse B., *Zu Augustins Engellehre*, "Zeitschrift für Kirchengeschichte" 70 (1959) p. 278-291.
- Longosz S., *Opiekuńcza funkcja aniołów w nauce Ojców Kościoła (zarys problemu)*, in: *Księga o aniołach*, ed. H. Oleschko, Kraków 2002, p. 151-205.
- McCann C., 'You know better than I do'. *The dynamics of transformative knowledge in the relationship of Augustine of Hippo and Paulinus of Nola*, in: *Studia Patristica. Papers Presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 2003*, v. 43: *Augustine, Other Latin Writers*, ed. F. Young – M. Edwards – P. Parvis, Leuven – Paris – Dudley 2006, p. 191-194 = 'Tú conoces mejor que yo': *el dinamismo del conocimiento transformador, en la relación de Agustín con Paulino de Nola*, "Augustinus. Revista trimestral" 52 (2007) p. 133-137.
- Mussfeldt S., *Bleibende Fragen. Zu Adressat und Datierung von Epistel 49 des Paulinus von Nola*, "Hermes: Zeitschrift für klassische Philologie" 135 (2007) p. 206-215.
- Nazzaro A.V., *L'Annunzio dell'Angelo a Zaccaria (Lc 1, 5-25) nelle parafrasi di Giovenco (1, 1-51) e Paolino di Nola (carm. 6, 27-107)*, in: "Munera amicitiae". *Studi di storia e cultura sulla Tarda Antichità offerti a Salvatore Pricoco*, ed. R. Barcellona – T. Sardella, Soveria Mannelli 2003, p. 283-306.
- Nazzaro A.V., *La "Laus Sancti Johannis" di Paolino di Nola: tra parafrasi ed esegesi*, "Impegno e Dialogo" 13 (2001) p. 343-357.
- Nazzaro A.V., *La nascita di Giovanni Battista (Lc 1,57-80) nelle riscritture metriche di Giovenco (1,105-132) e Paolino di Nola (C. 6,179-228)*, "Impegno e Dialogo" 15 (2006) p. 133-146.
- Oleschko H., *Angelologia augustyńska*, "Topos" 5-6 (1999) p. 39-52.
- Oleschko H., *Angelologia św. Augustyna: zagadnienia metafizyczne*, in: *Księga o aniołach*, ed. H. Oleschko, Kraków 2002, p. 206-220.
- Pałucki J., *Pismo Święte w pasterskiej posłudze Paulina z Noli*, "Roczniki Teologiczne" 50/4 (2003) p. 139-147.
- Pelz K., *Die Engellehre des heiligen Augustinus*, Münster 1912.
- Pépin J., *Influences paiennes sur l'angéologie et la démonologie de saint Augustin*, in: *Entretiens sur l'homme et le diable*, ed. M. Milner, Paris – La Haye 1965, p. 51-74.

- Pépin J., *La doctrine platonicienne des anges et des démons. Influences sur l'angélogie et démonologie de saint Augustin*, in: J. Pépin, *Ex Platoniorum Persona. Études sur les lectures philosophiques de saint Augustin*, Amsterdam 1977, p. 27-38.
- Rallo Freni R.A., *Il testo dei Salmi nell'utilizzazione dell'opera di Paolino di Nola*, in: *Atti del Convegno. XXXI Cinquantenario della morte di S. Paolino di Nola*, Roma 1983, p. 231-252.
- Rougé J., *Periculum maris et transport de État: la lettre 49 de Paulin de Nole*, in: *Hesitiasis. Studi di tarda antichità offerti a Salvatore Calderone*, ed. M. Mazza et al., Studi Tardoantichi 2, Messina 1986, p. 119-136.
- Ruggiero A., *La luce della santità di Felice via all'amore di Cristo negli scritti di Paolino di Nola*, in: *Atti del Circolo culturale B. G. Duns Scoto di Roccarainola. Trentennale del Duns Scoto 1999. Venticinquennale degli Atti*, Roccarainola 1999, p. 61-70.
- Simut C.C., *Angels: Augustine and the Patristic Tradition – The Reality, Ontology, and Morality of Angels in the Church Fathers and Augustine*, "Southern Baptist Journal of Theology" 25/2 (2021) p. 57-74.
- Stanula-Boroń M., *Zagadnienia etyczne w angelologii św. Augustyna*, in: *Księga o aniołach*, ed. H. Oleschko, Kraków 2002, p. 221-231.
- Swoboda A., *Egzegeza alegoryczna Pisma świętego w listach Paulina z Noli*, "Vox Patrum" 32-33 (1997) p. 261-268.
- Wiebe G.D., *Fallen Angels in the Theology of St. Augustine*, Oxford 2021.
- Wysocki M., *Biblia i nadzieja na jej dobre tłumaczenie*, "Vox Patrum" 69 (2018) p. 721-733.
- Wysocki M., *Letters as a School of the Christian Exegesis. A Study of the Selected Early Christian Latin Letters of the 4th and 5th Century (Augustine, Jerome, and Paulinus of Nola)*, "Verbum Vitae" 41/2 (2023) p. 339-351.
- Wysocki M., *The Symbolism of Biblical Birds in the Letters of Paulinus of Nola*, w: *The Bible in the Patristic Period*, ed. M. Szram – M. Wysocki, Studia Patristica 103, Leuven – Paris – Bristol 2021, p. 165-173.



Aniołowie (dobrzy i źli) w alegorycznej interpretacji Ksiąg Rodzaju, Wyjścia i Kapłańskiej w homiliach św. Cezarego z Arles

Angels (Good and Bad) in the Allegorical Interpretation of Genesis, Exodus and Leviticus in the Homilies of St. Caesarius of Arles

Ks. Józef Pochwat MS¹

Abstract: Saint Caesarius of Arles (470-543), a great preacher, priest, lover of Sacred Scripture, organizer of church and monastic life in Gaul, left behind writings that have not lost their value to this day. His teaching on angels (good and bad) based on the allegorical exegesis of Genesis, Exodus and Leviticus can serve today's believers. The author shows the blessed fruits of human cooperation with angels and, at the same time, the danger of submitting to temptations cleverly suggested by the devil. Caesarius' exegesis is Christ-Centered, the author shows the unity of Bible; the Old Testament is fulfilled in the New Testament.

Keywords: Holy Trinity; Jesus Christ; angel; devil; Christian morality

W historii zbawienia człowieka zarówno aniołowie dobrzy, jak i źli, których nazywa się demonami, szatanami lub diabłami, odegrali wielką rolę (por. Rdz 3). Sprzeciw zbuntowanych aniołów wyrażony przez nich Bogu przełożył się na pokusę rajska, przez co grzech wszedł na ziemię. Aniołowie, zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie, pomagali ludziom w różnych potrzebach. Sam Archanioł Gabriel przyszedł oznajmić Maryi największą nowinę o wcieleniu Zbawiciela. Także w dziele zbawczym Jezusa obecni byli i aniołowie, i diabeł, którego Chrystus pokonał ostatecznie przez swoją mękę, krzyż i zmartwychwstanie².

¹ Ks. dr hab. Józef Pochwat MS, wykładowca, Międzyzakonne Formacyjne Studium Teologiczne w Krakowie, Polska; email: jotpe67@wp.pl; ORCID: 0000-0003-4952-6137.

² Zob. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 11, tł. R. Kalka, w: *Starożytne Teksty Chrześcijańskie*, red. L. Małunowiczówna – L. Gładyszewski, Lublin 1976, s. 126-132; T. Kołosowski, *Nauka o szatanie, jego oddziaływaniu na ludzi i walce z nim w kazaniach św. Cezarego z Arles*, w: *Demonologia w nauce Ojców Kościoła*, red. H. Pietras, ŻMT 17, Kraków 2000, s. 99-105; J. Pochwat, *Sprawiedliwość Boga wobec Szatana na podstawie jedenastego „Kazania do ludu” św. Cezarego z Arles*, „Polonia Sacra” 4 (2017) s. 167-185; J. Pochwat, *La justice de Dieu contre Satan; Commentaire du*

Należy pamiętać, że termin „anioł” nie określa jego natury, lecz funkcję, słowo to bowiem oznacza ‘wysłannik’. W Liście do Hebrajczyków czytamy, że aniołowie są „duchami przeznaczonymi do usług, posłanymi na pomoc tym, którzy mają osiąść zbawienie” (Hbr 1,14). Pismo Święte wielokrotnie mówi o aniołach. W Starym Testamencie są to Księgi Rodzaju, Wyjścia, Jozuego, Pierwsza i Druga Królewska, Sędziów, Druga Samuela, Nehemiasza, Tobiasza, Hioba, Psalmów, Pieśni nad pieśniami, Izajasza, Ezechiela, Daniela i Zachariasza. W Nowym Testamencie natomiast: Ewangelie Mateusza, Łukasza, Jana, Dzieje Apostolskie, List do Efezjan, List do Kolosan, Pierwszy i Drugi List do Tesaloniczan, Pierwszy List do Tymoteusza, List do Hebrajczyków, Pierwszy List Piotra, List Judy i Apokalipsa. Również Katechizm Kościoła Katolickiego podaje cenną wykładnię nauki odnośnie do aniołów³.

Aniołowie, jak i diabeł, są nierozdzielnie związani z historią człowieka. Terminem „diabeł” lub „szatan” Pismo Święte określa istotę o charakterze osobowym. Stary Testament mówi o diable rzadko, wzmianki o duchu złym pojawiają się w następujących Księgach: Rodzaju, Tobiasza, Hioba, Mądrości i Zachariasza. W Nowym Testamencie: cztery Ewangelie, Dzieje Apostolskie, List do Rzymian, Pierwszy i Drugi List do Koryntian, List do Efezjan, List do Filipian, List do Kolosan, Pierwszy i Drugi List do Tesaloniczan, Pierwszy List do Tymoteusza, List do Hebrajczyków, List Jakuba, Pierwszy List Piotra, Pierwszy List Jana i Apokalipsa. A w Katechizmie Kościoła Katolickiego odnajdujemy jasno sprecyzowaną naukę o szatanie⁴.

Z historii Kościoła wiadomo, że Ojcowie i Pisarze Kościoła w swoich dziełach poświęcają wiele uwagi aniołom (i diabłu), chociaż nie podają systematycznego wykładu na ten temat. Wystarczy wymienić *List Barnaby*⁵, *Pasterz Hermasa*⁶, *Arystydesa z Aten*⁷, *Justyna*⁸, *Tacjana*⁹, *Orygenes*¹⁰ i wie-

sermon au peuple XI, w: *Césaire d'Arles et les cinq continents*, t. 3, Venelles 2020, s. 185-191.

³ KKK 57, 148, 311, 326, 328-336, 430, 490, 497, 515, 538, 559, 695, 719, 722, 760, 1034, 1161, 1846, 1994, 2566, 2676, 2851.

⁴ Zob. KKK 391-397, 538-540, 635, 1086, 1237, 1673, 1708, 2113-2119, 2482, 2538, 2851-2854.

⁵ Zob. *Barnaby List*, I/II w., NSWP, s. 183-184.

⁶ Zob. *Hermas*, I/II w., NSWP, s. 430-431.

⁷ Zob. *Arystydes*, II w., NSWP, s. 115-116.

⁸ Zob. *Justyn Męczennik*, ok. 100-167 r., NSWP, s. 566-569.

⁹ Zob. *Tacjan*, II w., NSWP, s. 909-910.

¹⁰ Zob. *Orygenes*, ok. 185-254 r., NSWP, s. 747-763.

lu innych, a szczególnie ojców pustyni¹¹, którzy opisali liczne przykłady spotkań mnichów z tymi duchami. Wiek XXI pokazuje, że zagadnienie aniołów (dobrych i złych) wciąż jest ważne. Wielu porzuca wiarę, sądząc, że ani Bóg, ani aniołowie nie są im potrzebni, oraz że sami o własnych siłach poradzą sobie z wszelkimi przeciwnościami. Spojrzenie św. Cezarego z Arles na moce niebieskie jest wciąż aktualne¹². Trwa bowiem proces nie tylko laicyzacji, ale i ostentacyjnego powrotu do pogaństwa.

Niniejsza praca ma charakter źródłowy. Analizie poddałem homilie Cezarego z Arles do Ksiąg Rodzaju, Wyjścia i Kapłańskiej mówiące o aniołach (dobrych i złych). Faktem jest, że u biskupa Arles¹³ i nie tyl-

¹¹ Zob. spośród bogatej literatury np. J. Pochwat, „*Misterium iniquitatis*”. *Studium tajemnicy nieprawości w dziełach Jana Kasjana (360-435)*, Kraków 2012.

¹² Caesarius Arelatensis, *Sermones de Scriptura*, tł. J. Pochwat, Cezary z Arles, *Kazania o Piśmie Świętym, część I (81-105)*, opr. J. Pochwat, ŻM 88, Kraków 2020.

¹³ Do roku 1942 św. Cezary z Arles był postacią prawie nieznaną. Mrówcza praca badawcza Germaina Morina pozwoliła odkryć osobę i dzieło genialnego kaznodziei z pierwszej połowy VI wieku. Wiemy, że Cezary urodził się w 469/470 roku w Cabillonensis (obecnie Chalon-sur-Saône), prawdopodobnie w rodzinie o rzymskim rodowodzie i już chrześcijańskiej. Młodość spędził w klasztorze na jednej z Wysp Leryńskich (Îles de Lérins; archipelag czterech wysp położony na Morzu Liguryjskim). Później z powodu słabego stanu zdrowia udał się do Arles. Otrzymał święcenia kapłańskie, a następnie biskupie. Na tym stanowisku Cezary pozostał czterdzieści lat, od 502 do swojej śmierci 542 roku. Cezary założył klasztor pod wezwaniem św. Jana. Podczas rządów biskupa Cezarego odbyło się aż 6 synodów (Agde 506, Arles 524, Carpentras 527, Orange 529, Vaison 529, Marseille 533), co świadczy o tym, że był świetnym organizatorem życia kościelnego. W. Klingshirn wykazał, że Cezary z Arles urodził się w latach 469/470, konsekrowany na biskupa w 502, a zmarł 27 sierpnia 542 roku. Większość uczonych przyjmuje te daty, my także. Zob. W.E. Klingshirn, *Church politics and chronology: dating the episcopacy of Caesarius of Arles*, REAug 38 (1992) s. 80-88. Odnośnie do danych biograficznych św. Cezarego z Arles zob. M.-J. Delage, *Introduction*, w: Césaire d'Arles, *Sermons au peuple*, SCh 175, Paris 1971, s. 13-214; A. Żurek, *Cezary z Arles*, Kraków 2003; J. Pochwat, *Sprawiedliwość i miłosterdzie. Studium „Kazań do ludu” św. Cezarego z Arles*, Kraków 2008, s. 7-24; Cyprian – Firmin – Wiwencjusz – Messjan – Stefan, *Żywot Cezarego z Arles*, tł. A. Strzelecka, opr. P. Wygralak, POK 32, Poznań 2008; J. Pochwat, *Św. Cezary z Arles i jego czasy*, w: Św. Cezary z Arles, *Kazania do ludu (1-80)*, tł. S. Ryznar (1-55) – J. Pochwat (56-80), ŻMT 57, Kraków 2011. Cezary jako gorliwy duszpasterz niestrudzenie głosił kazania, których do dzisiaj zachowało się 238. Napisał trzy, raczej skromnych rozmiarów, traktaty teologiczne: *De Misterio Sanctae Trinitatis*, *Breviarium adversus haereticos*, *De gratia*. Zarówno kazania, jak i traktaty oraz *Expositio in Apocalypsim* zawierają zasadniczo odpowiedzi na problemy, jakimi żyli

ko znajdujemy więcej tekstów mówiących o diable niż o aniołach. Temat aniołów jest ważny i poświęcono mu wiele uwagi na przestrzeni wieków. Nie spotkałem jednak osobnych prac o aniołach w nauczaniu św. Cezarego z Arles. Niniejszy artykuł stanowi próbę poszerzenia spojrzenia na to zagadnienie na podstawie analizy merytorycznej zbioru jego *Kazań o Piśmie Świętym* dotyczących Ksiąg Rodzaju, Wyjścia i Kapłańskiej. Jego nauka na ten temat została ujęta w trzech punktach: (1) aniołowie w spotkaniu z Abrahamem, (2) aniołowie w relacji z Jakubem, (3) diabeł, anioł zły.

1. Aniołowie w spotkaniu z Abrahamem

Cezary z Arles, komentując Księgę Rodzaju, dostrzega spotkanie patriarchy Abrahama z aniołami, którzy przyjmują postać mężczyzn. W *Kazaniu* 83 ukazuje Abrahama jako wzór gościnności. Gorliwość patriarchy w tym aspekcie życia jest opisana przez Cezarego tak, jak przez Orygenesusa, który był dla niego inspiracją. Biskup Arles dodaje jedynie krótkie wezwanie, aby zachęcić swoich słuchaczy do praktykowania tej cnoty¹⁴. Inaczej niż Orygenes Cezary widzi w trzech mężczyznach przybyłych do patriarchy objawienie Trójcy Najświętszej. W ten sposób lepiej podkreśla wyższość gościnności Abrahama nad gościnnością Lota, który przyjął tylko dwóch aniołów¹⁵. Cezary uwrażliwia swoich słuchaczy na miłosierdzie

chrześcijaństwo w pierwszej połowie VI wieku w Galii. Studium nad tym dorobkiem Biskupa Arles zaowocowało w ponad 40 krajach wydaniem wielu ciekawych prac pozwalających lepiej zrozumieć Kościół w VI wieku w Galii (dzisiejszej Francji). Episkopat Francji w 2017 roku zwrócił się do Watykanu z prośbą o poszerzenie kultu św. Cezarego z Arles na cały Kościół katolicki. Dnia 6 października 2018 roku tenże episkopat podjął merytoryczne starania o włączenie św. Cezarego z Arles w poczet doktorów Kościoła katolickiego. Por. J. Pochwat, *Wybrane aspekty z przepowiadania św. Cezarego z Arles. Czy św. Cezary z Arles będzie nowym doktorem Kościoła?*, „Polonia Sacra” 4 (2019) s. 139-158; J. Pochwat, *Chrzest w alegorycznej interpretacji Ksiąg Rodzaju i Wyjścia w Homiliach św. Cezarego z Arles*, „Polonia Sacra” 4 (2020) s. 26-27, przyp. 2-9.

¹⁴ Por. Caesarius Arelatensis, *Sermones de Scriptura* 83, 4.

¹⁵ Por. Caesarius Arelatensis, *Sermones de Scriptura* 83, 2, *ŻM* 88, s. 162-163. Zob. Origenes, *In Genesim homiliae* 4, 2, PSP 31/1, s. 67-68 oraz Origenes, *In Genesim homiliae, In Exodum homiliae = Homilie o Księdze Rodzaju. Homilie o Księdze Wyjścia*, *ŻMT* 64, s. 69-70; J. Pochwat, *Abraham w świetle pism egzegetycznych Starego Testamentu Orygenesusa*, *VoxP* 55 (2010) s. 547-548. Na temat Trójcy Najświętszej u Cezarego, por. także: G. Morin, *Le traité de S. Césaire d'Arles: De mysterio Sanctae Trinitatis*, RBén

przejawiające się w gościnności. W wyniku toczonych wojen wielu było potrzebujących. Byli ludzie okaleczeni, pozbawieni środków do życia, pozbawieni domu. Biskup przypomina o niezwykłych dobrodziejstwach cnoty gościnności, dzięki której przyjmujący zostają wynagrodzeni spotkaniem z aniołami. Nawiązuje do osoby Lota, o którym mówi, że „Ponieważ ofiarował przynajmniej ze szczerego serca to, co mógł, zasłużył na to, by uniknąć zniszczenia doznanego przez mieszkańców Sodomy. Zauważcie, bracia, że nawet Lot, nie odsyłając gości, zasłużył na przyjęcie aniołów. Otóż do gościnnego domu przychodzą aniołowie; domy zamknięte dla gości zostają spalone płonąca siarką”¹⁶.

W dalszej części swej homilii odnosi się do postawy Abrahama opisaną w Księdze Rodzaju w rozdziale osiemnastym wierszu drugim: „Przybyło więc do Abrahama trzech mężów i stanęło nad nim”. Kaznodzieja wyjaśnia różnicę, jaką stanowi wyrażenie „stanąć na nim”, a stanąć „naprzeciw niego”. Bóg stał nad Abrahamem, aby go chronić, by podkreślić różnicę wartości osób. Pan jest większy od patriarchy, zatem nie może stać na równi z Bogiem. Postawa Abrahama wynika z tego, że poddał się on woli Bożej, co zostało wynagrodzone wsparciem go ze strony Boga. Abraham okazał się człowiekiem niezwykle uprzejmym, przyjaźnie nastawionym i bardzo gościnnym. Patriarcha przyjmuje trzech mężów, co Cezary komentuje dla swoich słuchaczy słowami: „Czyż nie dlatego tak uczynił, bracia, że dostrzegał tajemnicę Trójcy [Świętej]? Położył też ciele, które to ciele nie jest twarde, lecz «dobre i miękkie»”¹⁷. Biskup Arles podkreśla rzecz ogromnej wagi, mianowicie tę, że Abraham miał poznanie Trójcy Świętej. Postawa gościnności zostaje nagrodzona w sposób nieskończenie wielki – poznaniem Boga.

W dalszej części tego *Kazania* Cezary kontynuuje swoją myśl: „A cóż jest tak miękkie, cóż lepsze od Tego, który uniżył się dla nas aż do śmierci? (por. Flp 2,8). On jest tym utuczonym cielęciem, które ojciec zarzyna dla

48 (1934) s. 19-205; C. Cascone, „*De mysterio Sanctae Trinitatis*” di S. Cesario d'Arles, Posillipio 1947; M. Dorenkamper, *The Trinitarian Doctrine and Sources of S. Caesarius of Arles*, Fribourg 1953; Caesarius Arelatensis, *O tajemnicy Trójcy Świętej*, w: Cezary z Arles, *Pisma dogmatyczne i egzegetyczne*, tł. A. Strzelecka, red. P. Wygalałak, POK 29, Poznań 2004, s. 35-52; D. Bertrand, *Introduction au 'Traité sur la Trinité'*, w: *Césaire d'Arles et les cinq continents*, t. 1, Venelles 2017, s. 103-109; H. Tripp, *La théologie trinitaire dans les Sermons de Césaire*, w: *Césaire d'Arles et les cinq continents*, t. 2, Venelles 2018, s. 183-194.

¹⁶ Caesarius Arelatensis, *Sermones de Scriptura* 83, 3, *ŻM* 88, s. 165.

¹⁷ Caesarius Arelatensis, *Sermones de Scriptura* 83, 4, *ŻM* 88, s. 165.

syna czyniącego pokutę (por. Łk 15,23). Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jedynego dał (por. J 3,16)¹⁸. Cezary eksponuje drugą osobę Bożą, Jezusa Chrystusa Zbawiciela świata. Biskup uczy właściwego rozumienia Pisma Świętego, pokazując jedność Starego i Nowego Testamentu. Chce, aby słuchacze dostrzegali zapowiedź Chrystusa w Starym Przymierzu i wypełnienie tej zapowiedzi w Nowym.

Po tym wyjaśnieniu Cezary z Arles wraca do pierwotnej myśli o Trójcy Najświętszej i mówi:

Abraham wybiega więc naprzeciw trzech [mężów] i tylko jednemu oddaje cześć. W tym więc, że widział trzech, jak już powiedziano, dostrzegł tajemnicę Trójcy; a przez to, że oddał cześć jako jednemu, rozpoznał w trzech Osobach istnienie jedyne Boga¹⁹. Do jednego się zwraca, kiedy mówi: Pochyl się nad Twoim sługą (Rdz 18,3). Dodaje też, jakby mówił do [kilku] ludzi: Wezmę – powiada – wodę, by obmyć Wam stopy (Rdz 18,4)²⁰.

Cezary, wytrawny duszpasterz, ale i świetny egzegeta, wydobywa cenne pouczenia mogące służyć wiernym w ich doświadczeniach życiowych. Otóż aniołowie pomagają w odkrywaniu Trójcy Najświętszej i otwierają przestrzeń spotkania ze Zbawicielem Jezusem Chrystusem. Tak prozaiczna rzecz, jak gościnność, może prowadzić do głębokiego doświadczenia wiary. Wybitnym tego przykładem i wzorem do naśladowania jest patriarcha Abraham.

2. Aniołowie w relacji z Jakubem

Cezary komentuje sen patriarchy: Jakub „posłuszny ojcu poszedł. W drodze przybył do pewnego miejsca i położył kamień pod głowę, i zasnął (por. Rdz 28,10). We śnie zobaczył drabinę, która wznosiła się aż do nieba; aniołowie Boży wchodzili po niej i schodzili, a Pan opierał się o nią i powiedział (por. Rdz 28,12-13): „Jakubie, Jakubie, nie bój się. Jestem z tobą i będę ci towarzyszył w drodze”²¹. Cezary streszcza tutaj opowiadanie o drabinie Jakubowej z Rdz 28,1-15, które było czytane tamtego dnia

¹⁸ Caesarius Arelatensis, *Sermones de Scriptura* 83, 4, *ŻM* 88, s. 165-166.

¹⁹ „Ta trynitarna interpretacja wizji Abrahama, który widział trzech, ale jednego adorował (*tres videt, unum adorat*), przypomina: Ambrosius, *Cain et Abel* I 8, 30, CSEL 32A, s. 365” (*ŻM* 88, s. 166, przyp. 78).

²⁰ Caesarius Arelatensis, *Sermones de Scriptura* 83, 4, *ŻM* 88, s. 166.

²¹ Caesarius Arelatensis, *Sermones de Scriptura* 87, 1, *ŻM* 88, s. 201.

w liturgii²². W nim znajduje się wzmianka o aniołach, którzy poruszali się w obu kierunkach po drabinie łączącej ziemię z niebem. Jedni aniołowie z ziemi kierowali się do nieba, inni z nieba schodzili ku ziemi. Aniołowie zatem przebywają w niebie i na ziemi. Odbywa się ich nieustanny ruch, żyją w dwu różnych rzeczywistościach – niebieskiej i ziemskiej. Są potrzebni Bogu w niebie, a ludziom na ziemi. Mają zapewne także określone zadania do wypełnienia.

Aniołowie wypełniają również jakąś funkcję związaną bezpośrednio z Jezusem Chrystusem. Są do Niego niejako „przypisani” – gdzie Chrystus, tam także aniołowie. Widać z tego, że Bóg Ojciec zatroszczył się o swojego Syna, gdy posłał Go na ziemię. Aniołowie Mu towarzyszyli w Jego trudnym zadaniu na ziemi. Cezary w śpiącym Jakubie dostrzega figurę Chrystusa i zwraca uwagę na szczegół z pozoru mało znaczący, którym był fakt opierania się Pana o drabinę. Wydobywa on z tego obrazu głębszą naukę i mówi:

Kiedy bowiem nasz Zbawiciel mówił o Natanaelu, wspomniął błogosławionego Jakuba, mówiąc: „Oto Izraelita, w którym nie ma podstępu” (J 1,51), i następnie dodał: „Odtąd zobaczycie otwarte niebios a i aniołów Bożych zstępujących i wstępujących na Syna Człowieczego”²³. Jakub zobaczył w figurze we śnie to, co Pan przepowiedział o sobie w Ewangelii: „Zobaczycie – mówi – otwarte niebios a i aniołów Bożych zstępujących i wstępujących do Syna Człowieczego”. Jeśli aniołowie zstępowali na Syna Bożego, ponieważ był na ziemi, to w jaki sposób ci sami aniołowie wstępowali do Syna Człowieczego, jak tylko dlatego, że jest w niebie? Tak więc spał On w Jakubie i wołał z nieba do Jakuba²⁴.

Cezary z wielką łatwością łączył wydarzenia Starego Testamentu z wydarzeniami Nowego Testamentu. Pomagała mu w tym alegoryczna interpretacja Pisma Świętego, w czym był świetnym uczniem Orygenesusa, Ambrożego, Augustyna i innych Ojców, z których dorobku chętnie i często korzystał²⁵.

²² Zob. Caesarius Arelatensis, *Sermones de Scriptura* 87, 1. Por. ŻM 88, s. 201, przyp. 190.

²³ W tym miejscu Cezary z Arles opiera swoje nauczanie o jednego z największych swoich mistrzów św. Augustyna, zob. Caesarius Arelatensis, *Sermones de Scriptura* 87, 4, ŻM 88, s. 204, przyp. 202.

²⁴ Caesarius Arelatensis, *Sermones de Scriptura* 87, 4, ŻM 88, s. 204-205.

²⁵ Zob. J. Pochwat, *Cezary z Arles – miłośnik Pisma Świętego*, w: Cezary z Arles, *Kazania o Piśmie Świętym, część I (81-105)*, opr. J. Pochwat, ŻM 88, Kraków 2020, s. 22.

Walka Jakuba z aniołem to według Cezarego z Arles zapowiedź walki Żydów z Chrystusem. Komentując Księgę Rodzaju (32,23-33), biskup pisze, że w scenie walki Jakuba z aniołem patriarcha był figurą narodu żydowskiego, anioł natomiast – symbolem Chrystusa Zbawiciela. Z tej walki Cezary wyprowadza wnioski, które mają pomóc jego słuchaczom w zrozumieniu tekstu. Pierwszym jest ten, że Żydzi będą walczyć z Chrystusem, a zwycięstwo Jakuba oznacza zadanie Mu śmierci. Wnikliwy biskup zauważa, że jednak pewna część ludzi uwierzyła Chrystusowi i tym tłumaczy fakt, że anioł skrzył staw biodrowy Jakuba, co stało się przyczyną jego kalectwa, Jakub pozostał kulawy. Egzegeta wyjaśnia:

Noga, która stała się kulawa, symbolizowała Żydów, którzy nie uwierzyli w Chrystusa; zdrowa noga była typem tych, którzy mieli przyjąć Chrystusa Pana. Zwróćcie jeszcze na to uwagę, że w tej walce Jakub zarówno zwyciężył, jak i poprosił o błogosławieństwo. Kiedy więc anioł powiedział do niego: „Puść mnie”, Jakub odpowiedział: „Nie puszcę cię, jeśli mi nie pobłogosławisz” (Rdz 32,27). Co zatem powiedział mu anioł? „Jeśli okazałeś się silniejszy, walcząc z Bogiem, o ileż silniejszy będziesz, walcząc z ludźmi” (Rdz 32,29). Wypełniło się to, kiedy naród żydowski ukrzyżował Chrystusa Pana. „Puść mnie – powiedział anioł – bo już wstaje świt” (Rdz 32,27). Była to już zapowiedź zmartwychwstania Pana, bo, jak doskonale wiecie, czytamy, że przed świtem Pan powstał z martwych²⁶.

Rozumowanie Arelaty jest jasne i logiczne. Ukazuje dzieło zbawcze Chrystusa komplementarnie poprzez Jego mękę, śmierć i zmartwychwstanie. Dzięki temu tekst biblijny, który komentuje, jego słuchacze mogą z łatwością sobie przyswoić²⁷. Święty Cezary z Arles podaje też wyjaśnienie, co znaczy, że aniołowie Boży wstępowali w niebie do Chry-

Na temat egzegezy alegorycznej u Cezarego, zob. także: J. Courreau, *L'exégèse allégorique de Saint Césaire d'Arles*, BLE 78 (1978) s. 181-206, 241-268; J. Dybczyńska, *Egzegeza alegoryczna w kazaniach Cezarego z Arles jako narzędzie głoszenia słowa Bożego*, w: *Refleksja Ojców Kościoła nad słowem Bożym*, red. B. Częsz, TPatr6, Poznań 2009, s. 121-142; A. Quacquarelli, *Exegesi biblica fra tardo-antico e alto medioevo*, VetCh 28 (1991) s. 223-252; P. Wygalak, Święty Cezary z Arles jako egzegeta i teolog, w: *Cezary z Arles, Pisma dogmatyczne i egzegetyczne*, tł. A. Strzelecka, POK 29, Poznań 2004, s. 7-28.

²⁶ Caesarius Arelatensis, *Sermones de Scriptura* 88, 5, ŻM 88, s. 213-214.

²⁷ Więcej na ten temat, zob. P. Wygalak, *Formacja biblijna w duszpasterstwie VI wieku na przykładzie działalności św. Cezarego z Arles*, „Biblia i Ekumenizm” 3 (2006) s. 111-124; P. Wygalak, *Pogłębienie wiary w oparciu o Pismo Święte według św. Cezara*

stusa i zstępowali na ziemię do Niego. Swoim słuchaczom wyjaśniał tę kwestię, posługując się tekstami zaczerpniętymi z Nowego Testamentu. Wstępowanie do Syna Człowieczego, jak zauważa, dokonuje się wówczas, gdy głoszący sprawy Boże wyjaśniają w sposób wzniosły i głęboki rzeczy, które rozumieli tylko doskonali. Jasno zaznacza wektor z dołu ku górze. Wektor w odwrotnym kierunku, czyli zstępowanie do Syna Człowieczego, wiąże z poprawą obyczajów. Biskup uzasadnia i wyprowadza swoje rozumowanie, przytaczając słowa św. Pawła Apostoła. Wstępowanie to odkrywanie tajemnicy mądrości Bożej. Zstępowanie to praktyczne zastosowanie nauki Bożej, która ma się wyrażać w odpowiednim poziomie moralnym chrześcijanina. Wszystko to, co odnosi się do poprawy obyczajów, jest dla niego zstępowaniem. Biskup Arles powołał się na autorytet św. Jana Apostoła, gdy podsumowuje kwestię wstępowania. Pisał:

Błogosławiony Jan też wstępował, kiedy mówił: „Na początku było Słowo i Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo” (J 1,1). Wstępował dostatecznie wysoko, gdy wymawiał te słowa. Ponieważ aniołowie Boży nie tylko wstępowali, lecz także zstępowali, schylając się ku małuczkiem, powiedział: „Słowo stało się ciałem i zamieszkało pośród nas” (J 1,14)²⁸.

Widać zatem troskę biskupa Arles, aby jego słuchacze uczyli się dostrzegać w Starym Testamencie to, co znalazło swe wypełnienie w Nowym. Egzegeta, zatroskany o poziom moralny chrześcijan, podaje natychmiast naukę dotyczącą moralności. Przestrzega przed pijaństwem, rozwiązłością i pożądlivością, a zachęca do trwania w trzeźwości i unikania jakiegokolwiek rodzaju grzechu. Nauczał z mocą:

Gdzie ujrzą się wtedy bezbożni?²⁹ Gdzie rozpoznają się cudzołożnicy, gdzie pijacy, gdzie oszczercy? Gdzie ukarzą się miłośnicy rozpusty, złodzieje, pyszni i zawistni? Co powiedzą na swą obronę ci nieszczęśnicy, tak często napominani, których ten dzień zastanie nieprzygotowanych? Kiedy na

rego z Arles, w: *Refleksja Ojców Kościoła nad słowem Bożym*, red. B. Częsz, TPatr 6, Poznań 2009, s. 95-107.

²⁸ Caesarius Arelatensis, *Sermones de Scriptura* 87, 5, ŻM 88, s. 205-206.

²⁹ „Pogrupowanie cytatów, temat i retoryka całego tego fragmentu wskazuje, że jest on reminiscencją listu Pelagiusza do Demetriady, który Cezary powieli prawie literalnie kilka linii dalej, zaburzając porządek zdań i dodając cytat z Ap 21,8” (ŻM 88, s. 160, przyp. 52).

dźwięk trąby archanioła (por. 1 Tes 4,16), głośniejszej od jakiegokolwiek trąby, naraz cały świat zacznie jęczeć, kiedy według słów Proroka przyjdzie Pan, aby „obrócić powierzchnię ziemi w pustynię i wytępić z niej grzeszników” (Iz 13,9), kiedy, jak mówi Pismo, grzesznicy i bezbożni zostaną strąceni do jeziora ognia (por. Ap 21,8), a „dym ich katuszy wzniesie się na wieki wieków” (Ap 14,11), jakie drzenie, jaki mrok, jakie ciemności opanują owych występnych niedbalców i obojętnych?³⁰.

Egzegeta z wielkim połotem przeprowadza słuchaczy przez całościowy przekaz biblijny. Nie pomija fragmentów trudnych czy niewygodnych do głoszenia. Jest w pełni wierny tekstowi natchnionemu. Cezary z Arles, w trosce o słuchaczy i o jasność swojego przekazu, podaje na końcu swego kazania zwięzłe to, czego w nim nauczał. Oddaję mu zatem głos, uczynił to bowiem w sposób mistrzowski:

Jak więc zauważyliśmy, błogosławiony Izaak, kiedy posyłał swego syna, był figurą Boga Ojca. Jakub, który został posłany, oznaczał Chrystusa Pana; kamień, który miał pod głową i który namaścił oliwą, oznaczał także naszego Pana Zbawiciela. Drabina sięgająca do nieba była figurą krzyża; Pan wsparty o drabinę wskazywał na Chrystusa przybitego do krzyża. Aniołów wstępujących i zstępujących po drabinie należy rozumieć jako apostołów i mężów apostoelskich oraz wszystkich nauczycieli kościelnych; wstępujący to głoszący [sprawy] wzniosłe doskonałym; zstępujący [to ci], którzy pozwalają uchwycić małuczkiemu i nieoświeconemu to, co mogą oni zrozumieć³¹.

Znamienne u Cezarego z Arles jest to, że Apostołów przyrównuje do aniołów. Zapewne chodziło o zbieżność określeń *angelos/apostolos* oraz sprawowanej funkcji – ci, którzy byli „posłani” do wypełnienia jakiegoś zadania. W Nowym Testamencie, zgodnie z komentarzem Cezarego z Arles, rolę aniołów przejmują Apostołowie.

Cezary łączy ze sobą kilka wydarzeń. Przekleństwo pracy mężczyzny po grzechu pierwszych rodziców i krzak gorejący, w którego płomieniu dopatruje się obecności anioła albo Boga. Oba te wydarzenia łączy z faktem zesłania Ducha Świętego zstępującego na Apostołów w postaci języków ognia. Ten ogień, jak pisze nasz biskup, ma zniszczyć ludzkie grzechy. Biskup Arles wyprowadza swoje pouczenie od powołania się

³⁰ Caesarius Arelatensis, *Sermones de Scriptura* 83, 3, *ŻM* 88, s. 160.

³¹ Caesarius Arelatensis, *Sermones de Scriptura* 87, 6, *ŻM* 88, s. 207.

na obraz krzewu cierniowego. Po upadku pierwszych ludzi, karą było wydawanie przez ziemię „plonów” w postaci cierni i ostów. Cezary celnie podaje interpretację zjawiska płonącego krzewu przy objawieniu się Boga Mojżeszowi. Jak zawsze też pokazuje dopełnienie tej tajemnicy w Nowym Testamencie:

Albowiem to, iż krzew cierniowy się nie spalał, oznacza, że nie był dotknięty płomieniem, co, należy przyznać, nie oznaczało niczego dobrego. Płomień oznacza Ducha Świętego³², krzew kolczasty i ciernie – naród twardych i pysznych Żydów. Ten płomień symbolizował bez wątpienia coś dobrego, bo w nim ukazywał się albo anioł, albo Pan. Zresztą, kiedy Duch Święty zstąpił na Apostołów, „ukazały się nad nimi rozdzielone języki wyglądające na ogień” (Dz 2,3). Oby ten ogień i nas dotknął, oby nie zastał nas zbyt twardymi i niezdolnymi do spłonięcia. Módlmy się raczej, by ten ogień płonął w nas, by zniszczył i spalił ciernie naszych grzechów³³.

Cezary wykazuje się świetną znajomością Pisma Świętego i dlatego z wnikliwością łączy wydarzenia Starego Testamentu z wydarzeniami Nowego Testamentu. Zależy mu na tym, aby jego słuchacze widzieli w Starym Przymierzu zapowiedź tego, co się wypełnia w Nowym. Chodziło mu o to, żeby wierni widzieli jedność przekazu Biblii. Cezary ukazuje spójność obu Testamentów. Wyjaśnia słuchaczom, że to, co objawione zostało w Nowym Testamencie, było wcześniej zapowiedziane w Starym³⁴. Stosuje tym samym w przepowiadaniu zasadę św. Augustyna, z którego dorobku obficie czerpał: Nowy Testament kryje się w Starym, Stary Testament odsłania się w Nowym (*Novum in Vetere latet et in Novo Vetus patet*). Pomagała mu w tym niewątpliwie alegoryczna interpretacja Biblii. Dlatego wydobywa wiele przykładów ze Starego Przymierza, ukazując figury osób i zdarzeń w Nowym³⁵.

³² Cezary, jak wiadomo, często korzystał z myśli św. Augustyna. I chociaż w *Kazaniu 7, 2* Augustyn nie zestawia ognia płonącego krzewu z Duchem Świętym, to jednak Cezary nawiązuje tutaj do cudu Pięćdziesiątnicy. Cyprian z Kartaginy (zob. *Testimonia ad Quirinum* 3, 101, CCL 3, 171-172) także łączy te wydarzenia. Por. *ŻM* 88, s. 268, przyp. 52.

³³ Caesarius Arelatensis, *Sermones de Scriptura* 96, 1, *ŻM* 88, s. 267-268.

³⁴ Por. Caesarius Arelatensis, *Sermones de Scriptura* 87, 6, *ŻM* 88, s. 207.

³⁵ Pochwat, *Cezary z Arles – miłośnik Pisma Świętego*, s. 109.

3. Diabeł, anioł zły

Dla Cezarego Egipcjanie zmuszający Izraelitów do ciężkiej pracy symbolizują diabła i jego aniołów atakujących chrześcijan, ale tylko tych prawych. Ci bowiem stoją w diametralnej sprzeczności z duchem złym, ponieważ pełniąc dobre uczynki, nie są do niego podobni, nie mają z nim nic wspólnego. Z kolei „źli, rozpustni, chciwi i pyszni nie są prześladowani przez niego; oni są jego przyjaciółmi i zawsze wypełniają jego wolę. Nie tylko ich nie prześladowuje, lecz używa ich do prześladowania innych, bo diabeł uważa złych ludzi za młoty czy bicz; krótko mówiąc, prześladowuje dobrych za pomocą złych”³⁶. Biskup, jako świetny obserwator życia, zauważa zasady panujące między ludźmi zwykle wybierającymi towarzystwo najbardziej im odpowiadające, w którym czują się dobrze. Zatem pełniący dobre uczynki upodabniają się do Boga, który jest dobrocią. Przyjaciele zła upodabniają się do diabła, gdyż jest on duchem złym. Źli utrzymują przyjaźnię, a łączy ich popełnianie różnego rodzaju złych czynów. Zło z dobrem zawsze jest w sprzeczności, dlatego zły atakuje dobrego, chcąc by ten do niego się upodobnił. Gdy bowiem jest podobny, należy do niego i nie stoi w sprzeczności z nim.

Cezary z Arles zauważa wyjątkowe znaczenie śmierci pierwородnych synów Egipcjan i podaje mocną interpretację tego wydarzenia:

Na ostatnim miejscu pojawia się śmierć pierwородnych. Nie bez racji przez pierwородnych Egipcjan rozumiemy księstwa i moce tego świata (por. Ef 6,12), to znaczy diabła i jego aniołów, o których było powiedziane, że Chrystus ich pociągnął przy swoim przyjściu (por. Kol 2,15), to znaczy, wziął ich w niewolę (por. Ef 4,8) i pokonał na drzewie Krzyża. W pierwородnych Egipcjan możemy także zobaczyć wszystkich założycieli herezji i wynalazców fałszywych religii, które widziano w tym świecie, a które prawda Chrystusa zniszczyła³⁷ razem z ich autorami³⁸.

Pierwородny był dziedzicem, jemu przypadała największa część spadku. Odwrócenie się od prawdy i uleganie fałszowi stanowi zagrożenie dla każdego człowieka, nie tylko pierwородnego. Cezary podkreśla rolę pier-

³⁶ Caesarius Arelatensis, *Sermones de Scriptura* 98, 2, *ŻM* 88, s. 283.

³⁷ Cezary nie przejął wyjaśnienia Orygenes. Zob. Origenes, *In Exodum homiliae* 4, 7. Por. *ŻM* 88, s. 291, przyp. 127.

³⁸ Caesarius Arelatensis, *Sermones de Scriptura* 99, 2, *ŻM* 88, s. 291.

worodnych, widząc w nich „założycieli herezji i wynalazców fałszywych religii”. Jezus pierworodny przynosi prawdziwą religię.

Ponieważ świat leży w mocy diabła i jego aniołów, pokonanie ich jest przewyciężeniem pożądlivosti tego świata. Tego zwycięstwa człowiek nie może dokonać w oparciu o własne siły, lecz tylko dzięki Chrystusowi, który już wygrał walkę z szatanem. Cezary zachęcał wiernych: „Módlmy się więc, bracia najdrożsi, by Chrystus Pan w swej dobroci pozwolił nam pokonać pożądlivość tego świata i odnieść szczęśliwe zwycięstwo nad diabłem i jego aniołami przed Jego trybunałem”³⁹. Dlatego Cezary podkreśla zwycięstwo tajemnicy krzyża nad diabłem i jego aniołami:

Egipt był dotknięty za sprawą [tej] laski dziesięcioma plagami, tak cały świat został upokorzony i pokonany przez Krzyż; i jak faraon oraz jego lud zostali dotknięci tą mistyczną laską, by pozwolili odejść narodowi żydowskiemu na służbę Bogu, tak diabeł i jego aniołowie są gnębieni i miażdżeni przez misterium Krzyża, by nie mogli odwieść narodu chrześcijańskiego od służby Bogu⁴⁰.

Egzegeta ukazuje znaczenie krzyża, wyjątkowej „laski” przywracającej porządek i ład. Pokonanie diabła otwiera człowiekowi możliwość służenia Bogu, właściwego stanu rzeczy, jaki miał miejsce przed grzechem pierwszych rodziców.

Cezary, komentując Księgę Rodzaju, uznaje Labana za figurę diabła, podając dwa argumenty świadczące o tym: fakt służenia bożkom i prześladowanie Jakuba. Przeprowadza ciekawą myśl, łącząc poszukiwania Labana u Jakuba swojej własności, aby mieć podstawę do postawienia go w stan oskarżenia. A ponieważ nie znalazł nic swojego, nie mógł go zatrzymać⁴¹. Biskup zestawia ten epizod z tekstem Ewangelii: „Oto nadchodzi władca tego świata i nic we Mnie nie znajdzie” (por. J 14,30). W rozumowaniu Cezarego jest ciągła logika, gdyż tłumaczy swoim słuchaczom przy każdej

³⁹ Caesarius Arelatensis, *Sermones de Scriptura* 96, 8, *ŻM* 88, s. 267.

⁴⁰ Caesarius Arelatensis, *Sermones de Scriptura* 95, 5, *ŻM* 88, s. 264-265. Więcej na temat krzyża u św. Cezarego z Arles, por. Pochwat, *Sprawiedliwość Boga wobec Szatana na podstawie jedenastego „Kazania do ludu” św. Cezarego z Arles*, 178-180; Pochwat, *La justice de Dieu contre Satan*, s. 186-187.

⁴¹ Streszczenie epizodu o pogoni za Jakubem jego wuja Labana (Rdz 31,23-35), zob. *ŻM* 88, s. 212, przyp. 230.

okazji, aby nie mieć niczego wspólnego z diabłem, lecz z Bogiem, bo po chrzcie⁴² do Niego wierzący należą:

Dlatego też, bracia najdrożsi, badajmy uważnie tajniki naszego sumienia, przeszukujmy zakamarki naszych serc, a jeśli nie znajdziemy tam nic, co należy do diabła⁴³, cieszymy się i dziękujemy Bogu. I tak bardzo, jak możemy, z Jego pomocą czuwajmy, aby bramy naszych serc były zawsze otwarte dla Chrystusa i zamknięte dla diabła, aż do końca. Gdybyśmy jednak rozpoznali, że jakiś ślad dzieł albo przebiegłości diabła pozostaje ukryty w naszych duszach, spieszymy wtedy zwrócić to lub zwymiotować niczym śmiertelną truciznę, aby gdy [diabeł] przyjdzie, aby nas usidlić, nie mógł znaleźć nic swojego i zawstydzony odszedł; a my, składając dzięki wraz z prorokiem, wołajmy [wtedy] do Pana: «Wyzwoliłeś nas od tych, którzy nas prześladowali, a tych, którzy nas nienawidzili, okryłeś wstydem» (Ps 44(43),8)⁴⁴.

Zarówno Bóg, jak i diabeł w pełnieniu różnych dzieł, posługują się ludźmi⁴⁵. Bóg zawsze potrzebuje ich do dzieł dobrych, diabeł odwrotnie – jego interesuje tylko zło i grzech, czyli wszystko, co sprzeciwia się Bogu, Jego słowu i przykazaniom. Cezary wyjaśnia, że działanie diabła można rozpoznać w ludziach bezbożnych, pysznych, kłótliwych, cudzołożnikach, pijakach i tym podobnych. Biskup zachęca zatem:

Ale jeśli [człowiek] zobaczy, pytając siebie wewnątrz, że nie tylko myśli, ale też, że mówi albo robi to, co jest złe, niech zrozumie, że jest poplecznikiem diabła, i niech go to zasmuci. I póki jeszcze jego dusza, pełna grzechów i ciemności, jest zamknięta w więzieniu jego ciała, to z pomocą Bożą niech się wysili i wyrwie z mocy diabła, by przypadkiem, jeżeli dopadnie go, trwającego w złych uczynkach, nagła śmierć, nie usłyszał wraz z diabłem, czyniąc jego wolę: «Odejdźcie ode Mnie, przekleńci, w ogień wieczny, który został przygotowany dla diabła i jego aniołów» (Mt 25,41)⁴⁶.

⁴² Zob. Kołosowski, *Nauka o szatanie*, s. 100; Pochwat, *Chrzest w alegorycznej interpretacji*, s. 25-42.

⁴³ Interpretacja Cezarego jest bliska Biskupa z Mediolanu. Por. Ambrosius, *De Iacob et vita beata* 2, 5, który również cytuje J 14,30. Zob. ŻM 88, s. 212, przyp. 232.

⁴⁴ Caesarius Arelatensis, *Sermones de Scriptura* 88, 4, ŻM 88, s. 212-213.

⁴⁵ Zob. Kołosowski, *Nauka o szatanie*, s. 101-102.

⁴⁶ Caesarius Arelatensis, *Sermones de Scriptura* 98, 2, ŻM 88, s. 283-284.

Według Cezarego z Arles anioł zły (diabeł) nastawiony jest tylko i wyłącznie na działanie niszczące relacje człowieka z Bogiem i innymi ludźmi. Prowokuje zatem człowieka do popełniania grzechów. Autor jest przeświadczony o tym, że w okresie wielkanocnym diabeł zwiększa swoje zgubne działanie, by odciąć człowieka od Boga:

Chociaż przez cały rok lud chrześcijański jest wystawiany na niezliczone fale grzechów przez podstępne działanie diabła, to jednak ma on zwyczaj, gdy zbliżają się święta wielkanocne⁴⁷, przygotowywać się na większy atak przeciw każdemu wiernemu; zaciekle kłuje i niepokoi nasze serca ostrymi igłami grzechu⁴⁸. Jak właśnie w tych dniach, przykładem diabła i jego aniołów, król faraon i lud Egipcjan prześladowali dzieci Izraela i wycieńczając je pracą przy glinie i ceglach, doprowadzali je do goryczy (por. Wj 1,13-14); tak samo obecnie, gdy zbliżają się święta wielkanocne, diabeł, widząc ze smutkiem, że prawdziwi Izraelici – ci, którzy będą ochrzczeni – opuszczają jego armię i [odrzucają] jego władanie, ma zwyczaj wysyłać im coraz poważniejsze utrapienia i coraz cięższe okazje do upadku⁴⁹.

Cezary z Arles, dbając o wysoki poziom moralny swoich diecezjan, ukazuje im sens pracy nad sobą, która jest działaniem odwrotnym do działania proponowanego chrześcijaninowi przez diabła i jego aniołów. Zachęca z mocą do modlitwy i zachowywania Bożych przykazań. Mówi:

Jeśli bowiem uśmiercamy nasze ziemskie członki, nierząd, nieczystość (por. Kol 3,5), jeśli wymierzamy karę śmierci naszym członkom, to znaczy złym żądzom i grzechom, nasi nieprzyjaciele, to znaczy diabeł i jego aniołowie, upadną przed twoim obliczem. Jak to upadną przed tobą? Jeśli jesteś sprawiedliwy, niesprawiedliwość upadnie przed tobą; jeśli jesteś czysty, upadnie żądza; jeśli jesteś pobożny, unicestwisz ducha bezbożności⁵⁰.

⁴⁷ „Aluzja do bliskości świąt Wielkanocnych nie pomaga dokładnie określić, kiedy to kazanie zostało wygłoszone. Z pewnością było to w czasie Wielkiego Postu, gdyż w tym okresie ten fragment Pisma Świętego był tradycyjnie czytany w liturgii” (ŻM 88, s. 282, przyp. 98).

⁴⁸ Jan Kasjan również uważał, że ataki demonów na mnichów w czasie Wielkiego Postu są zdwojone. Por. Cassianus, *Collationes Patrum* 21, 28, ŻM 80, s. 235-236. O oddziaływaniu demonów na ludzi, zob. Pochwat, „*Mysterium iniquitatis*”, s. 115-126.

⁴⁹ Caesarius Arelatensis, *Sermones de Scriptura* 98, 1, ŻM 88, s. 281-282.

⁵⁰ Caesarius Arelatensis, *Sermones de Scriptura* 105, 9, ŻM 88, s. 362-363.

Cezary uświadamiał swoim wiernym zasadniczą różnicę istniejącą pomiędzy aniołami (dobrymi i złymi). Wykazywał i przestrzegał, że współpraca z diabłem czy uleganie jego pokusom prowadzi do zrujnowania życia człowieka. Dobitnym tego obrazem jest uleganie bożkom, pijaństwu i rozpucie. Na krótki czas bowiem mogą kusić atrakcyjnością zaspokajania żądz cielesnych, ale w rzeczywistości mogą prowadzić do katastrofalnych skutków nie tylko w życiu doczesnym, ale i wiecznym.

4. Podsumowanie

Św. Cezary z Arles to wybitny duszpasterz i wysokiej klasy egzegeta Pisma Świętego. Umiejętnie łączył przekaz Biblii z aktualnymi wydarzeniami i przeżyciami swoich słuchaczy. Okres jego nauczania przypada na niespokojne czasy. Przystaje istnieć cesarstwo rzymskie, a w jego granice wchodzi, wskutek wędrówek ludów, nowe, barbarzyńskie narody. Poza tym w Arles osiedliła się spora diaspora Żydów, którą biskup musiał brać pod uwagę, zwłaszcza gdy komentował Stary Testament. W wyniku toczonych wojen były duże zniszczenia, wiele ludzi żyło w nędzy, było mnóstwo sierot, wdów, kalek, chorych, wygnańców, uciśnionych, więźniów i zagarniętych w niewolę.

Biskup Arles, wygłaszając homilie podczas Wielkiego Postu, przygotowywał nie tylko katechumenów do przyjęcia sakramentu chrztu, ale też pozostałych wiernych do świąt Wielkanocy. Cezary w nauczaniu o aniołach (dobrych i złych) korzystał z danych zawartych w Starym Testamencie, zawsze wykazując, że wypełniają się one w Nowym. Dbał o jasny przekaz wiary, w której centrum znajduje się osoba Jezusa Chrystusa.

Jako gorliwy duszpasterz zachęcał wiernych do gościnności, spełniania uczynków miłosierdzia co do duszy i ciała oraz czuwania i dbałości o wysoki poziom moralny. Dlatego ganił wszelkie przejawy bałwochwalstwa, pijaństwa i rozpusty. Nauczał, że rolę aniołów mogą pełnić ludzie. Wykazywał, że współpraca ludzi z aniołami przynosi zawsze dobre owoce, gdyż są oni na usługach Boga. Dobrzy aniołowie otwierają władze poznawcze człowieka na Trójcę Najświętszą, a zatem prowadzą do odkrycia Jezusa Chrystusa Zbawiciela świata i człowieka. Aniołowie towarzyszyli Jezusowi w Jego misji zbawczej na ziemi. Cezary przyrównał Apostołów do aniołów, nie ze względu na ich naturę, lecz zadania, do jakich przeznaczył ich Bóg. Cezary, realista, wiedział, że świat leży w mocy diabła i jego

aniołów. Ukierunkowuje zatem wiernych na zbawcze dzieło Chrystusa, który już odniósł zwycięstwo nad diabłem.

Biskup Arles przestrzegał przed jakimkolwiek paktowaniem z diabłem, którego interesuje tylko zło, grzech, zatem to wszystko, co się sprzeciwia Bogu. Diabeł robi wszystko, aby zniszczyć relacje człowieka z Bogiem i drugim człowiekiem. Dlatego Cezary zachęcał wiernych do pracy nad sobą, która przynosi błogosławione owoce w życiu doczesnym i otwiera na dobra wieczne.

Bibliography

Sources

- Caesarius Arelatensis, *Admonitiones*, ed. M.-J. Delage, Césaire d'Arles, *Sermons au peuple*, t. 1, SCh 175, *Sermons 1-20*, Paris 1971; t. 2, SCh 243, *Sermons 21-55; 55A; 33A*, Paris 1978; t. 3, SCh 330, *Sermons 56-80*, Paris 1986, tł. S. Ryznar (1-55), J. Pochwat (56-80): Cezary z Arles, *Kazania do ludu* (1-80), *ŻMT* 57, Kraków 2011.
- Caesarius Arelatensis, *Sermones*, ed. G. Morin, t. 1-2, CCL 104-105, Turnhout 1953; Césaire d'Arles, *Sermons sur l'Écriture I (81-105)*, wyd. G. Morin, opr. J. Courreau, SCh 447, Paris 2000, tł. J. Pochwat, Cezary z Arles, *Kazania o Piśmie Świętym I (81-105)*, red. J. Pochwat, *ŻM* 88, Kraków 2020.
- Caesarius Arelatensis, *Vita Santi Caesarii*, ed. G. Morin, *S. Caesarii opera omnia*, t. 2, Maretoli 1942, s. 296-345, tł. A. Strzelecka, *O tajemnicy Trójcy Świętej*, w: Cezary z Arles, *Pisma dogmatyczne i egzegetyczne*, red. P. Wygralak, POK 29, Poznań 2004, s. 35-52.
- Cyprianus episcopus, Firminus episcopus, Viventius episcopus, Messianus presbyter, Stephanus diaconus, *Vita sancti Caesarii Arelatensis*, ed. G. Morin, *S. Caesarii opera omnia*, t. 2, Maretoli, 1942, s. 296-345, tł. A. Strzelecka, Cyprian, Firmin, Wiwencjusz, Messjan, Stefan, *Żywot Cezarego z Arles*, red. P. Wygralak, POK 32, Poznań 2008.
- Origenes, *In Genesim homiliae. In Exodum homiliae*, ed. W.A. Baehrens, GCS 29, Origenes Werke 6/1: *Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung*, Leipzig 1920, s. 1-279, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju. Homilie o Księdze Wyjścia*, red. H. Pietras, *ŻMT* 64, Kraków 2012.

Studies

- Bertrand D., *Introduction au 'Traité sur la Trinité'*, w: Césaire d'Arles et les cinq continents, t. 1, Venelles 2017, s. 103-109.

- Cascone C., „*De mysterio Sanctae Trinitatis*” di S. Cesario d’Arles, Posillipio 1947.
- Courreau J., *L’exégèse allégorique de Saint Césaire d’Arles*, „Bulletin de Littérature Ecclésiastique” 78 (1978) s. 181-206, 241-268.
- Delage M.-J., *Introduction*, w: Césaire d’Arles, *Sermons au peuple*, SCh 175, Paris 1971, s. 13-214.
- Dorenkamper M., *The Trinitarian Doctrine and Sources of S. Caesarius of Arles*, Frimbourg 1953.
- Dybczyńska J., *Egzegeza alegoryczna w kazaniach Cezarego z Arles jako narzędzie głoszenia słowa Bożego*, w: *Refleksja Ojców Kościoła nad słowem Bożym*, red. B. Częsz, Teologia Patrystyczna 6, Poznań 2009, s. 121-142.
- Klingshirn W.E., *Church politics and chronology: dating the episcopacy of Caesarius of Arles*, „Revue des Études Augustiniennes et Patristiques” 38 (1992) s. 80-88.
- Kołosowski T., *Nauka o szatanie, jego oddziaływaniu na ludzi i walce z nim w kazaniach św. Cezarego z Arles*, w: *Demonologia w nauce Ojców Kościoła*, red. H. Pietras, ŻMT 17, Kraków 2000, s. 99-105.
- Morin G., *Le traité de S. Césaire d’Arles: De mysterio Sanctae Trinitatis*, „Revue bénédictine” 48 (1934) s. 19-205.
- Pochwat J., „*Misterium iniquitatis*”. *Studium tajemnicy nieprawości w dziełach Jana Kasjana (360-435)*, Kraków 2012.
- Pochwat J., *Abraham w świetle pism egzegetycznych Starego Testamentu Orygeneses*, „Vox Patrum” 55 (2010) s. 535-552.
- Pochwat J., *Chrzest w alegorycznej interpretacji Ksiąg Rodzaju i Wyjścia w Homiliach św. Cezarego z Arles*, „Polonia Sacra” 4 (2020) s. 25-42.
- Pochwat J., *La justice de Dieu contre Satan; Commentaire du sermon au peuple XI*, w: *Césaire d’Arles et les cinq continents*, t. 3, Venelles 2020, s. 185-191.
- Pochwat J., *Sprawiedliwość Boga wobec Szatana na podstawie jedenastego „Kazania do ludu” św. Cezarego z Arles*, „Polonia Sacra” 4 (2017) s. 167-185.
- Pochwat J., *Sprawiedliwość i miłosierdzie. Studium „Kazań do ludu” św. Cezarego z Arles*, Kraków 2008, s. 7-24.
- Pochwat J., *Św. Cezary z Arles i jego czasy*, w: *Św. Cezary z Arles, Kazania do ludu (1-80)*, ŻMT 57, Kraków 2011.
- Pochwat J., *Wybrane aspekty z przepowiadania św. Cezarego z Arles. Czy św. Cezary z Arles będzie nowym doktorem Kościoła?*, „Polonia Sacra” 4 (2019) s. 139-158.
- Quacquarelli A., *Exegesi biblica fra tardo-antico e alto medioevo*, „Vetera Christianorum” 28 (1991) s. 223-252.
- Starowieyski M. – Szymusiak J.M., *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 2018.
- Tripp H., *La théologie trinitaire dans les Sermons de Césaire*, w: *Césaire d’Arles et les cinq continents*, t. 2, Venelles 2018, s. 183-194.
- Wygralak P., *Formacja biblijna w duszpasterstwie VI wieku na przykładzie działalności św. Cezarego z Arles*, „Biblia i Ekumenizm” 3 (2006) s. 111-124.

-
- Wygralak P., *Pogłębienie wiary w oparciu o Pismo Święte według św. Cezarego z Arles*, w: *Refleksja Ojców Kościoła nad słowem Bożym*, red. B. Częsz, Teologia Patrystyczna 6, Poznań 2009, s. 95-107.
- Wygralak P., *Święty Cezary z Arles jako egzegeta i teolog*, w: *Cezary z Arles, Pisma dogmatyczne i egzegetyczne*, tł. A. Strzelecka, POK 29, Poznań 2004, s. 7-28.
- Żurek A., *Cezary z Arles*, Kraków 2003.



Kult archaniołów w późnej starożytności – wybrane zagadnienia

The Cult of the Archangels in Late Antiquity: Selected Issues

Ks. Stanisław Adamiak¹

Abstract: The article presents selected testimonies of the cult of archangels in Late Antiquity. The accounts of martyrdom and various inscriptions are analysed, primarily from North Africa, Asia Minor, Egypt and Nubia. They have been taken mainly from the “Cult of Saints in Late Antiquity” database. Examples of both orthodox and syncretistic piety invoking the intercession of archangels are shown. The special role of the Archangel Michael has been underlined. Considerations on the admissibility of depicting angels in the Christian art of Late Antiquity are also presented.

Keywords: Archangels; popular piety; inscriptions; amulets; syncretism

Przejawów kultu archaniołów w starożytności będziemy szukać w źródłach, które mogą nam dać wgląd w to, co dziś nazwalibyśmy „pobożnością ludową”. Przedmiotem naszych rozważań nie będą więc ani usystematyzowane traktaty teologiczne, ani nawet kazania biskupów, którzy dysponowali przygotowaniem teologicznym, zajmiemy się natomiast głównie dziełami anonimowymi, zwłaszcza opisami męczeństwa i różnymi inskrypcjami.

1. Afryka łacińska

Wielkim ułatwieniem w szukaniu źródeł dotyczących kultu świętych (w tym aniołów) jest ogólnodostępna baza internetowa *The Cult of Saints in Late Antiquity*. W tym momencie wyszukiwanie przez hasło „archaniołowie i aniołowie” daje nam 287 rezultatów (na 8128 rekordów znajdujących się w bazie)². Z uwagi na moje główne zainteresowania naukowe

¹ Ks. dr hab. Stanisław Adamiak, profesor uczelni, Katedra Teologii Historycznej, Wydział Teologiczny UMK w Toruniu; e-mail: xadamiak@umk.pl; ORCID: 0000-0003-1515-0194.

² Zob. <http://csla.history.ox.ac.uk> (dostęp 2.02.2023). Źródła będą cytowane w odniesieniu do tej bazy, tam można też znaleźć szerszą bibliografię poszczególnych

punktem wyjścia będzie dla mnie literatura chrześcijańskiej Afryki Północnej, w szczególności opisy męczeństwa. Z jednej strony należą one do najstarszych świadectw literackich afrykańskiego chrześcijaństwa, a z drugiej strony dostarczają możliwości zapoznania się z wiarą prostych ludzi i ich wyobrażeniem o sprawach religii. W tych opisach nie brakuje wzmianek o aniołach. Przede wszystkim objawiają się w wizjach, których doświadczają męczennicy. Tak jest już w jednym z najstarszych łacińskich tekstów chrześcijańskich, *Męczeństwo Perpetui*, gdzie jeden z bohaterów opowiada swoje widzenie: „Zmarliśmy – powiada – i opuściliśmy swoje ciała. Wtedy to czterej aniołowie, nie dotykając nas rękami, zaczęli nas nieść na wschód”³. Podobnie w opisie męczeństwa Typasiusa męczennik jest w swoim śnie odwiedzany przez archanioła Gabriela⁴, z kolei do osadzonych w więzieniu Syriaka i Pauli przychodzi Chrystus otoczony aniołami po lewej i prawej stronie⁵. Aniołowie jednoznacznie kojarzą się z niebem, czyli nagrodą czekającą męczenników po ich śmierci. Widać to w opisie męczeństwa Marciany, która „wzgardziwszy potęgą bogactw, przeszła z tego świata do męczeństwa, z areny walk gladiatorских do nieba i zasłużyła na wspólnotę z aniołami”⁶. Inna męczennica z Mauretanii, Salsa, miała przygotowywać się do męczeństwa i rozmyślać o nim podczas postów, kiedy to jej dusza „nie była wśród ludzi, lecz wśród aniołów”⁷. Ostatni z przykładów zaczerpnę z tekstu donatystycznego, opisu męczeństwa biskupa Markulusa, zabitego w 347 roku. Według tej deskrypcji Bóg nakazał, by dusza męczennika i jego nietknięte ciało zostały „wzięte do niebieskich siedzib z pomocą aniołów”⁸.

Być może najlepsze świadectwa pobożności, którą dziś nazwalibyśmy ludową, znajdujemy w inskrypcjach. Czasem zachowały się przypadkowo, czasem są wynikiem programowego działania przywódców kościelnych. W Afryce łacińskiej aniołowie pojawiają się właściwie w tylko jednej, poniższej inskrypcji:

zagadnień.

³ *Passio Perpetuae* 11, tł. A. Malinowski, w: *Męczennicy pierwszych wieków chrześcijaństwa*, red. M. Starowieyski, Kraków 2020, s. 169. Szersza bibliografia w: E. Rizos, CSLA.E01666 (rekord 01666 w bazie Cult of Saints in Late Antiquity: <http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E01666>, dostęp 1.2.2023; dalej podawane będą tylko skróty rekordów).

⁴ *Passio Typasi* 2, CSLA.E08153.

⁵ *Passio Syriaci et Paulae* 7, CSLA.E08215.

⁶ *Passio Marcianae* (BHL 5257-9) 6, 4, CSLA.E08210.

⁷ *Passio Salsae* 6, CSLA.E07852.

⁸ *Passio Marculi* 12, CSLA.E06329.

Pamiętka świętej Maksymy, Donatilli i Sekundy.

Umieszczona przez pana ojca Faustyna, biskupa miasta Tebessy, piątego dnia przed idami stycznia [9 stycznia], trzynastej indykcji.

Archanioł Michał i Gabriel.

Pamiętka świętych Wincentego męczennika, świętej Krispiny męczennicy⁹.

Krispina oraz Maksyma, Donatilla i Sekunda to stosunkowo dobrze znane święte afrykańskie, zachowały się ich opisy męczeństwa, Wincenty to z pewnością sławny męczennik z Saragossy w Hiszpanii. Wezwanie archaniołów mogło być dopisane później, a sama inskrypcja pochodzi z czasów bizantyńskich (VI-VII wiek), czego jednoznacznie dowodzi datowanie przy pomocy indykcji. Kult aniołów na Wschodzie był zdecydowanie bardziej rozpowszechniony niż na Zachodzie, przybierał też czasem formy dalekie od ortodoksji.

2. Wschód

Fascynującym źródłem do historii religii są różne przedmioty związane z osobistą pobożnością, czasem używane najprawdopodobniej jako amulety, często wkładane do grobów zmarłych. Zachowane na nich inskrypcje pokazują, jak wstawiennictwa aniołów znanych z Biblii wzywały osoby, które najwyraźniej nie miały wiele wspólnego z ortodoksyjnym chrześcijaństwem. Przykładem niech będzie niewielki amulet (liść z brązu) znaleziony w grobie w Hierapolis we Frygii. Znajduje się na nim wezwanie: „Zaklinam cię przez Boga, który stworzył niebo i ziemię, zaklinam Cię przez aniołów, cherubinów, harmonię z góry, Michała, Rafała i Abrasaksa, byś chronił mnie od szkody”. Nie wiadomo, kto ten amulet stworzył. Ulrich Huttner warunkowo umieścił go w *Inscriptiones Christianae Graecae* jako tekst chrześcijański. Angelos Chaniotis i Ioannis Mylonopoulos uważają raczej, że amulet sporządził mag żydowski lub pogański (synkretystyczny)¹⁰.

Osobną trudnością jest rozróżnienie, czy jakiś przedmiot wzywający wstawiennictwa starotestamentalnych aniołów jest pochodzenia chrześci-

⁹ Y. Duval, *Loca sanctorum Africae: Le culte des martyrs en Afrique du IV^e au VII^e siècle*, t. 1, Rome 1982, s. 138-142 (nr 64); S. Adamiak, CSLA.E08263. Por. również: Duval, *Loca sanctorum Africae*, t. 2, s. 623-624.

¹⁰ P. Nowakowski, CSLA.E01155.

jańskiego czy żydowskiego¹¹. Czasem w jednoznaczny sposób możemy zidentyfikować to pochodzenie jako gnostyckie. Tak jest np. z dwoma niewielkimi klejnotami znalezionymi w Salamis na Cyprze, jednym z agatu, drugim z niebieskiego szkła. Pierwszy przypuszczalnie był przeznaczony do umieszczenia w pierścieniu lub pieczęci, drugi – na naszyjniku dla dzieci. Na pierwszym widnieją imiona „Iao, Michael”, na drugim – „Iao, Michael, Raphael”¹². Iao to greckie imię Boga, często używane w tekstach magicznych przez żydów, chrześcijan i pogan, stąd wynika ewidentnie gnostycki charakter tego amuletu.

Synkretystyczny kult aniołów odbywał się też w Mamre, w miejscu, gdzie według Starego Testamentu mieli objawić się Abrahamowi (Rdz 18,1-15)¹³. Opisuje to Sozomen Scholastyk:

Schodzi tam [do Mamre] bardzo wielu także i dla handlu, jedni z myślą o sprzedaży, drudzy – o kupnie; bo dla wszystkich jest to święto ze wszech miar pożądane: dla Żydów, ponieważ mogą się pochłubić, że Abraham jest głową ich plemienia; dla pogan – z powodu wizyty aniołów; dla chrześcijan natomiast dlatego, że już wówczas objawił się pobożnemu mężowi Ten, który o wiele lat później jawnie się pokazał dla zbawienia rodzaju ludzkiego jako narodzony z Dziewicy. Odpowiednio zaś do wyznawanej religii jedni czczą to miejsce modląc się do Boga wszelkiego stworzenia, drudzy – wzywając pomocy aniołów i lejąc wino ofiarne oraz paląc kadzidło bądź też zabijając w ofierze wołu, koźlę, owcę czy koguta¹⁴.

O pogańskim kulcie w Mamre wspominał też wcześniej Euzebiusz z Cezarei, pisząc, że cesarz Konstantyn nakazał go przerwać i zbudować w tym miejscu bazylikę. Euzebiusz wspominał jednak o kulcie idoli, nie aniołów¹⁵.

Sozomen opisuje też jak najbardziej ortodoksyjny kult Archanioła Michała, i to w samym sercu cesarstwa, w bezpośredniej okolicy Konstanty-

¹¹ Na temat używania amuletów przez chrześcijan, zob. T. de Bruyn, *Making Amulets Christian: Artefacts, Scribes, and Contexts*, Oxford 2017.

¹² P. Nowakowski, CSLA.E01322.

¹³ J.C. Arnold, *The footprints of Michael the Archangel: The formation and diffusion of a saintly cult, c. 300-c.800*, New York 2013, s. 42.

¹⁴ Hermias Sozomenus, *Historia ecclesiastica* II 4, tł. S. Kazikowski, Warszawa 1989, s. 89. Zob. R. Cline, *Ancient Angels: Conceptualizing Angeloi in the Roman Empire*, Leiden – Boston 2011, s. 106-118.

¹⁵ Eusebius, *Vita Constantini* III 53.

nopola (około 7 km w linii prostej), w miejscu zwanym przedtem Hestiai, a od czasów Konstantyna – Michaelionem:

Okolica ta otrzymała obecnie używaną nazwę stąd, że jak lud święcie wierzy, miał się tam ukazać Michał, arcyposłaniec Boży. I ja sam także doznawszy wielkiego dobrodziejstwa zgadzam się całkowicie, że to prawda. Zresztą dowodzi tego przeżycie również i przez innych całego szeregu namacalnych faktów¹⁶.

Sozomen wspomina dalej różne wyzwolenia od nieszczęść za wstawiennictwem Archanioła, w szczególności uzdrowienia z dolegliwości żółciowych adwokata Akwilinusa, któremu w nocy w bazylice ukazała się „istota niebiańska”, nakazując pić (wbrew wskazaniom lekarzy) roztwór miodu i wina z domieszką pieprzu, oraz Probianusa, nadwornego lekarza cesarskiego, niegdyś poganina, któremu w Michaelionie „objawiona przez moc Bożą postać ukazała jakiś znak krzyża [...] i wyraźnie oświadczyła, że poczynając od tego momentu, w którym Chrystus został ukrzyżowany, ani boscy aniołowie, ani pobożni i cnotliwi ludzie” nie dokonali bez udziału mocy płynącej z krzyża niczego, co jest z korzyścią i pożytkiem dla ludzi¹⁷.

Brak imion pozabiblijnych niekoniecznie oznacza, że dana inskrypcja całkowicie mieści się w naszym rozumieniu ortodoksji. Przykładem jest inskrypcja nagrobna z Frygii, wzywająca, by Michał Archanioł prześladował tych, którzy ośmielią się znieważać grób¹⁸. Pokazane powyżej trudności nie oznaczają jednak, że brakuje nam świadectw zupełnie ortodoksyjnego kultu archaniołów, zwłaszcza Michała. Przykładem może być największe ze znanych nam epitafiów, które znajdowały się w Germii w Galacji, w sanktuarium poświęconym właśnie Michałowi Archaniołowi. Epitafium upamiętnia urzędnika cesarskiego wysokiej rangi. Charakterystyczne, jak kult najważniejszego z archaniołów (niewymienionego tu z imienia, ale kontekst sanktuarium czyni identyfikację bezdyskusyjną) dobrze wpisuje się w mentalność człowieka żyjącego w ściśle zhierarchizowanej strukturze biurokracji: „Rozważywszy marność tego świata i [...] oddawszy się całkowicie

¹⁶ Hermias Sozomenus, *Historia ecclesiastica* II 3, tł. S. Kazikowski, Warszawa 1989, s. 87-88; E. Rizos, CSLA.E03993.

¹⁷ Zob. Hermias Sozomenus, *Historia ecclesiastica* II 3, tł. S. Kazikowski, Warszawa 1989, s. 87-88.

¹⁸ P. Nowakowski, CSLA.E00879.

Hetmanowi, tu spoczywa Soterichos, mąż najwspanialszy, który tutaj otrzymał od Boga edykt wzywający go do rozpoczęcia swojego życia”¹⁹.

Tłumacząc tu jako „hetman” słowo *archistrategos*, pozwalam sobie na niewielką *licentia poetica*, ale w ten sposób widać też, jak wyraźnie Michał traktowany był jako ktoś szczególnie, najważniejszy spośród aniołów²⁰. Opisowe określenia Michała zamiast wymieniania jego imienia nie jest czymś wyjątkowym. Dla przykładu epigramat wspominający odnowienie kościoła świętego Michała *in Bothrepton* w Konstantynopolu, najpewniej w V lub VI wieku, mówi o „wodzu wojska niebieskiego”²¹.

3. Afryka Wschodnia

Archaniołowie cieszyli się specjalną pozycją w kulcie w Afryce Wschodniej: w Egipcie, Etiopii i Nubii. Widać to na przykład w koptyjskich inskrypcjach nagrobnych o formie litaniijnej, w których „nasz ojciec Michał” lub „nasz ojciec Michał i Gabriel” znajdują się z reguły na pierwszych miejscach, zaraz za Ojcem, Synem i Duchem Świętym, a przed „naszą matką Maryją, dwudziestu czterema starcami, naszym ojcem Adamem” i długą listą innych świętych, w przeważającej mierze mnichów²². Zdarzało się jednak, że na tego typu listach Maryja wyprzedzała archaniołów²³, czasem zaś byli oni też uprzedzani przez lokalnych świętych²⁴.

W Egipcie aniołowie odgrywają większą rolę w opisach śmierci męczenników, np. w koptyjskim Męczeństwie Apy Lakarona, czternastoletniego rekruta, który w czasie swoich prób miał doznawać stałej pomocy ze strony świętego Michała²⁵. Także w Egipcie do kultu przeniknęły elementy pozabiblijne, włącznie z kultem anioła śmierci, Abbatona, którego święto przypadało na 9 listopada²⁶.

¹⁹ P. Nowakowski, CSLA.E01005.

²⁰ Zob. szerzej: Arnold, *The Footprints*, s. 37-66.

²¹ E. Rizos, CSLA.E00552.

²² G. Schenke, CSLA.E01252. Por. G. Schenke, CSLA.E01251; G. Schenke, CSLA.E01247.

²³ G. Schenke, CSLA.E04040.

²⁴ G. Schenke, CSLA.E01248.

²⁵ G. Schenke, CSLA.E00136, tł. A. Alcock, *The Martyrdom of Lacaron, Coptic and English*, w: <http://www.roger-pearse.com/weblog/2015/04/03/martyrdom-of-st-lacaron-now-online-in-english-by-anthony-alcock/> (dostęp: 1.2.2023).

²⁶ G. Schenke, CSLA.E05121; G. Schenke, CSLA.E01249.

Magdalena Łaptaś spekuluje, że Michała być może wspomniano w Nubii 12 dnia każdego miesiąca²⁷. Na temat kultu archaniołów w Nubii odsyłam zasadniczo do literatury tej autorki specjalizującej się w tej dziedzinie.

W Nubii bardzo mocno czczono też archanioła Rafała. W katedrze w Faras pojawia się również postać Litarkueala, znanego z apokryficznego tekstu *Inwestytury Archanioła Gabriela*, gdzie jest wymieniony razem z czterema innymi aniołami: Urielem, Suratiem, Daveithaelem i Jeremielem²⁸.

W nubijskiej katedrze Faras przedstawiona była popularna zarówno w ikonografii zachodniej, jak i wschodniej, scena z trzema młodzieńcami w piecu ognistym. Towarzyszy im dużo od nich większy Archanioł Michał podpisany jako „archanioł, głównodowodzący (*archestratigos*), miłujący ludzi i dobry”²⁹. Obecnie można ten fresk podziwiać w Muzeum Narodowym w Warszawie.

4. Rozważania nad dopuszczalnością przedstawiania aniołów

Omawiane powyżej przedstawienia aniołów w sztuce nubijskiej są chronologicznie bardzo późne. Gdy powstawały, w Europie trwało już średniowiecze, a Bizancjum miało za sobą spór ikonoklastyczny. Dotyczył on oczywiście w największym stopniu wizerunków Chrystusa³⁰, ale w ogniu krytyki znalazły się także wizerunki świętych, wśród nich aniołów. Ich przypadek był o tyle szczególny, że nie można bronić ich obrazów, twierdząc, że odzwierciedlają coś, co ludzie i tak widzieli, jak np. ludzką naturę Chrystusa. Aniołowie są przecież duchami i doskonale sobie zdawano

²⁷ M. Łaptaś, „The Position of the Archangel Michael within the Celestial Hierarchy: Some Aspects of the Manifestation of His Cult in Nubian Painting”, w: *The Archangel Michael in Africa: History, Cult, and Persona*, red. I. Saelid Gilhus – A. Tsakos – M.C. Wright, London 2019, s. 106.

²⁸ M. Łaptaś, *Eternal Bodies: Images of archangels in the upper parts of Nubian buildings*, „Polish Archeology in the Mediterranean” 29 (2020) s. 731. Być może ma to też związek z koptyjskimi *Dziejami Piotra i Dwunastu Apostołów*, w których dużą rolę odgrywa postać Lithargoela (*Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 2/2, red. M. Starowieyski, tł. W. Myszor, Kraków 2007, s. 569-575).

²⁹ M. Łaptaś, *Archanioł Michał jako opiekun w scenach „Trzech Młodzianków” w malarstwie nubijskim*, w: *Hereditatem Cognoscere. Studia i szkice dedykowane Marii Miśkiewicz*, red. Z. Kobyliński, Warszawa 2004, s. 1-20.

³⁰ Zob. szerzej: *Początki bizantyńskiego ikonoklazmu (726-754). Teksty źródłowe*, opr. M. Jesiotr – J. Naumowicz, Biblioteka Bizantyńska 2, Warszawa 2021.

sprawę z tego, że ich obrazy są tylko wyobrażeniami, co więcej opartymi częściej na tekstach apokryficznych niż biblijnych.

Świadomość tego problemu istniała, a jej śladem są niektóre z tekstów zawartych w pierwszej księdze *Antologii Greckiej*, zawierającej epigramaty chrześcijańskie. Antologię skompilowano co prawda w dziewiątym wieku, ale zawiera teksty wcześniejsze. Dwa z nich są napisane przez Agathiasa Scholastyka przy okazji poświęcenia dwóch wyobrażeń archanioła Michała w Konstantynopolu pod koniec szóstego wieku. Jeden z nich upamiętnia ofiarowanie pod koniec szóstego wieku wizerunku Michała w jego sanktuarium w Sosthenion na przedmieściach Konstantynopola przez czterech studentów prawa. W tym tekście nie ma jeszcze żadnych wątpliwości teologicznych: „Aimilianos Karyjczyk, razem z nim Jan, Rufinos z Egiptu, Agathias z Azji, ukończywszy czwarty rok studiów prawniczych, ofiarują Tobie, o błogosławiony wodzu aniołów, ich własny wizerunek, prosząc, by i reszta czasu poszła dobrze. Obyś jawnie prowadził ich nadzieje na przyszłe życie”³¹.

Z tego samego okresu pochodzi inny epigramat Agathiasa, towarzyszący woskowemu wyobrażeniu Archanioła Michała w innym miejscu Konstantynopola:

Cóż za śmiałość! Wosk został ukształtowany na podobieństwo niewidzialnego wodza aniołów, choć jest on bezcielesny. Jednak nie jest to pozbawione łaski, bo śmiertelnik, patrząc na to wyobrażenie, kieruje swojego ducha ku wyższej kontemplacji. Jego pobożność nie jest już nieokreślona, ale wyźlabiając ten kształt w sobie, czci go jakby był rzeczywisty. Oczy uruchamiają głębsze myślenie, a sztuka dzięki kolorom pozwala żeglować wyobraźni³².

Jeszcze wyraźniejsza jest wymowa kolejnego epigramatu Agathiasa, tym razem z Efezu (z narteksu Bazyliki św. Jana Ewangelisty), towarzyszącemu wyobrażeniu Archanioła Michała przekazującego Teodorowi, prokonsulowi Azji i *magistrowi militum*, insygnia jego urzędu. Ofiarodawca wręcz przeprosza archanioła za to, że sprawił, że jest on w ogóle przedstawiany: „Ulituj się, Archaniale, za to, że został Ci dany kształt! Twoja twarz jest zaiste niewidoczna, ale takie są dary śmiertelników. To dzięki tobie Teodor ma pas magistra i jest uczczony po raz drugi

³¹ *The Greek Anthology* 1, 35; E. Rizos, CSLA.E00560 (tł. własne).

³² *The Greek Anthology* 1, 34; E. Rizos, CSLA.E00559 (tł. własne).

tronem prokonsula. Ten obraz jest świadkiem jego wdzięczności, bo wier-
nie oddaje w kolorach Twoją łaskę dla niego”³³.

W *Antologii greckiej* znajdujemy jeszcze jeden epigramat o podobnej
wymowie, przypisywany nieznanemu skądinąd Nilowi Scholastykowi:

Na obraz archanioła.

Jaką śmiałością jest nadać kształt bezcielesnemu! Ale obraz prowadzi nas do
duchowych rozważań o bytach niebieskich³⁴.

Mnożenie się imion aniołów i ich kult dotarł także na zachód Europy.
W VIII wieku na terenie dzisiejszych Niemiec promowany był w przesad-
ny sposób przez pochodzącego z Galii prezbitera Aldeberta. Sprawa zosta-
ła przedstawiona przez św. Bonifacego na synodzie w Rzymie w 745 roku,
gdzie odczytano niektóre z pism Aldeberta, wśród nich modlitwę wzywają-
cą aniołów Uriela, Raguela, Tubuela, Michała, Adinusa, Tubuasa, Sabaoka
i Simiela. Papież Zachariasz wraz ze zgromadzonymi biskupami i prezb-
iterami stwierdzili, że poza Michałem są to imiona demonów, a nie aniołów
i że należy wzywać po imieniu tylko tych trzech aniołów (Michała, Rafała
i Gabriela), których imiona występują w Biblii³⁵.

5. Zakończenie

Nie należy oczywiście zapominać, że obecności aniołów przyzywa-
no też w oficjalnych tekstach liturgicznych. Są one ważnym dowodem
na to, jak Kościół widział czynną rolę aniołów w sprawowaniu świętych
obzędów. Znany wszystkim jest fragment kanonu rzymskiego mówiący
o aniele zanoszącym ofiarę Eucharystii przed ołtarz w niebie, przypomnie-
niem obecności aniołów kończą się też wszystkie znane nam prefacje. Z ko-
lei na Wschodzie do dziś najbardziej emblematycznym tego przykładem
jest hymn *cherubikon*³⁶. Liturgia ziemską staje się naśladowaniem litur-
gii niebieskiej sprawowanej przez aniołów³⁷. Aniołowie są przedstawiani

³³ *The Greek Anthology* 1, 36; E. Rizos, CSLA.E00561 (tł. własne).

³⁴ *The Greek Anthology* 1, 33; E. Rizos, CSLA.E00558 (tł. własne).

³⁵ *Concilium Romanum a. 745*, MGH Leges. Concilia 2/1, s. 42-43.

³⁶ Por. C. Vagaggini, *Il senso teologico della liturgia*, Milano 1999, s. 336-339.

³⁷ Por. E. Mazza, *La mistagogia. Le catechesi liturgiche della fine del quarto secolo e il loro metodo*, Roma 1996, s. 75-78, 91-94.

zresztą jako uczestniczący w liturgii nie tylko eucharystycznej – o uświęcaniu wody chrzcielnej przez aniołów wspominał już Tertulian³⁸.

W niniejszym artykule zostały zaprezentowane tylko wybrane zagadnienia związane z kultem aniołów. Celowo pokazane zostały źródła związane raczej z pobożnością popularną, często na granicy ortodoksji lub już poza nią. Archaniołów wzywano w inskrypcjach nagrobnych i w synkretycznych amuletach. Pojawiali się w tekstach liturgicznych i w opisach męczeństwa. Szczególnym kultem cieszył się Michał archanioł, „głównodowodzący” wojska niebieskiego. Z wszystkich omawianych źródeł widać wyraźnie bardzo dużą obecność kultu aniołów w różnych momentach życia chrześcijan. Aniołowie byli przez zwykłych ludzi traktowani jako „krewni, przyjaciele i pośrednicy”³⁹.

Bibliography

Sources

- Concilium Romanum a. 745*, red. A. Werminghoff, MGH Leges. Concilia 2/1, s. 37-44.
- The Greek Anthology, Books 1-5*, red. W.R. Paton – M.A. Tueller, London – Cambridge 2014.
- Dzieje Piotra i Dwunastu Apostołów*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 2/2, red. M. Starowieyski, tł. W. Myszor, Kraków 2007, s. 569-575.
- Eusebius, *Vita Constantini*, red. F. Winkelmann, Die griechischen christlichen Schriftsteller, Berlin 1975, tł. T. Wnętrzak, Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstancyntyna*, ŻMT 44, Kraków 2007.
- Hermias Sozomenus, *Historia ecclesiastica I-II*, red. A.J. Festugière, SCh 306, tł. S. Kazikowski, Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, Warszawa 1989.
- The Martyrdom of Lacaron, Coptic and English*, tł. A. Alcock, w: <http://www.roger-pearse.com/weblog/2015/04/03/martyrdom-of-st-lacaron-now-online-in-english-by-anthony-alcock/> (dostęp: 1.2.2023).
- Passio Marcianae (BHL 5256)*, red. S. Fialon, „Sacris Erudiri” 53 (2014) s. 15-67.
- Passio Marculi*, red. P. Mastandrea, „Analecta Bollandiana” 113 (1995) s. 65-75.
- Passio Perpetuae*, red. J. Amat, SCh 417, tł. A. Malinowski, *Męczeństwo św. Perpetuy i Felicity*, w: *Męczennicy pierwszych wieków chrześcijaństwa*, red. M. Starowieyski, Kraków 2020, s. 159-175.
- Passio Salsae*, red. A.M. Piredda, Sassari 2002.
- Passio Syriaci et Paulae*, red. B. De Gaiffier, „Analecta Bollandiana” 60 (1942) s. 10-15.

³⁸ Tertulian, *De baptismo* 4 ,5; 6, 1.

³⁹ E. Muehlberger, *Angels in Late Ancient Christianity*, Oxford 2013, s. 213.

Passio Typasi, red. J. Leoni, SCh 609, s. 254-275.

Tertulian, *De baptismo*, red. J.G.Ph. Borleffs, CCL 1, Turnhout 1954, s. 275-295.

Studies

Arnold J.C., *The footprints of Michael the Archangel: The formation and diffusion of a saintly cult, c. 300-c.800*, New York 2013.

Bruyn T. de, *Making Amulets Christian: Artefacts, Scribes, and Contexts*, Oxford 2017.

Cline R., *Ancient Angels: Conceptualizing Angeloi in the Roman Empire*, Religions in the Graeco-Roman World 172, Leiden – Boston 2011.

Duval Y., *Loca sanctorum Africae: Le culte des martyrs en Afrique du IVe au VIIe siècle*, Rome 1982.

Łaptaś M., *Archaniol Michał jako opiekun w scenach „Trzech Młodzianków” w malarstwie nubijskim*, w: *Hereditatem Cognoscere. Studia i szkice dedykowane Marii Miśkiewicz*, Warszawa 2004, s. 1-20.

Łaptaś M., *The Position of the Archangel Michael within the Celestial Hierarchy: Some Aspects of the Manifestation of His Cult in Nubian Painting*, w: *The Archangel Michael in Africa: History, Cult, and Persona*, red. I. Saelid Gilhus – A. Tsakos – M.C. Wright, London 2019, s. 95-108.

Łaptaś M., *Eternal Bodies: Images of archangels in the upper parts of Nubian buildings*, „Polish Archeology in the Mediterranean” 29 (2020) s. 715-737.

Mazza E., *La mistagogia. Le catechesi liturgiche della fine del quarto secolo e il loro metodo*, Roma 1996.

Muehlberger E., *Angels in Late Ancient Christianity*, Oxford 2013.

Początki bizantyńskiego ikonoklazmu (726-754). Teksty źródłowe, opr. M. Jesiotr – J. Naumowicz, Biblioteka Bizantyńska 2, Warszawa 2021.

Vagaggini C., *Il senso teologico della liturgia*, Milano 1999.



Wątki angelologiczne w egzegezie patrystycznej 1Kor 11,10

The Angelological Topics in Patristic Exegesis of 1Cor 11:10

Mieczysław C. Paczkowski OFM¹

Abstract: Relatively 1Cor 11:10 received the most attention from those of the early Church writers who dealt more extensively with the “woman’s question”. The questions of the veil for women was analyzed in the social, religious and cultural contexts of antiquity. St. Paul’s text encouraged Christians to seek strict religious arguments to justify the practice of wearing the veil by women, placing it in the context of a theological choice. Ancient Christian writings confirm this view, but many authors choose the path of reflection impregnated with elements of angelological doctrine. However, there was no shortage of other interpretative contexts. In the ante-Nicene Fathers, it was possible to discover the hermeneutical links of the Pauline text with Gen 6:1-4. The range of “angels” referred to in the Pauline pericope was quite broad. They were identified not only with celestial beings but also with the fallen angels, the celebrants in the liturgy and its participants. It could also have been the strangers who observed the rites. In the later period, the issues were different. In reality, the doctrine of the Church and the social reasons, customs, as well as practices in liturgical assemblies have been consolidated. The veil became a symbol that invoked a positive image of women. The imposition of the veil (*velatio*) became synonymous with the consecration to God by the virgins.

Keywords: 1Cor 11:10; Patristic exegesis; woman; angels; veil; Early Christianity

W całości perykopy 1Kor 11,2-16 werset 11,10 zajmuje ważne miejsce. Do dziś także stanowi prawdziwy *crux interpretum*². Kwestia interpretacji nakazów św. Pawła Apostoła zawartych w 1Kor 11,2-16, a odnoszących się do porządku obowiązującego w czasie zgromadzeń liturgicznych i ubioru kobiet podczas ich trwania, ma długą historię. Od połowy

¹ Dr hab. Mieczysław Celestyn Paczkowski OFM, prof. UMK, Katedra Teologii Historycznej, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu; e-mail: celestyn@umk.pl; ORCID: 0000-0002-4045-2314.

² Por. R.A. Harrisville, *1 Corinthians*, Augsburg Commentary on the New Testament, Minneapolis 1987, s. 184. Zauważono również, że „Tekst ten wypełniony jest po brzegi problemami typu egzegetycznego i antropologiczno-teologicznego” (M. Kowalski, *Między darem Bożym a konstruktem społecznym. Wczesnochrześcijańskie rozumienie płciowości na podstawie 1 Kor 11,2-16*, BPT 13/1 (2020) s. 87).

ubiegłego wieku zainteresowanie tym tekstem zwiększyło się głównie w kontekście analizy feministycznej i genderowej³. Tekst Apostoła Narodów, będący często przedmiotem krytyki, przeanalizowano pod względem używanych pojęć i sposobów argumentacji. W interpretacji tekstu chodziło głównie o uwydatnienie jego treści lub kontekstu. Jednak obie te ścieżki analityczne rozeszły się, zmierzając w odmiennych kierunkach. Położono akcent na życie wspólnoty i wzorce zachowań społecznych. Wydaje się, że teksty współczesnych egzegetów tylko w sposób powierzchowny zwracają uwagę na wskazania, iż kobieta musi nosić zasłonę „z powodu aniołów”⁴. Zbyt obfitego materiału nie dostarcza także refleksja patrystyczna. Warto jednak jej się przyjrzeć, by znaleźć w egzegezie starożytnych pisarzy ważne wątki i nowe inspiracje⁵.

³ Por. C. Basevi, *Personalità umana e sottomissione della donna nei testi paolini*, „Fidelium iura. Supplemento” 3 (1993) s. 139-193; J. Økland, *Women in Their Place. Paul and the Corinthian Discourse of Gender and Sanctuary Space*, Journal for the Study of New Testament Supl. 269, London – New York 2004.

⁴ W przypadku 1Kor 11,10 współczesne wyjaśnienia hipnotyzują glosę, zbędny dodatek spoza kontekstu perykopy lub zmianę znaczeniową. Zob. J.D. Beduhn, „*Because of the Angels*”. *Unveiling Paul's Anthropology in 1 Corinthians 11*, JBL 118 (1999) s. 295-320; J. Załęski, *Znaczenie terminów „władza” i „aniołowie” w 1 Kor 11,10*, w: *Mów, Panie, bo słucha sługa Twój. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Ryszarda Rubinkiewicza SDB w 60. rocznicę urodzin*, opr. W. Chrostowski, Warszawa 1999, s. 285; L.J. Lietaert Peerbolte, *Man, Woman and the Angels in 1Cor 11:2-16*, w: *The Creation of Man and Woman: Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions*, red. G.P. Luttikhuisen, Themes in Biblical Narrative 3, Leiden 2000, s. 76-92; L.T. Stuckenbruck, *Why Should Women Cover Their Heads Because of Angels? (1 Corinthians 11:10)*, „Stone-Campbell Journal” 4 (2001) s. 205-234; M.J. Lakey, *Image and Glory of God. 1 Corinthians 11:2-16 as a Case Study in Bible, Gender and Hermeneutics*, Library of New Testament Studies 418, London – New York 2010, s. 109-112.

⁵ Zgodnie z Kodeksem Prawa Kanonicznego z 1917 roku „niewiasty [...] powinny być z głową nakrytą (*capite cooperto*), zwłaszcza gdy przystępują do Stołu Pańskiego” (kan. 1262 §2). Tego typu zwyczaj został zachowany w tradycji wielu Kościołów wschodnich, gdzie kobiety nakrywają głowę, aby godnie uczestniczyć w liturgii. Do tej pory w niektórych wspólnotach katolickich na Dalekim Wschodzie, w Ameryce Łacińskiej oraz w krajach basenu Morza Śródziemnego istnieją podobne praktyki – kobiety noszą tzw. mantylki, tj. chusty z haftowanym tiulu (w kolorze białym lub czarnym).

1. 1Kor 11,10 w kontekście społecznym, kulturowym i religijnym antyku

Status i zadania kobiety w epoce patrystycznej były postrzegane w perspektywie biblijnej, przede wszystkim w kontekście Księgi Rodzaju i tekstów pawłowych. Na kwestie wywodzące się ze ST i NT nakładały się częściowo uwarunkowania natury społecznej i kulturowej⁶. Od epoki poapostolskiej 1Kor 11,10 łączono z obowiązkiem noszenia zasłony na głowie przez kobiety, szczególnie jako znaku ich podporządkowania. Gdy zapomina się przy tym, że nakazy apostołskie nie powinny być nigdy wyrwane z ich kontekstu (literackiego i historycznego) i poddawane jednostronnej interpretacji, dochodzi wówczas do manipulacji i fałszowania przekazu biblijnego. Na obraz pozycji społecznej kobiety składało się wiele różnych twierdzeń, czasami sprzecznych, czasami uzupełniających się⁷. Podając sposoby postępowania i zasady dotyczące życia rodzinnego, św. Paweł rozumował w duchu swojej epoki⁸. Pastorskie nakazy Apostoła, dostosowane do jego czasów, nie były uważane za dogmaty czy niezmienną prawdę, rzecz jasna poza jedną, leżącą u podstaw jego rozważań etyczno-moralnych – kobieta ma taką samą godność i prawa, jakie przysługują mężczyźnie (np. Ga 3,26-29).

Pisarze starochrześcijańscy skupiali swoją uwagę głównie na relacji kobiety do Boga i do mężczyzny. Nastąpiło przy tym powiązanie hierarchii płci z nauką o obrazie Bożym⁹. Pewne przerysowania prowadziły jednak niektórych autorów starożytnych do pomniejszania Bożego podobieństwa w kobiecie. Klemens Aleksandryjski uważał, że „mężczyźni i kobiety mają [...] to samo wspólne imię: człowiek”¹⁰. Według Ireneusza z Lyonu,

⁶ Por. P. Janowski, *Kobieta w chrześcijaństwie*, EK IX 234.

⁷ Por. J. Mroczkowski, *Chrześcijańska godność kobiety*, RTK 37/3 (1991) s. 83.

⁸ Niektóre jego sformułowania dzisiaj wydawać się mogą kontrowersyjne: „Żony, bądźcie poddane mężom” (Kol 3,18; por. Ef 5,22.24; Tt 2,4; 1P 3,1.5-6), „Mężczyzna jest głową kobiety” (1Kor 11,3; por. Ef 5,23), „Kobiety mają na zgromadzeniach milczeć” (1Kor 14,34; por. 1Tm 2,11-12).

⁹ Klemens Aleksandryjski twierdził, że naukę o „obrazie” i „podobieństwie” do Boga przywłaszczyli sobie filozofowie pogańscy (por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* IV 171, 4). Na temat możliwych wpływów filozofii greckiej na tłumaczenie Rdz 1,26 w LXX, por. W. Pannenberg, *Teologia e filosofia. Il loro rapporto alla luce della storia comune*, Brescia 1999, s. 43-44 (oryg. *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen 1996).

¹⁰ Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* I 10, 2, SCh 70, s. 128, tł. M. Szarmach, Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, Toruń 2012, s. 25.

Tertuliana, Grzegorza z Elwiry i Hilarego z Poitiers istota ludzka została stworzona na obraz Boga, a dopełniona w Chrystusie jako „obraz i podobieństwo”¹¹. Uważano, że podobieństwo dotyczy jedynie duchowej natury kobiety i mężczyzny¹², chociaż nie brakowało opinii akcentujących integralność duchowo-cieleśną istoty ludzkiej¹³. Linie refleksji antropologicznej i przyjmowania przez pisarzy chrześcijańskich uwarunkowanych historycznie twierdzeń na temat kobiet wpływało na interpretację biblijnych treści.

Także odnośnie do szczegółów nakazu 1Kor 11,10¹⁴ trudno było o koherentną i jednoznaczną wykładnię teologiczną. Już autorzy starożytni odczuwali trudności powodowane brakiem analogii z innymi tekstami biblijnymi¹⁵. W starożytności, podobnie jak i dziś, nie brakowało dyskusji nad interpretacją przesłania Apostoła Narodów. Przez tradycję wczesnego Kościoła zostały przyjęte dwa paradygmaty interpretacyjne o wydźwięku angelologicznym: odniesienie do cielesnego grzechu „synów Bożych” (por. Rdz 6,1-4) oraz wskazanie na obecność aniołów podczas sprawowania kultu¹⁶.

Pierwszy problem stanowi użycie słowa ἑξουσία. W tym przypadku kontekst i uwarunkowania społeczno-kulturalne rozstrzygały o nadaniu

¹¹ Por. Irenaeus, *Adversus haereses* V 16, 2; Tertullianus, *De resurrectione carnis* VI 3-5; Hilarius, *Tractatus mysteriorum* I, 2; Gregorius Illiberitanus, *Tractatus Origenis de libris Sacrorum Scripturarum* XIV.

¹² Ten pogląd głosili Orygenes i Atanazy Wielki. Z kolei Klemens Aleksandryjski i Ambroży przyjmowali podobieństwo umysłu. Św. Augustyn twierdził, że człowiek jest obrazem Boga ze zdolnością do podobieństwa. Równość płci wyraża się w akcie stworzenia.

¹³ Ireneusz, Tertulian i Laktancjusz przyjmowali, że podobieństwo dotyczy także ciała ludzkiego, gdyż cały człowiek jest stworzony na obraz Boga. Zob. Janowski, *Kobieta w chrześcijaństwie*, s. 234.

¹⁴ W przypadku 1Kor 11,10 nie stwierdzono istnienia innych wariantów tekstu. Słowa takie jak κάλυμμα i velamen to tylko zastępcze określenia ἑξουσία. Ma się więc do czynienia z rezultatem interpretacji, a nie z wariantem tekstowym. W wyrażeniu „z powodu aniołów” zmiany są spowodowane interpretacją, a nie korektą tekstu. Por. A. Feuillet, *Le signe de puissance sur la tête de la femme (1 Co 11, 10)*, NRT 95/9 (1973) s. 946.

¹⁵ Wspominają o tym współcześni komentatorzy, np. C.S. Kelner, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 363-364.

¹⁶ R.E. Allard, „Freedom on your head” (*1 Corinthians 11:2-16*). *A Paradigm for the Structure of Paul's Ethics*, „Word & World” 30/4 (2010) s. 404. Podobnego zdania był św. Augustyn, a także Piotr Lombard, Tomasz z Akwinu. Zob. P.B. Payne, *Man and Woman, One in Christ. An Exegetical and Theological Study of Paul's Letters*, Grand Rapids 2009, s. 51-53.

wieloznacznemu terminowi ἐξουσία znaczenia „nakrycia głowy” (welon, zasłona)¹⁷, a nie „władzy” czy „znaku poddania”¹⁸. U Ojców Kościoła w kontekście 1Kor 11,10 pojawiło się metonimiczne zastosowanie terminu ἐξουσία zamiast κάλυμμα¹⁹. Argumentem są niektóre rękopisy biblijne²⁰ i wyrażenia stosowane przez autorów antyku chrześcijańskiego²¹.

Wskazywano na fakt, że ἐξουσία może być interpretowana w trzech różnych aspektach, uwydatniając odcienie znaczeniowe tego słowa. W znaczeniu biernym to władza, jakiej podlega kobieta: ze strony Boga, Chrystusa i mężczyzny. Drugim jest znaczenie czynne, czyli władza otrzymana od Boga, by czynić nawet to, na co nie było społecznego przyzwolenia. Wreszcie trzeci aspekt to wolność wyboru i prawo kobiety, by według niej postępować²².

Nasuwa się automatycznie pytanie, dlaczego św. Paweł nie użył słowa κάλυμμα, jeżeli chciał po prostu zalecić kobietom nakrywanie głów w czasie nabożeństw liturgicznych. Apostoł świadomie użył tego wieloznacznego określenia, by wyrazić głębszą myśl²³. Wystarczy stwierdzenie, że okrywanie głowy należało do pogańskich zwyczajów. W miastach o charakterze portowym, tak jak Korynt, wymiana kulturowa i wzajemne wpływy były czymś codziennym, tak moda kobieca mogła przybierać wszystkie możliwe formy²⁴. W przypadku chrześcijaństwa, mimo kontestacji wielu aspektów pogaństwa, zachowywano normy zwyczajowe i społeczne. Jako obywatel rzymski i niestrudzony ewangelizator ówczesnego świata św. Pa-

¹⁷ W tekstach Homera na oznaczenie tej części kobiecego stroju pojawia się określenie κρήδεμνον. Por. P. Chartraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, t. 2, Paris 1970, s. 581.

¹⁸ Określenie ἐξουσία oznacza ‘władza, moc, prawo, możliwość, wolność wyboru’. Bogatą gamę znaczeniową podaje: G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, s. 501-502. Por. *Greek-English Lexicon*, ed. H.G. Liddell – R. Scott, Oxford 1961, s. 599.

¹⁹ Tzn. ‘zasłona, welon’. Por. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, s. 699.

²⁰ Wiadomo, że tekst trudniejszy powinien mieć pierwszeństwo przed łatwiejszym. Ponadto należy zauważyć, że *textus receptus* jest zdecydowanie lepiej poświadczony nie tylko przez większą ilość świadectw, dodatkowo bardziej kwalifikowanych. Odzwierciedla się to także w tłumaczeniach na języki nowożytnie. Por. Załęski, *Znaczenie terminów „władza” i „aniolowie” w 1 Kor 11,10*, s. 287.

²¹ Zob. *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. Kittel – G. Friedrich, t. 2, Grand Rapids 1964, s. 572.

²² Por. Garland, *1 Corinthians*, s. 524-526. Precyzyjne znaczenie tego słowa to wolność wyboru i możliwość działania.

²³ Por. A.C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 2000, s. 811.

²⁴ Zob. G. Theissen, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament 131, Göttingen 1983, s. 166.

weł znał te zwyczaje, podobnie jak autorzy antyku chrześcijańskiego. Apostoł stykał się ponadto ze zwyczajami niektórych wspólnot diaspory żydowskiej, gdzie kobietom ukazującym się publicznie katagorycznie nakazywano nakładanie zasłony na głowę²⁵. Chrześcijanie oczywiście chcieli odróżnić się w wielu kwestiach od pogan i żydów, ale bynajmniej nie w tym względzie. W kontekście praktyki pogańskiej wspomina o zasłonie Tertulian. To on, bazując na nakazie Pawłowym, przywołuje przykład kobiet pogańskich i żydówek zakrywających głowy²⁶. Chrześcijanki publicznie pokazywały się dla spełnienia dobrych uczynków albo celem uczestnictwa w czynnościach liturgicznych, stąd wymaganie, by ich wygląd był skromny i elegancki, co stanowiło wolę Bożą²⁷. To Stwórca, czyniąc mężczyznę i niewiastę różnymi, nadał im także inny status²⁸.

1Kor 11,10 znajduje się w kontekście modlitwy podczas zgromadzeń liturgicznych. Rzecz jasna ta kwestia była rozwijana przez autorów chrześcijańskich. Zasada wyrażona przez Apostoła wskazywała na to, że kobieta może modlić się podobnie jak mężczyzna, co w ówczesnych warunkach społeczno-kulturowych nie było oczywiste. Chrześcijańskie zgromadzenia liturgiczne wystrzegały się nawiązywania do kultu pogańskich bóstw czy niewłaściwych zachowań²⁹.

Klemens Aleksandryjski w *Pedagogu* nakreślił, jak powinien kształtować się chrześcijański sposób postępowania w życiu codziennym. Z przy-

²⁵ Ten nakaz zawiera *Ketubot* 7,6. Zob. P.A. Gramaglia, *Tertulliano. De virginibus velandis. La condizione femminile nelle prime comunità cristiane*, Roma 1984, s. 146.

²⁶ Por. Tertullianus, *De virginibus velandis* XVII 2; Tertullianus, *De corona* 4.

²⁷ Por. Tertullianus, *De cultu feminarum* I 1. 8; II 4-5. 11. Zob. L. Małunowiczówna, *Strojenie się kobiet w ocenie starożytnych pisarzy chrześcijańskich*, RH 17/3 (1969) s. 95, 97, 99, 106, 108, 112.

²⁸ Według Biguzziego ἐξουσία oznacza właściwe uczesanie kobiety, aby była widoczna jej tożsamość i różnica w stosunku do mężczyzny. Por. G. Biguzzi, *Velo e silenzio. Paolo e la donna in 1 Cor 11,2-16 e 14,33b-36*, Bologna 2001, s. 46-37, 70.

²⁹ Kobiety mogły mieć rozpuszczone włosy dla uczczenia bóstw pogańskich (np. bogini Izdydy). Podobnie było z bachantkami i płaczkami. Por. C.H. Cosgrove, *A Woman's Unbound Hair in the Greco-Roman World, with Special Reference to the Story of the „Sinful Woman” in Luke 7:36-50*, „Journal of Biblical Literature” 124/4 (2005) s. 681-683, 685. Bazyli Wiekli bolał nad tym, że „w samo święto Zmartwychwstania Pańskiego bezwstydnie niewiasty [...], zrzuciwszy z siebie jarzmo Chrystusowe, pozdejmawszy z głów zasłony przyzwoitości i zlekceważwszy tak Boga jak aniołów, wydawały się na lubieżne spojrzenia mężczyzn. Wstrząsając włosami [...], porwane tanecznym szaleństwem prowokowały one młodych ludzi”, Basilius Caesariensis, *Homilia XIV: In ebriosos* 2, PG 31, 445 B-C, tł. M. Michalski, ALP 2, 189.

jęcia nauki Chrystusa wynikała konieczność podporządkowania ciała i jego spraw wartościom duchowym. Tak więc kobiety żyjące Chrystusem nie powinny nadmiernie dbać o swój wygląd. Jedynie prostota prowadzi do świętości³⁰. Także opinie innych pisarzy chrześcijańskich odwoływały się do motywów przyrodzonych i nadprzyrodzonych. Wymagali od kobiet postawy konsekwentnej, zgodnej z zasadami wiary. Niektóre z tych wymagań nie brały pod uwagę psychicznych cech kobiet i rozmijały się z ich potrzebami³¹.

Noszenie zasłony oznaczało, że kobieta akceptuje swoją rolę i konkretnie ukazuje swoje posłuszeństwo. W sensie pasywnym być może chodzi nie tyle o podporządkowanie, ale o prerogatywy modlitwy i wygłaszania proroczych słów w czasie publicznego kultu. I to pomimo, że kobieta nie miała do tego oficjalnych uprawnień. Odrzucenie zasłony mogło zakrawać na uzurpację nienależnych praw, stąd też przypomnienie o „znaku władzy na jej głowie”³². Według niektórych koncepcji chrześcijańskich nad porządkiem społecznym i podczas zgromadzeń modlitewnych czuwali aniołowie³³. Poprzez sprawowanie kultu i oddawanie czci Bogu pierwsi chrześcijanie czuli się niejako zbratani z aniołami biorącymi udział w niebiańskiej liturgii³⁴. Kobieta zaś, dzięki godności dziecka Bożego, otrzymała do spełnienia rolę, która wcześniej w judaizmie nie mogła być akceptowana. Kobiety miały prawo pojawiać się na zgromadzeniach liturgicznych, lecz były zobowiązane, by czynić to w sposób godny, okazując szacunek, skromność i wierność mężowi, zgodnie ze swoją pozycją. Normy zachowania chrześcijanek starano się połączyć ze zwyczajami greckimi i rzymskimi. Zdawano sobie zresztą sprawę z potencjału erotycznego odkrytych włosów kobiety, nie wyłączając z tego sfery kultu³⁵.

³⁰ Por. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* II 8, 10-12; II 3, 2. 11; Małunowiczówna, *Strojenie się kobiet*, s. 95-96, 103, 105.

³¹ Zob. Małunowiczówna, *Strojenie się kobiet*, s. 113-114.

³² Por. M. Finney, *Honour, Head-coverings and Headship: 1 Corinthians 11:2-16 in its Social Context*, „Journal for the Study of New Testament” 33 (2010) s. 31-58.

³³ Por. H. Oleschko, *Angelologia Pawła Apostoła Narodów*, w: *Księga o aniołach*, red. H. Oleschko, Kraków 2002, s. 80.

³⁴ Por. J.C. Vanderkam, *Manuskrypty znad Morza Martwego*, tł. R. Gromacka, Warszawa 1996, s. 117.

³⁵ Por. R. Wu, *The Veil in Classical Antiquity. A Sociocultural and Exegetical Study of 1 Corinthians 11:2-16*, Sheffield 2020, s. 7-11 (doctoral dissertation).

Tertulian nie miał wątpliwości, że zalecenia Apostoła Narodów nabrały znaczenia normatywnego³⁶. Zabierał on głos w kwestii odnoszącej się do problemu zaniechania noszenia zasłony przez niektóre z kobiet, które wybrały życie w dziewictwie. To przy tej okazji pojawiły się pytania dotyczące zwyczajów na zgromadzeniach liturgicznych i wolności niezamężnych kobiet. Północnoafrykański pisarz dokonał starannej egzegezy tego kluczowego tekstu biblijnego³⁷.

Afrykańczyk przyznaje, że swoją opinię oparł „na Piśmie świętym, prawie natury i karności [kościelnej]. Pismo tworzy prawo, natura je poświadcza, a karność je wypełnia [...]. Do Boga należy Pismo, do Boga należy natura, do Boga należy karność”³⁸. Prawdę mówiąc, egzegeza Tertuliana w szerokim znaczeniu odwołuje się do natury. Nie są to jednak obserwacje pobieżne, ale ważny fundament antropologiczny. Afrykańczyk podkreśla różnice między kobietą a mężczyzną, wskazując jednocześnie na odmienność świata widzialnego i niewidzialnego (aniołów). Należy tu dostrzec charakterystyczny rys tego autora nawiązującego na szeroką skalę do Rdz 6,1-4³⁹ w wyjaśnianiu 1Kor 11,10. Poszedł on niejako nowym tropem, gdyż we wcześniejszej egzegezie Rdz 6,1-4 obok refleksji antropologicznej pojawiła się również ta o zabarwieniu angelologiczno-demonologicznym⁴⁰. Najwcześniej, choć pośrednio, wątki dotyczące upadku „synów Bożych” ujawniały się u tych autorów, którzy mogli sięgnąć po tradycję apokryficzną lub judaizm hellenistyczny jako źródła inspiracji⁴¹.

³⁶ Tertullianus, *De virginibus velandis* VIII 4, SCh 424, s. 158: „Dzisiaj [...] Koryntianie okrywają welonami swoje dziewice [...]. Potwierdzają, czego nauczyli ich apostołowie”, PSP 65, s. 95.

³⁷ Por. T.D. Barnes, *Tertullian. A Historical and Literary Study*, Oxford 1985, s. 141.

³⁸ Tertullianus, *De virginibus velandis* XVI 1, SCh 424, s. 178, PSP 65, s. 101.

³⁹ Por. M.C. Paczkowski, *Interpretacja angelologiczna Rdz 6,1-4 w patrystyce przednicejskiej*, CT 83/4 (2013) s. 139-140.

⁴⁰ Justyn poświęca uwagę Rdz 6,1-4 w odniesieniu do upadku aniołów. Por. *II Apologia* V 2; R. Bauckham, *The Fall of the Angels as the Source of Philosophy in Hermias and Clement of Alexandria*, VigCh 39 (1985) s. 313-330.

⁴¹ Chodziło o określenie biblijnych podstaw wiary. Por. Justinus, *I Apologia* VI 1-2.

2. Powiązania hermeneutyczne z Rdz 6,1-4

Tertulian był w zasadzie egzegetą okazjonalnym i bardzo pragmatycznym⁴². Przede wszystkim zajmował się obroną właściwych zasad egzegezy w kontekście polemicznym. Z ksiąg Pisma Świętego wyciągał wnioski bardzo konkretne i precyzyjne. Dążył do tego, by wyjaśnić, co autorzy świętych ksiąg mieli do powiedzenia ówczesnym wiernym. Łaciński pisarz nawiązywał do tradycji, której głosem stał się św. Paweł⁴³. Nawet po opuszczeniu Kościoła katolickiego starał się on uchwycić głębokie zamiary Apostoła i dojść do pogłębienia znaczenia jego tekstów⁴⁴. Interpretacja 1Kor 11,10 nie ma u Afrykańczyka znamion typowo egzegetycznych m.in. dlatego, że tekst nie dawał możliwości przywołania paralelnych wersetów.

Łaciński pisarz przywoływał upadek aniołów z powodu „córek ludzkich”, aby przypomnieć o konieczności noszenia zasłony przez zamężne kobiety. Z kolei argumentem *a fortiori* jest zakrywanie głów przez kobiety niezamężne, które o wiele łatwiej mogły zwieść niebiańskie istoty i ludzi. Sposób dowodzenia jest tym ciekawszy, gdyż uważano, iż aniołowie są rodzaju męskiego. Ich obecność w czasie zgromadzeń publicznych była w tamtym czasie powszechnym przekonaniem⁴⁵. Kobieta miała także nie prowokować tych, którzy pełnili „posługę anielską” w czasie liturgii. Miejsca kultu chrześcijańskiego były porównywalne z miejscami publicznymi, tak więc kobieta była pod opieką braci chrześcijan w zgromadzeniu modlitewnym, a w miejscu publicznym także mężczyzn, nawet tych niebędących chrześcijanami. Zasłona stała się obroną przed pokusą, ale także nadawała specjalne znaczenie przestrzeni sakralnej⁴⁶.

⁴² Afrykańczyk nigdy zresztą nie napisał komentarza systematycznego do wybranej księgi biblijnej. Jak się wydaje, nie miał też zamiaru tego zrobić.

⁴³ Paweł Apostoł w kilku miejscach swoich listów wskazał na negatywne konotacje pojęcia „anioł”. Tak więc szatan podaje się za „anioła światłości” (por. 2Kor 11,14). Nic nie zdoła odłączyć wiernych od miłości Boga, „ani śmierć, ani życie, ani aniołowie, ani Zwierzchności [...], ani Moc” (Rz 8,38). Apostoł konkluduje także, że „gdybyśmy nawet my lub anioł z nieba głosił wam Ewangelię różną od tej, którą wam głosiliśmy – niech będzie przeklęty” (Ga 1,8). Por. Allard, „*Freedom on your head*” (*1 Corinthians 11:2-16*), s. 404.

⁴⁴ Por. B. De Margerie, *Introduzione alla storia dell'esegesi. 2: I Padri latini*, Roma 1984, s. 52-53.

⁴⁵ Przeświadczenie tego typu pojawia się w literaturze NT. Zob. A. Jankowski, *Nowotestamentowe wzmianki o udziale aniołów w liturgii Kościoła*, w: *Ante Deum Stantes*, red. S. Koperek, Kraków 2002, s. 45-57.

⁴⁶ Por. M. Leone, *Cultures of Invisibility. The Semiotics of the Veil in Early Christianity*, „*Gramma*” 20 (2014) s. 273-286.

W *De oratione* pojawia się podobna kwestia (*habitus, cultus i ornatus*)⁴⁷. Afrykańczyk odwołuje się do tekstów Księgi Rodzaju przy lekturze 1Kor 11,10, nie ograniczając zasięgu tej normy tylko do kobiet zamężnych. Argumentacja Tertuliana ma za punkt wyjścia zasadę, że „mulier” to każda przedstawicielka płci żeńskiej: panna, mężatka lub wdowa⁴⁸. To ich dotyczy generalna zasada 1Kor 11,10⁴⁹. „Powiedziano, że muszą się one [kobiety] zasłaniać dla aniołów, gdyż aniołowie z powodu córek ludzkich, chcieli odstąpić od Boga [...]. Gdy Pismo Święte wymienia płęć żeńską ogólnym wyrażeniem «córki», ujmuje różne stany w jednym, żeńskim rodzaju”⁵⁰.

Dziewice chrześcijańskie, będąc oblubienicami Chrystusa, powinny okrywać głowę jak mężatki i zachowywać się jak one. Argument skryptyrystyczny pozwala na wzmocnienie przedstawionych racji. Dla Tertuliana władza męża nad żoną i jej podporządkowanie ma kluczowe znaczenie, ponieważ uroda kobieca uwiodła aniołów wspomnianych w Rdz 6,1-4.

Dlaczego kobieta powinna mieć władzę nad swą głową? Chyba dlatego, że powstała z męża i z powodu męża, i dla męża, zgodnie z ustanowieniem Stworzyciela. I tak też zatroszczył się Apostoł o jej prawne podporządkowanie, tłumacząc zarazem przyczyny ustanowienia takiej karności. Dorzuca także: „Ze względu na aniołów” (1Kor 11,10). Jakich? to jest czyich? Jeżeli Stworzyciela, to odstępców i słusznie. Aby owa twarz, która ich [aniołów] zgorszyła, nosiła jakąś odznakę w postaci szaty upokarzającej ją i zaciemniającej jej wdzięk⁵¹.

⁴⁷ Paralelizm pomiędzy tekstem *De oratione* 21-22 a *De virginibus velandis* IX 3-XI 6 ukazuje E. Schulz-Flügel. Zob. również: Tertullianus, *De virginibus velandis*, ed. E. Schulz-Flügel – P. Mattei, *Le voile des vierges*, SCh 424, Paris 1997, s. 26-30.

⁴⁸ Jako „kobieta” określana jest w eposie Homera Penelopa, do której w ten sposób zwracał się Odyseusz. W historii Rzymu cesarz August tytułował tak królową egipską Kleopatę. Por. W. Barclay, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, tł. K. Bednarczyk – D. Trusiewicz – G. Bednarczyk, Warszawa 1986, s. 134-135.

⁴⁹ Tertullianus, *De virginibus velandis* XVI 3, SCh 424, s. 180: „Czy to jesteś matką, czy to siostrą, czy to córką [...] zakrywaj głowę: jeżeli jesteś matką, to ze względu na dzieci; jeżeli jesteś siostrą, to ze względu na braci; jeżeli jesteś córką, to ze względu na ojców. Każdy wiek wystawiasz na próbę”, PSP 65, s. 101. Por. także: Tertullianus, *De oratione* 22.

⁵⁰ Tertullianus, *De oratione* 22, CCL 1, s. 270, PSP 5, s. 127.

⁵¹ Tertullianus, *Adversus Marcionem* V 8, 2, CCL 1, s. 685-686, PSP 58, s. 275-276.

Kartagińczyk przedstawia więc kobietę jako „uwodzicielkę”, ale jednocześnie „uwiedziona”⁵². Piękność jest więc niebezpieczeństwem, które należy zneutralizować poprzez nakaz noszenia zasłony⁵³. Nieco inaczej wygląda argumentacja w *De virginibus velandis*, gdzie Tertulian mówi o *disciplina velationis*. Uzasadnia ją w następujący sposób:

Powinno się zasłaniać twarz tak niebezpieczną, która miotła zgorzenia aż do nieba, ażeby stając przed Bogiem, wobec którego winna jest za pogrom aniołów, wstydziła się również przed innymi aniołami, i aby zatamowała ową złą niegdyś wolność swojej głowy, której nie powinna już ofiarować oczom ludzi⁵⁴.

Biblijny obraz kobiety jako kusicielki wywarł decydujący wpływ na widoczne u Tertuliana zabarwienie negatywne nakazu 1Kor 11,10⁵⁵.

Niektóre z was nie przykrywają głowy ani opaską, ani wełnianą tkaniną, lecz jedynie zawiązują swe włosy [...]. O kobiecie stanowi cała głowa [...]. Ze względu na [najszlachetniejsze części ciała] powinna kobieta mieć [znak] władzy na głowie (1Kor 11,10). Zasłona jest jarmem kobiet⁵⁶.

Afrykański pisarz łączy kwestię zasłony z problematyką dojrzałości fizycznej. Tak więc „każda dziewica winna się zasłaniać ze względu na aniołów, bez wątpienia prawo noszenia welonu działać będzie od tego wieku, od jakiego córki ludzkie mogą wzbudzać pożądliwość do siebie i być gotowe do małżeństwa”⁵⁷.

⁵² Por. D. Zalewski, *Kobiety u Tertuliana w kontekście historii zbawienia*, VoxP 66 (2016) s. 59.

⁵³ Por. C. Daniel-Hughes, „Wear the Armor of your Shame!”. *Debating Veiling and the Salvation of the Flesh in Tertullian of Carthage*, „Studies in Religion/Sciences Religieuses” 39/2 (2010) s. 179-201.

⁵⁴ Tertullianus, *De virginibus velandis* VII 3-4, Sch 424, s. 152, PSP 65, s. 93. Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* 19, 23, 7.

⁵⁵ Afrykańczyk wskazywał na „hańbę grzechu pierworodnego i niesławę upadku rodzaju ludzkiego” (Tertullianus, *De cultu feminarum* I 1, 1-2, ed. E. Kroymann, CCL 1, s. 343, PSP 65, s. 33).

⁵⁶ Tertullianus, *De virginibus velandis* XVII 1-2, Sch 424, s. 182, PSP 65, s. 102.

⁵⁷ Tertullianus, *De virginibus velandis* XI 2, Sch 424, s. 164, PSP 65, s. 97. Autor przywołuje dalej przykład Rebeki (por. Rdz 24,65). Zob. Tertullianus, *De virginibus velandis* XI 6; Tertullianus, *De oratione* 22.

Ciekawy jest także inny wątek obecny w dziełach afrykańskiego pisarza, a mianowicie przekonanie, że to upadli aniołowie pouczyli kobiety o sposobach upiększania się i uwodzenia. Tertulian starał się uzupełnić tradycję interpretacyjną⁵⁸ reprezentowaną przez innych pisarzy chrześcijańskich. Łączy więc 1Kor 11,10⁵⁹ z Rdz 6,1⁶⁰. W kręgach apologetów chrześcijańskich upadli aniołowie, czyli demony, kojarzyli się z pogańskimi bóstwami⁶¹. W ten sposób powstało przekonanie o tym, że bałwochwalstwo to dzieło demonów. Jak wiadomo, pogańscy bożkowie byli kochliwi i zwozdzili śmiertelne kobiety. W krytyce mitów pogańskich te kwestie łatwo było połączyć⁶².

Wzmiankę Pawłową Tertulian potraktował jako ostrzegającą opowieść o aniołach, którzy stracili panowanie nad sobą i złączyli się z kusicielkami – „córkami ludzkimi”⁶³. Afrykańczyk dodaje przy tym, że Paweł Apostoł wiedział, że „na niebiosach dokonały się działania duchowych niegodzi-

⁵⁸ Wskazywano, że w opowiadaniu Rdz 6,1-4 chodziło o aniołów, a nie o Hebrajczyków, którzy pożenili się z obcymi kobietami.

⁵⁹ Tertulian cytuje 1Kor 11,10 w: *De corona* 14, 2; *Adversus Marcionem* V 8, 2; *De oratione* 22, 5; *De virginibus velandis* VII 2. 4; XI 2; XVII 2. Wyrażenie z 1Kor 11,10 jest interpretowane w kontekście przekonania, że aniołowie są stróżami porządku na zgromadzeniach liturgicznych. O obecności aniołów podczas obrzędów mówią wyraźnie późniejsze teksty. Jan Chryzostom przekonywał: „Całe powietrze jest wypełnione aniołami, to tym bardziej kościół” (Joannes Chrysostomus, *In Ascensionem DNJCh* 1, PG 50, 443-444 [tł. własne]). Wyraził on także przekonanie, że „aniołowie asystują kapłanowi i całe miejsce koło ołtarza napęlnia się niebieskimi Potęgami ku czci Tego, który tu jest. Już z tego widać wielkość rzeczy, które się tu dzieją” (Joannes Chrysostomus, *De sacerdotio* VI 4, PG 48, 681, BOK 27, s. 139).

⁶⁰ O zawłości problemu świadczy fakt, że tradycja judeochrześcijańska sugeruje, iż nie chodzi o „aniołów” we właściwym tego słowa znaczeniu, ale raczej o upadek „synów Bożych”, czyli potomków Seta, z kobietami z linii Kaina. Por. H. Pietras, *Aniołowie w teologii Ireneusza z Lyonu na tle tradycji judeochrześcijańskiej*, w: *Księga o aniołach*, red. H. Oleschko, Kraków 2002, s. 134.

⁶¹ Jest to stały element teologii judeochrześcijańskiej, według której demony są zazwyczaj uważane za upadłe anioły. Takie wytłumaczenie podaje 1Hen: aniołowie z wyższej hierarchii, tzw. „czuwający”, zakochawszy się w córkach ludzkich, zesłali na świat. Zostali także zamknięci w więzieniu, oczekując na wrzucenie do wielkiej otchłani w dzień sądu. O upadku aniołów, o ich karze i posłudze, por. 1Hen 6-10; 12-16; 19; *Test. Ruben* 5, 6-7; *Test. Nephtali* 3, 5.

⁶² Por. J. Daniélou, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, Bologna 1975, s. 501-502, 506.

⁶³ Odnośnie do tego motywu, zob. L.J. Lietaert Peerbolte, *Man, Woman, and the Angels in 1Cor 11:2-16*, w: *The Creation of Man and Woman*, red. G.P. Luttikhuisen, Leiden 2000, s. 87-91.

wości: upadłych aniołów, którzy zbliżali się do córek ludzkich”⁶⁴. Nie tylko autor *Apologetyku*, ale także inni pisarze chrześcijańscy podpierali się tego typu cytatami biblijnymi jako najwyższym autorytetem, aby uzasadnić zwyczaj i praktyki codziennego życia.

Kobieta jest z męża i dla męża, owa kość Adama – najpierw była dziewicą. Jeżeli kobieta powinna mieć władzę nad głową, tym słuszniej dziewica, do której należy to, co jest u źródła (1Kor 11,10). Jeżeli bowiem czytamy, że Bóg wypędził z nieba aniołów ze względu na ich pożądliwość do niewiast, to któż może przypuszczać, że tacy aniołowie zapragnęli skalanych już ciał, które pozostały po zaspokojeniu ludzkiej żądzy, iż nie zapłonęli raczej do dziewic, których blask usprawiedliwia także ludzką żądzą⁶⁵.

Zasłona to dla kobiety tarcza i znak oraz ochrona przed pokusami, zgorszeniem, plotkami i zazdrością⁶⁶. W interpretacji Tertuliana to kobiety były uwodzicielkami, które wykorzystywały słabość istot anielskich. Wobec mężczyzn czyniły to nawet bez specjalnych starań – wystarczyło, że były cielesnymi istotami. Następczynie mitycznej Ewy otrzymały po niej w spadku winę i karę. Ze sporą dozą sarkazmu afrykański pisarz konstatuje, że uwodzicielskie sztuczki⁶⁷ kobietom się opłaciły: „Nie mogły niczego więcej osiąść te, które posiadały aniołów”⁶⁸.

Dla Afrykańczyka Rdz 6 to tylko pretekst, by wskazać na kobiece słabości i wady. Tak więc nie interesowały go szczegółowe wątki np. o zabarwieniu judeochrześcijańskim, ale wnioski natury ogólnej i praktycznej⁶⁹.

⁶⁴ Tertullianus, *Adversus Marcionem* V 18, 14, CCL 1, s. 720, PSP 58, s. 310.

⁶⁵ Tertullianus, *De virginibus velandis* VII 2, Sch 424, s. 152, PSP 65, s. 92-93.

⁶⁶ Por. Tertullianus, *De virginibus velandis* XV 1. Odnośnie do tej kwestii, por. M.R. D’Angelo, *Veils, Virgins, and the Tongues of Men and Angels: Women’s Heads in Early Christianity*, w: *Off with Her Head. The Denial of Women’s Identity in Myth, Religion, and Culture*, red. H. Eilberg-Schwartz – W. Doniger, Berkeley 1995, s. 148.

⁶⁷ Por. Tertullianus, *De cultu feminarum* II 2; II 10. Cyprian z Kartaginy upominał dziewice przed przesadną dbałością o swą urodę i zamiłowaniem do wyszukanych strojów. Zob. Tertullianus, *De habitu virginum* 14 i 20.

⁶⁸ Tertullianus, *De cultu feminarum* I 2, 3, Sch 173, Paris 1971, s. 52, PSP 65, s. 35.

⁶⁹ Tertulian nie miał praktycznie możliwości zapoznania się z nimi. Ponadto, jako antyjudaistyczny polemista, nie wykazywał większego zainteresowania tego typu problematyką. Afrykańczyk traktował jednak Hen jako księżę natchnioną i swobodnie wykorzystywał. Por. G. Sfameni Gasparro, *La donna nell’esegesi patristica di Gen 1-3*, w: *La donna nel pensiero antico*, red. U. Mattioli, Genova 1992, s. 29.

Refleksje łacińskiego pisarza to jedna z kompleksowych prób interpretacji wykładni Apostoła⁷⁰.

Tertulian domagał się noszenia zasłony przede wszystkim od dziewic, które powinny ją nosić w miejscach zgromadzeń i poza nimi. Są przecież oblubienicami Chrystusa, więc powinny postępować i wyglądać jak zamężne kobiety⁷¹. Poprzez łańcuch pojęć⁷², przytaczanych przez Tertuliana, ten rys dziewiczego stanu uwidacznia się z całą wyrazistością. Teza Apostoła przez łacińskiego pisarza nie była przywoływana jako opinia, ale wymaganie pochodzące z natchnienia Ducha Świętego. Wywód zostaje więc zmieniony w *theologumenon*. Kontestowanie tej zasady to nie tylko występowanie przeciwko ustalonemu porządkowi⁷³, ale także droga prowadząca do desakralizacji.

Gdy gnostyk Herakleon na bazie Rdz 6,2 spekulował na temat zbawienia aniołów⁷⁴, spotkało się to z krytyką ze strony Orygenesesa. Przy okazji rozważań nad tekstem biblijnym autor ten odcina się od spekulacji gnostyckich i proponuje, by kontrowersje egzegetyczne rozwiązywać za pomocą „harmonii” Pisma Świętego. To przypadek 1Kor 6,3 i 1P 1,12. Do tych tekstów Adamancjusz dodaje Jud 6 i Rdz 6,2⁷⁵. Do wielkich tajemnic należy i ta dotycząca obecności aniołów we wspólnocie wierzących. Orygenes ukazał ją w następujący sposób:

Na naszym zgromadzeniu są obecni aniołowie – nie tylko ogólnie w całym Kościele, lecz również w poszczególnych Kościołach⁷⁶ [...]. Są tutaj dwa Kościoły: Kościół ludzi i Kościół aniołów [...]. Aniołowie się cieszą i modlą razem z nami. A ponieważ aniołowie są obecni w Kościele, w tym oczywi-

⁷⁰ Od starożytności po dzień dzisiejszy powstało ich sporo. Por. D. Marguerat, *Statut des femmes dans les communautés religieuses. L'affaire du voile des femmes à Corinthe*, w: *Les femmes antiques entre sphère privée et sphère publique*, red. R. Frei-Stolba et al., Bern 2003, s. 238.

⁷¹ Por. Gramaglia, *Tertulliano*, s. 182-192.

⁷² To jeden z ulubionych środków retorycznych Tertuliana. Por. E. Schulz-Flügel –P. Mattei, *Le voile des vierges*, SCh 424, Paris 1997, s. 252

⁷³ Osoby postronne mogłyby donieść władzom, że wspólnota chrześcijan zakłóca porządek społeczny. Por. Kowalski, *Między darem Bożym a konstruktem społecznym*, s. 90. To opinia wyrażona w: B.W. Winter, *After Paul left Corinth. Influence of Secular Ethics and Social Change*, Grand Rapids 2001, s. 133-137.

⁷⁴ Por. Origenes, *In Johannem* XIII 40.

⁷⁵ Por. Origenes, *In Matthaëum* XVII 30.

⁷⁶ Cytat z Mt 18,10: „Aniołowie ich w niebie wpatrują się zawsze w oblicze Ojca Mojego, który jest w niebie”.

ście, który na to zasługuje i który należy do Chrystusa, dlatego też modlącym się kobietom nakazano, by miały na głowie zasłonę ze względu na aniołów (por. 1Kor 11,10). Jakich aniołów? Tych zaiste, którzy stają przy świętych i znajdują radość w Kościele; my ich nie widzimy, bo oczy nasze zostały zamazane brudem grzechów⁷⁷.

Niebiańskie byty w sferze posługi Kościołowi nie tworzą anonimowej masy. Orygenes jest przekonany, że aniołowie spełniają posługę „niewidzialnych pasterzy” wspólnot. To im „powierzono troskę o rządy Kościołów”. W rzeczywistości „można znaleźć anioła i człowieka – dobrych biskupów Kościoła, którzy w pewnym sensie mają udział w jednym i tym samym dziele”⁷⁸.

Orygenes musiał także skorygować przywołaną przez poganina Celsusa henochiańską ideę upadku aniołów. Obraz ten tłumaczono jako symbol zstąpienia dusz do ciała⁷⁹. Chrześcijański polemista nie unikał przy tym kontrowersyjnych twierdzeń.

Ktoś z tych słów [Rdz 6,2] wysnuł naukę o duszach, które pragną żyć w ludzkim ciele; ciała zaś w znaczeniu alegorycznym zostały nazwane „córkami ludzkimi”⁸⁰. Zresztą, jakkolwiek [Celsus] by rozumiał opowiadanie o synach bożych, którzy pożydali córek ludzkich, nie może uważać tego za dowód, że Jezus nie był jedynym, który jako anioł został zesłany do ludzi, Zbawiciel i dobroczyńca wszystkich, którzy się uwolnili od zalewu grzechów⁸¹.

Doktor aleksandryjski nie wykluczył chrystologii opartej na koncepcji Chrystusa archanioła, co implikowało tendencję subordynacjonistyczną⁸². W IV wieku teologowie antyariańscy wyraźnie zdefiniowali różnicę po-

⁷⁷ Origenes, *In Lucam comm.* XXIII 8-9, SCh 87, s. 320-322, PSP 36, s. 100-101. Orygenes cytuje dosłownie J 1,51.

⁷⁸ Origenes, *In Lucam comm.* XIII 6, SCh 87, s. 212, PSP 36, s. 66.

⁷⁹ Por. Origenes, *Contra Celsum* V 55; Origenes, *In Johannem comm.* XLII 217.

⁸⁰ Grzesznicy swoje dusze przemienili w ciała. Por. Origenes, *In Matthaum comm.* XX (aluzja do Rdz 6,3).

⁸¹ Origenes, *Contra Celsum* V 55, SCh 147, Paris 1969, s. 152, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986, s. 280.

⁸² Ten nurt refleksji teologicznej zwano *Engelchristologie*. Na temat adopcjonizmu bazującego na angelologii judaizujących grup chrześcijańskich, zob. J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska. Historia doktryn chrześcijańskich przed Soborem Nicejskim*, tł. S. Basista, Myśl teologiczna 39, Kraków 2002, s. 176-177.

między aniołami a Synem Bożym i Duchem Świętym⁸³, a udowodniwszy współistotność Ojca i Syna, potwierdzili nauczanie św. Pawła o królowaniu Chrystusa nad aniołami⁸⁴.

Było to już wyraźne odejście od elementarnego pragmatyzmu egzygetycznego reprezentowanego przez Tertuliana. Szeroka dyskusja otwarta przez tego autora i przez niego prowadzona dość szybko zostaje porzucona. Już nie toczyła się w formie nadanej jej przez Afrykańczyka czy heretyków. Z kolei „prorokinie” nie miały już tak ważnego miejsca we wspólnocie chrześcijańskiej jak za czasów Tertuliana⁸⁵. Cyprian z Kartaginy przekonywał, że dziewice już na ziemi stawały się jakby „aniołami”, którymi inni ludzie staną się po zmartwychwstaniu⁸⁶. W ten sposób afrykański biskup podkreślał duchowy charakter zachowania dziewictwa i jego szczególnie wymiar⁸⁷.

W późniejszym okresie rozwój kobiecego ascetyzmu przeniósł punkt ciężkości w refleksji nad 1Kor 11,10. Podobnie jak mnisi także mniszki stały się znakiem życia eschatologicznego. Szczególnie obfitą spuścizną literacką dotyczącą dziewictwa pozostawili po sobie Ojcowie Kościoła piszący i działający w IV wieku. Atanazy z Aleksandrii, który poświęcił tej kwestii niektóre swoje pisma⁸⁸, uważał, że dzięki dziewictwu można już na ziemi wznieść się ku życiu anielskiemu⁸⁹. Poświadcza to Grzegorz z Nyssy, pisząc, że życie kobiet oddanych Bogu, „wolne od wszelkiej ziemskiej marności, upodobniło się do życia aniołów”⁹⁰.

Ambroży na podstawie Mt 22,30 wręcz porównywał dziewice do aniołów. Można zauważyć, że było to jedno z jego ulubionych porównań po-

⁸³ Wcześniej granice pomiędzy bóstwem a światem anielskim nie były ściśle zarysowane. Por. Irenaeus, *Adversus haereses* III 16, 6.

⁸⁴ Por. Epiphanius Constantiensis, *Panarion* 30, 3, 4.

⁸⁵ W opinii Tertuliana charyzmatyczka „w duchowej ekstazie [...] rozmawia z aniołami, czasem także z Panem” (Tertullianus, *De anima* I 9, 4, CCL 2, s. 792 [tł. własne]).

⁸⁶ Por. Tertullianus, *De habitu virginum* 22.

⁸⁷ Sugerowano więc, by kobiety nosiły zasłonę na zgromadzeniach liturgicznych ze względu na aniołów, którzy zakrywają swoją twarz przed obliczem Bożym (Iz 6,3). Por. Kowalski, *Między darem Bożym a konstruktem społecznym*, s. 90.

⁸⁸ Zachowały się one głównie w koptyjskich, syryjskich i ormiańskich przekładach (CPG 2145-2154; 2248 [spuria]). Por. M. Aubineau, *Les écrits de Saint Athanase sur la virginité*, RAM 31 (1955) s. 140-171; D. Brakke, *The Authenticity of the Ascetic Athanasiana*, „Orientalia” 63 (1994) s. 17-56.

⁸⁹ Zob. G. Müller, *Lexicon Athanasianum*, Berlin 1952, k. 4.

⁹⁰ Gregorius Nyssenus, *Vita sanctae Macrinae* 11, SCh 178, s. 176-177, tł. W. Kania, Grzegorz z Nyssy, *Życie św. Makryny*, „Analecta Cracoviensia” 3 (1971) s. 391.

zwalające na wywyższenie dziewiczego stanu. Mediolańczyk szukał punktów stycznych pomiędzy mieszkańcami niebios a osobami konsekrowanymi⁹¹. Dziewice są już na ziemi tym, czym będą zbawieni w niebiosach. Są więc one niejako wybraną grupą we wspólnocie Kościoła⁹² i oblubienicami „Króla aniołów” – Chrystusa Pana. Stan dziewiczy to jakby rehabilitacja ludzkiej natury w porównaniu z anielską. W przeciwieństwie do aniołów istoty ludzkie muszą prowadzić walkę w ciele. Jednak do tak wielkiej godności jak dziewice aniołowie nie są w stanie dojść. Niebiańskie byty upadły z powodu nieposłuszeństwa, tak dziewice przez posłuszeństwo Bogu zostają wywyższone do nieba⁹³.

W IV wieku w Kościele rzymskim szczególnego znaczenia nabrała publiczna konsekracja dziewic⁹⁴ polegająca na nałożeniu zasłony (*velatio*)⁹⁵. Nakładanie welonu stało się synonimem tego aktu poświęcenia⁹⁶. Zalecano dziewicom wycofanie się z życia publicznego i zachowywanie bezwzględnej skromności⁹⁷. Mniszki były zobowiązane do uniformizacji w stroju i uczesaniu. Cechą ich życia nie powinna być ostentacja, lecz skromność i umiarkowanie, przekonywał św. Hieronim. Strydończyk opowiadał o zwyczajach panujących w tym względzie w klasztorach egipskich i syryjskich⁹⁸.

⁹¹ Por. Ambrosius Mediolanensis, *De virginibus* 1, 9, 48; Ambrosius Mediolanensis, *De institutione virginis* 17, 104.

⁹² Por. Ambrosius Mediolanensis, *De virginibus* 1, 3, 13.

⁹³ Również w opinii Jana Złotoustego konsekrowana czystość przybliżała ludzi żyjących na ziemi do poziomu życia anielskiego. Por. Joannes Chrysostomus, *De virginitate* 11.

⁹⁴ Na ten temat, zob. R. Metz, *La consécration des vierges dans l'église romaine. Étude d'histoire de la liturgie*, Paris 1954.

⁹⁵ Por. Nicetas Remesianensis [?], *De lapsu virginis consecratae* 5, 19-20, R. d'Izarny, *Mariage et consecration virginal au IV siècle*, „*Vie Consacrée*” 6 (1953) s. 98-99.

⁹⁶ Por. Zob. Ambrosius Mediolanensis, *De virginibus* III 11, 1. Tak było w przypadku siostry św. Ambrożego – Marceliny. Złożyła ona swoje postanowienie życia w stanie dziewiczym przed papieżem Liberiuszem w Bazylice św. Piotra w Uroczystość Narodzenia Pańskiego, prawdopodobnie w 353 roku. Zob. Ambrosius Mediolanensis, *De virginibus* III 11, 1. Por. również: M.C. Viggiani, *Santa Marcellina. Una nobile romana a Milano. Vita, opere e devozione della sorella di S. Ambrogio*, Genova 2000, s. 87-94.

⁹⁷ Zob. Ambrosius Mediolanensis, *Exhortatio virginitatis* 71.

⁹⁸ „Zarówno dziewica, jak i wdowa, które się Bogu poświęciły, a wyrzekając się świata, zdeptały wszystkie światowe przyjemności, oddają matkom klasztorów włosy do obciążenia, by potem nie chodziły wbrew woli Apostoła (por. 1Kor 11,5) z odkrytą głową, ale z zawiązaną równocześnie i zasłoniętą”. Takie postępowanie „obróciło się ze zwyczaju w naturę (*de consuetudine versum est in naturam*)” (Hieronimus, *Epistula* 147, 5,

Swoją drogą jeszcze w czasach Jana Kasjana zastanawiano się, czy upadli aniołowie mogli współżyć z córkami człowieczymi⁹⁹. W tej kwestii odpowiedź była jednoznaczna i negatywna¹⁰⁰.

3. Inne konteksty interpretacyjne

Kwestie angelologiczne odnoszące się do 1Kor 11,10 miały nie tylko odwołanie do Rdz 6, ale obejmowały szersze zagadnienia. Określenie „z powodu aniołów” było jakby hasłem wywoławczym ogólnych kwestii dotyczących sfery duchowej¹⁰¹. Uformowany na tej podstawie paradygmat w uproszczonej formie prowadził do błędów i herezji. Począwszy od św. Ireneusza z Lyonu, zaczęto tworzyć kompleksowe sposoby zwalczania heterodoksyjnej gnozy¹⁰². Biskup Lyonu przytacza 1Kor 11,10 jako argument skrypturystyczny w polemice z walentynianami. Jednak nie analizuje szczegółowo ich argumentów. W opinii biskupa Lyonu tekst Pawłowy podważał błędną egzegezę gnostyków, co można było wykazać, opierając się na samym znaczeniu dosłownym. Tekst *Adversus haereses* zamiast o ἐξουσία mówi o κάλυμμα¹⁰³. To świadectwo bardzo wczesnej interpretacji fragmentu Pawłowego. Refleksje gnostyckie najwyraźniej nie brały pod uwagę codziennych praktyk i zwyczajów.

Praktyczne spostrzeżenia, choć nie zawsze z bezpośrednim odniesieniem do 1Kor 11,10, weszły również do kompleksu „Tradycji apostołskiej” reprezentowanej przez Pseudo-Hipolita¹⁰⁴ i nabrały znaczenia normatyw-

tl. J. Czuj, opr. M. Ożóg, s. 88). Mniszki w Egipcie okrywały głowy kapturami. Por. *Apothegmata Patrum* XVIII 19 (1569).

⁹⁹ Por. Joannes Cassianus, *Collationes Patrum* VIII 20, SCh 54, s. 27, ŻM 28, s. 347.

¹⁰⁰ Kasjan włożył w usta abby Serenususa słowa: „Należy całkowicie wykluczyć, że istoty duchowe [upadli aniołowie] mogły współżyć cieleśnie z kobietami” (Joannes Cassianus, *Collationes Patrum* VIII 21, SCh 54, s. 27, ŻM 28, s. 348).

¹⁰¹ Aniołowie byli identyfikowani z dobrem i elementem duchowym, a kobiety – ze złem i cielesnością. Ten paradygmat spotyka się u Filona Aleksandryjskiego w odniesieniu do Rdz 6 (zob. Philo Alexandrinus, *De gigantibus* 29-31; Philo Alexandrinus, *De plantatione* 16-17), lecz także pojawiał się u najwcześniejszych autorów chrześcijańskich.

¹⁰² Por. A. Orbe, *Cristologia gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, Biblioteca de Autores Cristianos 384; 385, Madrid 1976.

¹⁰³ Por. Irenaeus, *Adversus haereses* I 8, 2, SCh 264, Paris 1979, s. 118.

¹⁰⁴ *Traditio apostolica* 18, SCh 11, s. 47: „Wszystkie kobiety winny przykrywać swoje głowy chustą”, tl. H. Paprocki, STV 14/1 (1976) s. 158.

nego¹⁰⁵. To w kontekście polemicznym podkreślano, że dziewictwo jako forma ascetyzmu chrześcijańskiego miało sens tylko wtedy, gdy łączyło się z doskonałością duchową i prawowiernością. Autentyczna czystość to hołd oddany w wierze prawdziwemu Bogu¹⁰⁶.

W interpretacji duchowej Pieśni nad Pieśniami Orygenes odnosił do Chrystusa i Kościoła wzmianki o miłości oblubieńczej. To Zbawiciel Oblubieniec poucza Kościół, by

szedł zasłonięty, aby nie doznał przykrości ze strony napadających na niego pokus [...]. Kroczy zaś zakryty i zasłonięty, bo „powinien mieć moc na głowie ze względu na aniołów” (1Kor 11,10). Skoro zaś przyszedł do przedmurza, to jest osiągnął stan przyszłego wieku, Chrystus mówi do niego: „Ukaż mi swą twarz” [...]. Twarz Kościoła jest piękna¹⁰⁷.

Aleksandryczyk nawiązał do 1Kor 11,10, opisując w kategoriach indywidualnych relację oblubieńczą w Pieśni nad Pieśniami: Oblubieniec to Chrystus, a Jego oblubienicą jest dusza ludzka¹⁰⁸.

Jeśli zaś chodzi o jej słowa: „Abym się nie znalazła” – nie: „zasłonięta”, lecz: „jak zasłonięta”, to rozważ, czy nie daje nam tu do zrozumienia, że istnieje jakaś jedna albo może kilka oblubienic towarzyszy, które mają strój weselny i są „zasłonięte” oraz, jak mówi Apostoł, „noszą zasłonę na głowie” (1Kor 11,10)¹⁰⁹.

¹⁰⁵ *Constitutiones Apostolorum* I 8, 23, SCh 320, s. 130: „Na ulicy zasłaniaj głowę, bo [...] unikasz [w ten sposób] wzroku wścibskich ludzi”, tł. S. Kalinkowski, *ŻMT* 42, s. 11*.

¹⁰⁶ W tym znaczeniu Tertulian mówił o czystości, która prowadzi do zguby. Tylko czystość autentycznie chrześcijańska zbawia. Z tego względu zarówno ten autor, jak i Klemens Aleksandryjski uważali ascetyzm Marcjona i enkratytów za występny i bluźnierczy, ponieważ wyrażał niechęć i odrzucenie Boga objawiającego się w ST (por. C. Tibiletti – L. Odrobina, *Vergine – verginità – velatio*, NDPAC III 5566). To także nauczanie św. Augustyna. Por. Augustinus, *De nuptiis et concupiscentia* I 3, 4.

¹⁰⁷ Orygenes, *Commentarius in Canticum Cantorum* IV 2, 25, SCh 376, s. 712, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad Pieśniami; Homilie o Pieśni nad Pieśniami*, Kraków 1994, s. 182-183.

¹⁰⁸ Ten typ interpretacji jest obecny także w komentarzach Grzegorza z Nyssy i Nila z Ancyry (pod tą postacią kryje się Ewagriusz z Pontu).

¹⁰⁹ Orygenes, *Commentarius in Canticum Cantorum* II 4, 10, SCh 375, Paris 1992, s. 334, tł. S. Kalinkowski, s. 85.

Wzmianka o „towarzyszach” Oblubieńca to aluzja do aniołów¹¹⁰. Warto także dodać, że Orygenes nawiązał do 1Kor 11,10, gdy wskazywał na porządek ustanowiony przez Boga w sferze niewidzialnej¹¹¹. Mimo faktu, że posługiwał się on cytatem z 1Kor 11,10 głównie w sensie duchowym, jednak nie abstrahuje od kontekstu społeczno-kulturowego. Adresatami jego nauki byli przecież mieszkańcy rozległej i ważnej metropolii. Tam przecież określone normy postępowania i zwyczaje były ściśle przestrzegane, co dotyczyło sfery publicznej i prywatnej.

Świadectwo dotyczące egzegezy gnostyckiej 1Kor 11,10 podaje Epifaniusz z Salaminy. Opisuje on szczegółowo przekonania walentynian, opierając się na ich autentycznych pismach. Jedną z charakterystycznych cech „mitologii dogmatycznej”¹¹² tych heretyków było mnożenie analogii i obrazów. 1Kor 11,10 został wykorzystany w kontekście objawienia się Zbawcy żeńskiemu eonowi Achamoth¹¹³. Po cytacie 1Kor 15,8, biskup Salaminy przywołał 1Kor 11,10, gdy opisywał „sposób przyjścia Zbawiciela”¹¹⁴ wraz z towarzyszami do Achamoth”. To właśnie żeński eon „ze wsty-

¹¹⁰ Por. M. Simonetti, *Cantico dei cantici*, red. A. Monaci Castagno, *Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000, s. 62. Orygenes kontynuuje: „Oblubienica usilnie prosi Oblubieńca, aby jej wskazał miejsce swej samotni i spoczynku [...]. Usilnie chce poznać drogę, którą ma iść do niego [...], [bo] mogłaby spotkać trzody towarzyszy i wydawać się podobna do którejś z tych niewiast, co zasłonięte przychodzą do nich, nie dbając o skromność i w swej lekkomyślności nie wstydzą się włączyć i wystawiać na widowisko. «Ja – powiada – nie chcę, żeby mnie zobaczył ktokolwiek oprócz ciebie». Być może Oblubienica [...] ukazuje mu swoją skromność; Oblubieniec każe jej unikać spotkania z trzodami towarzyszy [...], żeby ona bez świadków mogła się nacieszyć głębokimi, niewysłowionymi tajemnicami Oblubieńca”, Origenes, *Commentarius in Canticum Canticorum* II 4, 11, SCh 375, Paris 1992, s. 334-336, tł. S. Kalinkowski, s. 85-86.

¹¹¹ Por. Origenes, *De principiis* I 6, 2, SCh 252, s. 198-200, *ŻMT* 1, s. 109. W szerszym znaczeniu chodziło o porządek w sferze całego stworzenia. Por. B. Witherington, *Women in the Earliest Churches*, Cambridge 1988, s. 236; Garland, *1 Corinthians*, s. 527.

¹¹² Jedną z charakterystycznych cech gnozy walentyniańskiej było mnożenie obrazów. „Obrazem” kogoś lub czegoś określano zarówno Demiurga, Sphię Achamoth, aniołów, jak i Chrystusa.

¹¹³ Sophia Achamoth określana była w gnozie także jako „Ogdoada”, ponieważ stanowiła jej obraz poza Pełnią. To Zbawiciel nadał jej kształt i oczyścił. Por. Irenaeus, *Adversus haereses* I 7,2 i 15, 3.

¹¹⁴ Czasami jest mowa o „obrazie Zbawcy”. Por. Clemens Alexandrinus, *Excerpta ex Theodoto* 59, 2, SCh 23, s. 178, *ŻMT* 22, s. 6.

du nakłada sobie zasłonę [na twarz] [...]. [To] ukazał Mojżesz, gdy nałożył sobie na twarz zasłonę”¹¹⁵.

Znamiona interpretacji Orygenesusa nosi refleksja Ambrozego. Również on, analizując Pnp 5,7, przywołał epizod opisany w Rdz 24,65. Tak więc „Oblubienica szła w płaszczu, jakim osłaniała twarz, gdy Oblubieniec wychodził jej na spotkanie. Podobnie jak Rebeka, która poznawszy, że Izaak szedł jej na przeciw, zsiadła z wielbłąda i okryła się płaszczem (Rdz 24,65), bądź też, [mogła] zasłonić twarz z powodu aniołów”¹¹⁶.

To nie jedyny przykład ze ST uzasadniający nakazy Pawłowe. 1Kor 11,10 rozpatrywano w odniesieniu do przykładu Zuzanny¹¹⁷. Stała się ona powszechnym wzorem dla kobiet chrześcijańskich.

Ambrozjaster w swoim komentarzu do *Corpus Paulinum* sięga po sens dosłowny, a nawet zajmuje się problemami krytyki literackiej, choć oczywiście stosuje ówczesne metody interpretacyjne. Kuszająca wydaje się także hipoteza pochodzenia judaistycznego tego autora¹¹⁸, gdyż ten fakt mógłby tłumaczyć specyficzny sposób jego podejścia do tekstu listów Pawłowych. Na kanwie słów Apostoła Ambrozjaster pouczał, że kobiety powinny mieć welon na głowie przy modlitwie lub prorokowaniu. Wyjaśnia to dosyć lakonicznie:

Zasłona oznacza władzę, a aniołami są biskupi¹¹⁹ [...]. Kobieta winna zasłaniać swoją głowę, ponieważ nie jest ona Bożym podobieństwem, lecz jest

¹¹⁵ Epiphanius Constantiensis, *Panarion* 31, 25, 5, GCS 25, s. 423, tł. M. Gilski, Epifaniusz z Salaminy, *Panarion. Herezje 1-33*, Kraków 2015, s. 487. Aluzje do Wj 34,33; 2Kor 3,13.

¹¹⁶ Ambrosius, *De Isaac* VI 55, SAEMO 3, s. 94-96, tł. P. Libera, PSP 35, Warszawa 1986, s. 156.

¹¹⁷ Jako pierwszy wspomina o jej dziejach Tertulian, chociaż bez dosłownego cytowania tekstu Dn 13. Łaciński pisarz wskazał na konieczność zachowania skromności, co konkretyzowało się w nakładaniu na głowę zasłony przez kobiety (por. Tertullianus, *De corona* 4, 3). Bardziej rozbudowany komentarz do historii Zuzanny przedstawił Hipolit: „Ponieważ była zasłonięta, przenieścierali kazali jej zdjąć zasłonę, by nasycić się jej pięknoscią» (Dn 13,32). Zrozummy, bracia, od kogo pochodzi ten przewrotny czyn, gdy Apostoł mówi: «Kobieta winna mieć na głowie znak poddania, ze względu na aniołów» (1Kor 11,10). Starcy uczynili odwrotnie niż on polecił [i] odrzucili jej zasłonę. Nie wstydzi się tego nawet przed ludem» (Hippolytus Romanus, *In Daniele* I 25, Sch 13, s. 116-117 [tł. własne]).

¹¹⁸ Identyfikowano go z tajemniczą postacią mnicha – konwertyty Izaaka Syryjczyka. Na ten temat, zob. T. Denecker, *Heber or Habraham? Ambrosiaster and Augustine on Language History*, REAug 60 (2014) s. 3, przyp. 14.

¹¹⁹ Ambrozjaster odwołuje się do Ap 2,1.8.12.18; 3,1.7.14. Podobna opinia u Efrema Syryjskiego. Por. Kowalski, *Między darem Bożym a konstruktem społecznym*, s. 90.

podległa. A to dlatego, że przestępstwo [grzechu] zaczęło się od niej. Ona powinna to okazywać, [a] z powodu czci dla biskupa w kościele niech nie odkrywa głowy. Nie może ona także przemawiać, ponieważ biskup zajmuje miejsce Chrystusa [...]. Powinna pokazać się, tak jakby stała przed sędzią, jak przed zwierzchnością, ponieważ z powodu popełnionego [przez nią] grzechu, poczynamy się [skalani] winą¹²⁰.

Św. Augustyn dostrzega w opowiadaniu Księgi Rodzaju zapowiedź faktu, że niewiasta „zwróci się ku swojemu mężowi, ażeby on nią kierował [...]”. [Jednak] zarówno to, co posiada władzę rządzenia w człowieku, jak i owa część niższa, którą należy kierować, pochodzi od Boga¹²¹. Na potwierdzenie tej tezy Hipponczyk cytuje *per extenso* 1Kor 11,7-12. Biskup Hippony jednak pominął wątki angelologiczne, chociaż przypominał zasadę wyrażoną przez św. Pawła¹²².

Jan Złotousty poprzez swoje kaznodziejstwo systematycznie popularyzował myśl Apostoła Pawła¹²³, konkretyzując to najpierw w posłudze prezbitera, a następnie metropolity Konstantynopola¹²⁴. W opinii Chryzostoma 1Kor 11,10 to dopełnienie wcześniejszej refleksji w tymże liście. „[Apostoł] ukazuje, że kobieta powinna być okryta zasłoną nie tylko podczas modlitwy, ale zawsze”¹²⁵. Jest to swoisty „status quaestionis”, po którym kaznodzieja przechodzi do szczegółów¹²⁶, by swoje wywody spuentować wskazaniem na konieczność noszenia zasłony przez kobiety: „Dla wszystkich tych powodów, które zostały wymienione,

¹²⁰ Ambrosiaster, *Commentarius in I Epistulam ad Corinthios* XI 9, 10, CSEL 81/2, s. 122-123 (tł. własne).

¹²¹ Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos* II 26, 40, NBA 9/1, s. 179, PSP 25, s. 79.

¹²² „Apostoł nazywa męża obrazem Boga i z tej racji każe mu nie zakrywać głowy, czego niewieście nie pozwala czynić (por. 1Kor 11,5.7)” (Augustinus, *De Trinitate* XII 7, 9, CCL 50, s. 264, tł. M. Stokowska, Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, s. 363).

¹²³ Por. M. di S. Maria, *S. Paolo nella prospettiva di S. Giovanni Crisostomo*, w: *Studiorum Paulinorum Congressus internationalis catholicus 1961, simul Secundus Congressu sinternationalis catholicus de Re Biblica, completo XIX saeculo post S. Pauli in Urbem adventum*, t. 2, Analecta Biblica 18, Roma 1963, s. 491-502.

¹²⁴ Por. J. Quasten, *Patrologia*, t. 2, tł. N. Beghin, Casale Monferrato 1983, s. 428-431.

¹²⁵ Joannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Corinthios hom.* 26, 4, PG 61, 217 (tł. własne).

¹²⁶ Jan Złotousty udzielał wielu wskazówek odnośnie do stroju kobiecego. Por. C. Militello, *Donna e Chiesa. La testimonianza di Giovanni Crisostomo*, Palermo 1985, s. 202-222.

a raczej nie tylko z tych powodów, ale «ze względu na aniołów». Jeśli męża lekceważysz, uczcij aniołów»¹²⁷. Na terenie Azji Mniejszej, gdzie kult aniołów cieszył się szczególną popularnością, był to apel bardzo znaczący¹²⁸.

Autorzy bizantyjscy podążyli tym śladem i dla nich ἐξουσία oznacza niezmiennie welon na głowie kobiet¹²⁹. Podobnie dla Pelagiusza było oczywiste, że autor Pierwszego Listu do Koryntian wskazuje, że zasłona jest *signum potestatis*¹³⁰.

Sewerian z Gabali, zaciekły oponent Jana Chryzostoma¹³¹, przywoływał 1Kor 11,10 w zgoła niecodziennym kontekście. Opisuje mianowicie obrzęd święceń prezbiteratu, w czasie których na głowę kandydata kładzie się księgę Ewangelii, co oznacza bycie pod władzą Chrystusa i hierarchii Kościoła. „W związku z tym Paweł [Apostoł] powiedział o kobietach noszących zasłonę: Kobiety niech mają na głowie nakrycie, które jest obrazem władzy»¹³². To z powodu aniołów, których Sewerian identyfikuje z biskupami, „zawsze zakazuje się kobietom, by ukazywały włosy»¹³³. Ta tak jednoznaczna interpretacja była być może związana z faktem, że biskup Gabali ostro krytykował kult aniołów w swojej ojczyźnie – Syrii. Ten nurt pobożnościowy odsuwał w cień postać Zbawiciela kierującego światem i Kościołem. Głównym argumentem było oskarżenie, że nawróceni z pogaństwa chrześcijanie zastępowali aniołami dawnych bożków¹³⁴.

¹²⁷ Joannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Corinthios hom.* 26, 4. PG 61, 218 (tł. własne). O roli aniołów i ich obecności w życiu ludzi, por. Joannes Chrysostomus, *In Hebraeos hom.* 3, 2; Joannes Chrysostomus, *In Matthaem hom.* 59, 4; Joannes Chrysostomus, *In Acta Apostolorum hom.* 26, 3.

¹²⁸ Złotousty odwoływał się do Kol 2,18. Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Galatas hom.* IV 9; Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Colossenses hom.* II 6-18.

¹²⁹ Poświadczali to Focjusz i Teofilakt.

¹³⁰ Zob. J. Armitage Robinson, *Pelagius's Expositions of Thirteen Epistles of St. Paul. Introduction, Texts and Studies* 9, Cambridge 1922, s. 128.

¹³¹ Por. K.-H. Uthemann, *Severian von Gabala*, w: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, t. 9, ed. F. Bautz, Herzberg 1995, s. 1487-1504.

¹³² Severianus Gabalensis, *Homilia de legislatore* 4, PG 56, 404 (tł. własne).

¹³³ Severianus Gabalensis, *Fragmenta in Epistulam I ad Corinthios (11,10)*, w: *Pauluskommentar aus der griechischen Kircheaus Katenenhandschriften gesammelt*, ed. K. Staab, Münster 1933, s. 261-262.

¹³⁴ Na temat tych oskarżeń Seweriana, por. Quasten, *Patrologia*, t. 2, s. 489.

Refleksja Teodoret z Cyru¹³⁵ stanowi syntezę przydatną pasterzom ówczesnych wspólnot. Był jednak przeciwny przerostowi kultu aniołów na obszarze Frygii, przede wszystkim Michała archanioła¹³⁶. Biskup Cyru miał więc powody, by być ostrożny w szafowaniu odniesieniami angelologicznymi w egzegezie. Stwierdza więc lakonicznie, że Apostoł „«znakiem władzy» nazwał zasłonę, a to znaczy: Niechaj okaże swe poddanie wkładając zasłonę, zwłaszcza ze względu na aniołów, którzy są zwierzchnikami ludzi, gdyż im powierzono troskę o ludzi”¹³⁷. Teodoret jednoznacznie wskazuje na aniołów stróżów, chociaż konstatuje, że Apostoł „bardzo wysoko postawił mężczyzn”¹³⁸, czym usprawiedliwia konieczność kolejnych refleksji św. Pawła.

Kwestię interpretacji 1Kor 11,10 porusza także anonimowy *Dialog pomiędzy prawowiernym chrześcijaninem a montanistą*¹³⁹. Podobnie jednak, jak teksty Ambrożego, Ambrozjastra czy Teodoret z Cyru, nie wnosi on nowych elementów. W przypadku Jana Damasceńskiego ma się do czynienia z interpretacją zredukowaną do minimum. Według niego kobieta powinna nakrywać głowę na znak podporządkowania, a mężczyzna ma głowę odkrytą na znak władzy¹⁴⁰. To niemal zdawkowe wyjaśnienie, mimo że ten ostatni Ojciec Kościoła na Wschodzie czerpał pełnymi garściami z wcześniejszego dziedzictwa interpretacyjnego. Do dyspozycji miał ogromną ilość komentarzy, homilii czy scholiów. Jak się wydaje, Damasceńczykowi chodziło, by stworzyć syntezę najważniejszych kwestii poruszanych w dyskusjach egzegetycznych i teologicznych. W egzezie tamtego trudnego okresu znaczenie miała jasna i zrozumiała wykładnia.

¹³⁵ Chronologia jego komentarzy do *Corpus Paulinum* nie jest łatwa do ustalenia. Por. A. Viciano, *Cristo el autor de nuestrasalvación. Estudio sobre el Comentario de Teodoro de Ciro a las Epístolas Paulinas*, Pamplona 1990, s. 21.

¹³⁶ Por. Theodoretus Cyrensis, *Interpretatio epistulae ad Colossenses* II, 15-17. We Frygii archanioł Michał miał objawić się w Cheretopa i na pamiątkę pozostawił cudowne źródło, do którego śpieszyły liczne rzesze pielgrzymów.

¹³⁷ Theodoretus Cyrensis, *Interpretatio epistulae I ad Corinthios* XI, PG 82, 312D, *ŻMT* 9, Kraków 1998, s. 71-72. Zob. Kowalski, *Między darem Bożym a konstruktem społecznym*, s. 90.

¹³⁸ Theodoretus Cyrensis, *Interpretatio epistulae I ad Corinthios* XI, PG 82, 313A, *ŻMT* 9, s. 72. Biskup Cyru przywołał Dz 12,15 i Mt 18,10.

¹³⁹ Zob. G. Ficker, *Widerlegung Eines Montanisten*, ZKG 26 (1905) s. 458-463.

¹⁴⁰ Por. Joannes Damascenus, *Commentarii in epistulas Pauli*, PG 95, 683.

4. Zakończenie

Już od początku egzegezy chrześcijańskiej poszukiwano wyjaśnień, które pomogłyby uściślić treść nakazu 1Kor 11,10. Wydaje się, że nie tylko wątki angelologiczne, ale całą problematykę poruszaną przez autorów wczesnochrześcijańskich w odniesieniu do 1Kor 11,10 można zawrzeć w półzartobliwym zdaniu: od nakazu apostolskiego poprzez najbardziej kompleksowe wyjaśnienia i... z powrotem.

Współcześni egzegeci nie zawsze biorą pod uwagę interpretację dawnych autorów dostrzegających we wzmiance 1Kor 11,10 o aniołach biskupów, kapłanów lub duchownych asystujących przy liturgii. Pomija się także interpretację łączącą 1Kor 11,10 z Rdz 6,1-4. Najczęściej autorzy wczesnego Kościoła wskazywali na to, że termin *ἐξουσία* należy odnieść do znaku posłuszeństwa Bogu i małżonkowi, a praktyczne uściślenie dotyczy noszenia jej ze względu na mężczyzn i aniołów. To drugie znaczenie we współczesnych pracach historyczno-krytycznych nie jest w szczególności sposób podkreślane. Nowe elementy egzegezy to dostrzeganie w tekście o zasłonie kobiet aluzji do znaku apotropaicznego, czyli rodzaju amuletu strzegącego przez wpływem zła¹⁴¹.

Z przeprowadzonej analizy wynika, że najwięcej uwagi zagadnieniom obecnym w 1Kor 11,10 poświęcili ci z pisarzy wczesnego Kościoła, którzy szerzej omawiali rolę kobiet w Kościele lub zajmowali się systematyczną egzegezą pism Apostoła Narodów. Wiele inspirujących wątków zawierają dzieła Ojców przedniejskich. Welon był dla kobiet „znakiem uprawniającym” do udziału w liturgii, oddalającym zgorszenie, nawet dla niewidzialnych istot. Egzegeza późniejszych pisarzy chrześcijańskich, którzy nawet, gdy zajmowali się szczegółowo problemem kobiet we wspólnotach chrześcijańskich, kierowali swoją refleksją na utarte szlaki. W homiletyce przeważała strona obyczajowa, a w egzegezie – dosłowność i pareneza. Utrzymano tradycyjne i symboliczne znaczenie welonu jako znaku wstydlivości, powściągliwości i pozycji społecznej kobiety. Z czasem zasłona straciła swój ścisły związek z podporządkowaniem się, stając się przekąźnikiem pozytywnego wizerunku kobiety. Było to w harmonii z myślą Ojców Kościoła, którzy mówili o zasłonie w przypadku kobiet stanowiących przykłady do naśladowania i dziewicach poświęcających się Bogu.

¹⁴¹ Odsunięto także przedstawione przez Kittela przypuszczenie o aramejskim pochodzeniu słowa *ἐξουσία*. Zob. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 2, red. G. Kittel – F. Gerhard, Stuttgart 1932, s. 17-34.

Bibliography

Sources

- Ambrosiaster, *Commentarius in I Epistulam ad Corinthios*, ed. H.J. Vogels, CSEL 81/2, Vindobonae 1968, s. 3-194.
- Ambrosius Mediolanensis, *De institutione virginis*, ed. F. Gori, SAEMO 14/2, Milano – Roma 1989, tł. W. Kania, *Na oblóczyny dziewicy – wykład o wieczystym dziewictwie Najświętszej Maryi*, w: *Ojcowie Kościoła łacińscy. Teksty o Matce Bożej*, Niepokalanów 1981, s. 43-68.
- Ambrosius Mediolanensis, *De virginibus*, ed. F. Gori, SAEMO 14/1, Milano – Roma 1989, tł. W. Szoldrski – K. Obrycki, w: *Ambroży z Mediolanu, O dziewictwie*, w: *Ambroży z Mediolanu, Wybór Pism*, tł. J. Jundziłł – P. Libera – K. Obrycki – R. Pankiewicz – W. Szoldrski, PSP 35, Warszawa 1986, s. 178-228.
- Ambrosius Mediolanensis, *Exhortatio virginitatis*, ed. F. Gori, SAEMO 14/2, *Opere Morali* 1/2, Milano – Roma 1989, s. 196-271.
- Ambrosius, *De Isaac*, ed. C. Moreschini, SAEMO 3, Milano – Roma 1982, s. 31-125, tł. P. Libera, *Ambroży z Mediolanu, O Izaaku*, w: *Ambroży z Mediolanu, Wybór pism*, PSP 35, Warszawa 1986, s. 126-172.
- Apokryfy Nowego Testamentu*, red. M. Starowieyski, Kraków 2001.
- Apokryfy Starego Testamentu*, opr. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999.
- Apophthegmata Patrum*, PG 65, 71-440, tł. M. Borkowska, *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 1: *Gerontikon, Księga Starców*, opr. M. Starowieyski, ŻM 4, Kraków – Tyniec 2004.
- Augustinus, *De nuptiis et concupiscentia*, CSEL 42, Vindobonae 1902, s. 207-319, tł. K. Kościelniak, *Małżeństwo i pożądliwość*, w: *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*, Lublin 2003, s. 343-390.
- Augustinus, *De Trinitate*, ed. W.J. Mountain – F. Glorie, CCL 50, 50A, Turnhout 1968, tł. M. Stokowska, Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, Kraków 1996.
- Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos*, NBA 9/1, s. 58-181, tł. J. Sulowski, Św. Augustyn, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, PSP 25, Warszawa 1980, s. 21-82.
- Basilius Caesariensis, *Homilia XIV: In ebriosos*, PG 31, 444D-464A, tł. M. Michalski, Św. Bazyli Wielki, *Homilia o pijaństwie*, w: *Antologia literatury patrystycznej*, t. 2, Warszawa 1982, s. 189-194.
- Clemens Alexandrinus, *Excerpta ex Theodoto*, ed. F. Sagnard, SCh 23, Paris 1948, tł. P. Siejkowski, Klemens Aleksandryjski, *Wypisy z Theodota*, ŻMT 22, Kraków 2001.
- Clemens Alexandrinus, *Paedagogus*, ed. H.-I. Marrou – M. Harl, SCh 70, Paris 1960, tł. M. Szarmach, Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, Toruń 2012.
- Clemens Alexandrinus, *Stromata*, ed. O. Stählin – L. Frühtel, GCS 52, Berlin 1960, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1-2, Warszawa 1994.

- Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussudigestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, w: http://canonistica.net/auxilia/CIC-1917_con_fonti.pdf [dostęp: 28.08.2023].
- Constitutiones Apostolorum*, ed. B. Metzger, SCh 320, Paris 1985, tł. S. Kalinkowski, *Konstytucje Apostolskie*, opr. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 42, Kraków 2007.
- Epiphanius Constantiensis, *Panarion 1-33*, ed. K. Holl, GCS 25, Leipzig 1915, s. 162-464, tł. M. Gilski, Epifaniusz z Salaminy, *Panarion. Herezje 1-33*, Kraków 2015.
- Gregorius Illiberitanus, *Tractatus Origenis de libris Sacrorum Scripturarum*, ed. V. Bulhart, CCL 69, Turnhout 1967, s. 5-146.
- Gregorius Nyssenus, *Vita sanctae Macrinae*, ed. P. Maraval, SCh 178, Paris 1971, tł. W. Kania, Grzegorz z Nyssy, *Życie św. Makryny*, „Analecta Cracoviensia” 3 (1971) s. 383-404.
- Hieronimus, *Epistulae*, tł. J. Czuj, Hieronim ze Strydonu, *Listy (131-156)*, t. 4, red. M. Ożóg, ŻMT 68, Kraków 2013.
- Hilarius Pictaviensis, *Tractatus mysteriorum*, ed. P. Brisson, SCh 19, Paris 1967, tł. E. Stanula, Św. Hilary z Poitiers, *Traktat o tajemnicach*, PSP 63, Warszawa 2002, s. 202-233.
- Hippolytus Romanus, *In Daniele*, ed. M. Lefèvre, SCh 13, Paris 1947.
- Hippolytus Romanus, *Traditio apostolica*, ed. B. Botte, SCh 11, Paris 1968, tł. H. Paprocki, *Hipolita Rzymskiego „Tradycja Apostolska”. Wstęp, przekład, komentarz*, „Studia Theologica Varsaviensia” 14/1 (1976) s. 150-169.
- Irenaeus, *Adversus haereses*, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau – B. Hemmerdinger – Ch. Mercier, t. 1, SCh 263-264, Paris 1979; t. 2, SCh 293-294, Paris 1982; t. 3, SCh 210-211, Paris 1974; t. 4, SCh 100/1-2, Paris 1965; t. 5, SCh 152-153, Paris 1969, tł. W. Myszor, *Ireneusz z Lyonu i gnostycy. Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy*, ks. 1-2, SCh SN 17, Katowice 2016.
- Ioannes Chrysostomus, *In Matthaicum homiliae*, PG 57-58, tł. J. Krystyniacki (homilie 1-40, 61-90), A. Baron (homilie 41-60), Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, t. 1-2, opr. A. Baron, ŻMT 18, 23, Kraków 2000-2001.
- Ioannes Cassianus, *Collationes Patrum*, ed. E. Pichery, SCh 42, 54, 64, Paris 1955-1959, tł. A. Nocoń, Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami*, t. 1: *Rozmowy I-X*; t. 2: *Rozmowy XI-XVII*, ŻM 28, 70, Kraków 2002-2015.
- Ioannes Chrysostomus, *In Acta Apostolorum homiliae* 1-55, PG 60, 13-384.
- Ioannes Chrysostomus, *In Ascensionem DNJCh hom.* 1, PG 50, 441-452.
- Ioannes Chrysostomus, *In epistulam ad Colossenses homiliae*, PG 62, 299-392.
- Ioannes Chrysostomus, *In epistulam ad Galatas homiliae*, PG 60-61, tł. J. Iluk, Jan Chryzostom, *Komentarz do Listu św. Pawła do Galatów*, ŻMT 47, Kraków 2008.
- Ioannes Chrysostomus, *In epistulam ad Hebraeos homiliae*, PG 63, 9-236.
- Ioannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Corinthios homiliae 1-44*, PG 61, 9-382, tł. A. Paciorek, *Homilie do Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian*, Biblia Ojców 2, Częstochowa 2020.

- Joannes Damascenus, *Commentarii in epistulas Pauli*, PG 95, 441-1034.
- Joannes Chrysostomus, *De sacerdotio*, PG 47, 623-692, tł. W. Kania, Św. Jan Chryzostom, *Dialog o kapłaństwie*, BOK 27, Kraków 2012.
- Joannes Chrysostomus, *De virginitate*, ed. H. Musurillo – B. Grillet, SCh 125, Paris 1966.
- Justinus, *II Apologia pro Christianis*, PG 6, 441-470, tł. L. Misiarczyk, Justyn Męczennik, *2 apologia*, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa 2012, s. 91-100.
- Nicetas Remesianensis, *De lapsu virginis consecratae*, tł. P.M. Szewczyk, w: <http://patres.pl/nicetas-z-remezjany-do-upadlej-dziewicy> (dostęp: 13.02.2023).
- Origenes, *Commentarium in Canticum canticorum*, ed. L. Brésard – H. Crouzel – M. Borret, SCh 375-376, Paris 1991-1992, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Komentarz do „Pieśni nad Pieśniami”*. *Homilie o „Pieśni nad Pieśniami”*, Kraków 1994.
- Origenes, *Commentarium in Evangelium Matthaei*, t. 10-11, ed. R. Girod, SCh 162, Paris 1970, tł. K. Augustyniak, Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, ŻMT 10, Kraków 1998.
- Origenes, *Commentarius in Joannem*, ed. C. Blanc, SCh 120, 157, 222, 290, Paris 1966-1992, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, ŻMT 27, Kraków 2003.
- Origenes, *Contra Celsum*, ed. M. Borret, SCh 132, 136, 147, 150, Paris 1967-1969, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986.
- Origenes, *De principiis*, ed. H. Crouzel – M. Simonetti, t. 1-2, SCh 252-253, Paris 1978; t. 3-4, SCh 268-269, Paris 1980; *Compléments et index*, SCh 312, Paris 1984; tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *O zasadach*, ŻMT 1, Kraków 1996.
- Origenes, *Homiliae in Lucam*, ed. H. Crouzel – F. Fournier – P. Perichon, SCh 87, Paris 1962, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, PSP 36, Warszawa 1986.
- Philo Alexandrinus, *Opera quae supersunt*, ed. L. Cohn – P. Wendland – S. Peiter, t. 1-6, Berlin 1896-1915, tł. L. Joachimowicz, Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1, Warszawa 1986, S. Kalinkowski, Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 2, Kraków 1994.
- Severianus Gabalensis, *Fragmenta in Epistulam I ad Corinthios (11,10)*, ed. K. Staab, *Pauluskommentar aus der griechischen Kirche aus Katenen handschriften gesammelt*, Münster 1933.
- Severianus Gabalensis, *Homilia de legislatore*, PG 56, 397-410.
- Tertullianus, *De resurrectione mortuorum*, ed. J.G.P. Borleffs, CCL 2, Turnhout 1954, s. 919-1012.
- Tertullianus, *Adversus Marcionem*, ed. E. Kroymann, CCL 1, Turnhout 1954, s. 441-726, tł. S. Ryznar, Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, PSP 58, Warszawa 1994.
- Tertullianus, *De anima*, ed. J.H. Waszink, CCL 2, Turnhout 1954, s. 781-869.
- Tertullianus, *De corona*, ed. J. Fontaine, Tertullien, *De corona (Sur la couronne)*, Paris 1966, tł. T. Skibiński, Tertulian, *O wieńcu*, w: Tertulian, *Wybór pism*, t. 3, PSP 65, Warszawa 2007, s. 107-124.

- Tertullianus, *De cultu feminarum*, ed. M. Turcan, *La toilette des femmes*, SCh 173, Paris 1971, tł. D. Sutryk, Tertulian, *O strojeniu się kobiet*, w: Tertulian, *Wybór pism*, t. 3, PSP 65, Warszawa 2007, s. 33-56.
- Tertullianus, *De oratione*, ed. G.F. Diercks, CCL 1, Turnhout 1954, s. 257-274, tł. W. Kania, Tertulian, *O modlitwie*, w: Tertulian, *Wybór pism*, PSP 5, Warszawa 1970, s. 114-132.
- Tertullianus, *De virginibus velandis*, ed. E. Schulz-Flügel – P. Mattei, *Le voile des vierges*, SCh 424, Paris 1997, tł. K. Obrycki, Tertulian, *O noszeniu zastony przez dziewice*, w: Tertulian, *Wybór pism*, t. 3, PSP 65, Warszawa 2007, s. 85-103.
- Theodoretus Cyrensis, *Interpretatio epistulae ad Colossenses*, PG 82, 591A-628B, tł. S. Kalinkowski, Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listów Św. Pawła do: Galatów, Efezjan, Filipian, Kolosan*, ŻMT 14, Kraków 1999.
- Theodoretus Cyrensis, *Interpretatio epistulae I ad Corinthios*, PG 82, 225D-376A, tł. S. Kalinkowski, Teodoret z Cyru, *Komentarz do 1 i 2 Listu do Koryntian*, ŻMT 9, Kraków 1998.

Studies

- Allard R.E., „Freedom on your head” (*1 Corinthians 11:2-16*). *A Paradigm for the Structure of Paul’s Ethics*, „Word & World” 30/4 (2010) s. 399-407.
- Aubineau M., *Les écrits de Saint Athanase sur la virginité*, „Revue d’ascétique et de mystique” 31 (1955) s. 140-171.
- Barclay W., *Ewangelia według św. Jana*, tł. K. Bednarczyk – D. Trusiewicz – G. Bednarczyk, Warszawa 1986.
- Barnes T.D., *Tertullian. A Historical and Literary Study*, Oxford 1985.
- Basevi C., *Personalità umana e sottomissione della donna nei testi paolini*, „Fidelium iura. Suplemento” 3 (1993) s. 139-193.
- Baucham R., *The Fall of the Angels as the Source of Philosophy in Hermias and Clement of Alexandria*, „Vigiliae Christianae” 39 (1985) s. 313-330.
- Beduhn J.D., „Because of the Angels”. *Unveiling Paul’s Anthropology in 1 Corinthians 11*, „Journal of Biblical Literature” 118 (1999) s. 295-320.
- Biguzzi G., *Velo e silenzio. Paolo e la donna in 1 Cor 11,2-16 e 14,33b-36*, Bologna 2001.
- Brakke D., *The Authenticity of the Ascetic Athanasiana*, „Orientalia” 63 (1994) s. 17-56.
- Chartraine P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, t. 2, Paris 1970.
- Cosgrove C.H., *A Woman’s Unbound Hair in the Greco-Roman World, with Special Reference to the Story of the „Sinful Woman” in Luke 7:36-50*, „Journal of Biblical Literature” 124/4 (2005) s. 675-692.
- D’Angelo M.R., *Veils, Virgins, and the Tongues of Men and Angels: Women’s Heads in Early Christianity*, w: *Off with Her Head. The Denial of Women’s Identity in Myth, Religion, and Culture*, red. H. Eilberg-Schwartz – W. Doniger, Berkeley 1995, s. 131-164.

- D'Izarny R., *Mariage et consecration virginale au IV siècle*, „Vie Consacrée” 6 (1953) s. 92-118.
- Daniel-Hughes C., „Wear the Armor of your Shame!”. *Debating Veiling and the Salvation of the Flesh in Tertullian of Carthage*, „Studies in Religion/Sciences Religieuses” 39/2 (2010) s. 179-201.
- Daniélou J., *Teologia judeochrześcijańska. Historia doktryn chrześcijańskich przed Soborem Nicejskim*, tł. S. Basista, Myśl teologiczna 39, Kraków 2002.
- Denecker T., *Heber or Habraham? Ambrosiaster and Augustine on Language History*, „Revue d'études augustiniennes et patristiques” 60 (2014) s. 1-32.
- Di Maria M., *S. Paolo nella prospettiva di S. Giovanni Crisostomo*, w: *Studiorum Paulinorum Congressus internationalis catholicus 1961, simul Secundus Congressus internationalis catholicus de Re Biblica, completo XIX saeculo post S. Pauli in Urbem adventum*, Analecta Biblica 18, Roma 1963, s. 491-502.
- Feuillet A., *Le signe de puissance sur la tête de la femme (1 Co 11, 10)*, „Nouvelle Revue Théologique” 95/9 (1973) s. 945-954.
- Ficker G., *Widerlegung Eines Montanisten*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte” 26 (1905) s. 458-463.
- Finney M., *Honour, Head-coverings and Headship: 1 Corinthians 11:2-16 in its Social Context*, „Journal for the Study of New Testament” 33 (2010) s. 31-58.
- Garland D.E., *1 Corinthians*, Baker exegetical commentary on the New Testament, Grand Rapids 2003.
- Gramaglia P.A., *Tertulliano. De virginibus velandis. La condizione femminile nelle prime comunità cristiane*, Roma 1984.
- Greek-English Lexicon*, red. H.G. Liddell – R. Scott, Oxford 1961.
- Harrisville R.A., *1 Corinthians*, Augsburg Commentary on the New Testament, Minneapolis 1987.
- Jankowski A., *Nowotestamentowe wzmianki o udziale aniołów w liturgii Kościoła*, w: *Ante Deum Stantes*, red. S. Koperek, Kraków 2002, s. 45-57.
- Janowski P., *Kobieta w chrześcijaństwie*, EK IX 234-240.
- Kelner C.S., *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000.
- Kowalski M., *Między darem Bożym a konstruktem społecznym. Wczesnochrześcijańskie rozumienie płciowości na podstawie 1 Kor 11,2-16*, „Biblica et Patristica Thorunien-sia” 13/1 (2020) s. 59-104.
- Lahey M.J., *Image and Glory of God. 1 Corinthians 11:2-16 as a Case Study in Bible, Gender and Hermeneutics*, Library of New Testament Studies 418, London – New York 2010.
- Lampe G.W.H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961.
- Leone M., *Cultures of Invisibility. The Semiotics of the Veil in Early Christianity*, „Gamma” 20 (2014) s. 273-286.
- Liettaert Peerbolte L.J., *Man, Woman, and the Angels in 1 Cor 11:2-16*, w: *The Creation of Man and Woman*, red. G.P. Luttikhuisen, Leiden 2000, s. 87-91.

- Łucarz S., *Kobieta i jej rola w historii zbawienia według Klemensa Aleksandryjskiego*, „Vox Patrum” 66 (2016) s. 25-38.
- Małunowiczówna L., *Strojenie się kobiet w ocenie starożytnych pisarzy chrześcijańskich*, „Roczniki Humanistyczne” 17/3 (1969) s. 95-114.
- Margerie B.de, *Introduzione alla storia dell'esegesi*, t. 2: *I Padri latini*, tł. G. Maschio, Roma 1984.
- Metz R., *La consécration des vierges dans l'église romaine. Étude d'histoire de la liturgie*, Paris 1954.
- Militello C., *Donna e Chiesa. La testimonianza di Giovanni Crisostomo*, Palermo 1985.
- Mroczkowski J., *Chrześcijańska godność kobiety*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 37/3 (1990) s. 77-85.
- Müller G., *Lexicon Athanasianum*, Berlin 1952.
- Økland J., *Women in Their Place. Paul and the Corinthian Discourse of Gender and Sanctuary Space*, Journal for the study of the New Testament Supl. 269, London – New York 2004.
- Oleschko H., *Angelologia Pawła Apostoła Narodów*, w: *Księga o aniołach*, red. H. Oleschko, Kraków 2002, s. 72-89.
- Orbe A., *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, Biblioteca de Autores Cristianos 384-385, Madrid 1976.
- Paczkowski M.C., *Interpretacja angelologiczna Rdz 6,1-4 w patrystyce przednicejskiej*, „Collectanea Theologica” 83/4 (2013) s. 129-155.
- Pannenberg W., *Teologia e filosofia. Il loro rapporto alla luce della storia comune*, Brescia 1999, s. 43-44 (oryg. *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen 1996).
- Payne P.B., *Man and Woman, One in Christ. An Exegetical and Theological Study of Paul's Letters*, Grand Rapids 2009.
- Pelagius's Expositions of Thirteen Epistles of St. Paul. Introduction*, red. J. Armitage Robinson, Texts and Studies 9, Cambridge 1922.
- Pietras H., *Aniołowie w teologii Ireneusza z Lyonu na tle tradycji judeochrześcijańskiej*, w: *Księga o aniołach*, red. H. Oleschko, Kraków 2002, s. 131-150.
- Quasten J., *Patrologia*, t. 2, tł. N. Beghin, Casale Monferrato 1983.
- Sfameni Gasparro G., *La donna nell'esegesi patristica di Gen 1-3*, w: *La donna nel pensiero antico*, red. U. Mattioli, Genova 1992, s. 217-250.
- Stuckenbruck L.T., *Why Should Women Cover Their Heads Because of Angels? (1 Corinthians 11:10)*, „Stone-Campbell Journal” 4 (2001) s. 205-234.
- Theissen G., *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament 131, Göttingen 1983.
- Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel – G. Friedrich, tł. G.W. Bromiley, Grand Rapids 1964.
- Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 2, red. G. Kittel – F. Gerhard, Stuttgart 1932.

- Thiselton A.C., *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 2000.
- Tibiletti C. – Odrobina L., *Vergine – verginità – velatio*, w: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, t. 3, red. A. Di Berardino, Genova – Milano 2008, s. 5561-5568.
- Uthemann K.-H., *Severian von Gabala*, w: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, t. 9, red. F.W. Bautz, Herzberg 1995, s. 1487-1504.
- Vanderkam J.C., *Manuskrypty znad Morza Martwego*, tł. R. Gromacka, Warszawa 1996.
- Viciano A., *Cristo el autor de nuestra salvación. Estudio sobre el Comentario de Teodoro de Ciro a las Epistolas Paulinas*, Pamplona 1990.
- Viggiani M.C., *Santa Marcellina. Una nobile romana a Milano. Vita, opere e devozione della sorella di S. Ambrogio*, Genova 2000.
- Winter B.W., *After Paul left Corinth. Influence of Secular Ethics and Social Change*, Grand Rapids 2001.
- Witherington B., *Women in the Earliest Churches*, Cambridge 1988.
- Wu R., *The Veil in Classical Antiquity. A Sociocultural and Exegetical Study of I Corinthians 11:2-16*, Sheffield 2020 (doctoral dissertation).
- Zalewski D., *Kobiety u Tertuliana w kontekście historii zbawienia*, „Vox Patrum” 66 (2016) s. 57-69.
- Załęski J., *Znaczenie terminów „władza” i „aniołowie” w I Kor 11,10*, w: *Mów, Panie, bo słucha sługa Twój. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Ryszarda Rubinkiewicza SDB w 60. rocznicę urodzin*, opr. W. Chrostowski, Warszawa 1999, s. 283-294.

Tłumaczenia



Hermetica Berolinensia II-VIII (Papyrus Berolinensis Graeca 17027)

Agata Sowińska (tłumaczenie i komentarz)¹

1. Wstęp

Po raz pierwszy siedem greckich fragmentów z Papirusu Berlińskiego o numerze 17027 wydała drukiem w 1942 roku Klara Stahlschmidt², wówczas jednakże nie zostały one jeszcze zidentyfikowane jako hermetyczne³. W 1943 roku Kurt Aland⁴ rozpoznał w jednym fragmencie berlińskim, oznaczanym zazwyczaj w literaturze przedmiotu literą D, niewielki passus pochodzący z *CH X*. Jednakże dopiero Anna Van den Kerchove zaklasyfikowała w 2006 roku wszystkie fragmenty berlińskie do grupy *Hermetica*, jednocześnie dokonując ich reedycji⁵. Tym samym potwierdzone zostały paralele występujące między *CH X* a fragmentami D oraz G. Hermetyczna proveniencja ekscerptów B, C, E wprawdzie nie jest jednoznaczna, aczkolwiek wydaje się stosunkowo prawdopodobna, biorąc pod uwagę wykorzystane w nich słownictwo, niemniej zbieżność tych trzech fragmentów z *Hermetica* pozostaje nadal w sferze przypuszczeń⁶.

¹ Dr Agata Sowińska, adiunkt, Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Polska; e-mail: agata.ewa.sowinska@gmail.com, agata.sowinska@us.edu.pl; ORCID: 0000-0002-3399-3200.

² Zob. K. Stahlschmidt, *Eine unbekannte Schrift Philons von Alexandria (oder eines ihm nahestehenden Verfassers)*, „Aegyptus” 22 (1942) s. 161-176.

³ Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien. Codex VI de Nag Hammadi, Codex Clarkianus II Oxoniensis, Définitions Hermétique, Divers*, t. 5, ed. J.-P. Mahé, Paris 2019, s. 333.

⁴ K. Aland, *Eine neue Schrift Philos?*, „Theologische Literaturzeitung” 68 (1943) k. 169-170.

⁵ Zob. A. Van den Kerchove, *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés: le P.Berol. 17 027 (Avec planches VI-VIII)*, „Archiv für Papyrusforschung” 52/2 (2006) s. 162-180.

⁶ Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien*, t. 5, s. 333.

1.1. Papyrus Berolinensis Graeca 17027 – manuskrypt

Berliński Papirus o numerze 17027 odnaleziono w Hermopolis Magna podczas niemieckiej misji archeologicznej w latach 1905-1906⁷. Pierwsza edytorka i komentatorka tekstu znajdującego się na papirusie, Klara Stahlschmidt, przypisała jego autorstwo Filonowi z Aleksandrii lub osobie z jego otoczenia. Stahlschmidt skojarzyła ponadto tekst z papirusu 17027 z zaginionym dziełem Filona o tym samym tytule, z którego do czasów współczesnych zachowane zostały jedynie fragmenty armeńskie. Głównym argumentem Stahlschmidt na poparcie swej tezy była zbieżność tytułów: i jeden, i drugi tekst nosił tytuł „O Bogu”⁸. Fragment A Papirusu Berlińskiego zaczyna się bowiem słowami *περὶ θεοῦ* stanowiącymi – biorąc pod uwagę lokalizację wyrazów – ewidentnie tytuł utworu⁹. Co więcej, według Stahlschmidt ów tytuł miał być dowodem na wyznawaną przez autora tekstu religię monoteistyczną – żydowską lub chrześcijańską. Obecnie nie moglibyśmy jednoznacznie stwierdzić, że tytuł *περὶ θεοῦ* pozwala na postawienie bezsprzecznej tezy, iż autor tekstu związany był z judaizmem lub chrześcijaństwem. Wielu autorów pogańskich bowiem często posługuje się terminem „bóg” w liczbie pojedynczej, a pośród nich także i hermetycy¹⁰. Stahlschmidt wysuwa tezę, iż tekst występujący na papirusie może wykazywać ewentualne zbieżności z traktatami hermetycznymi, jednakże zaznacza równocześnie, że tradycja manuskryptów hermetycznych nie podaje żadnego tytułu analogicznego do tego z Papirusu Berlińskiego oraz że fragment B z P.Berol. 17027 wydaje się bardziej zbliżony do tekstów Filona z Aleksandrii niż tych przypisywanych Hermesowi Trismegistosowi¹¹. W 1943 roku badacze Luigi Alfonsi i Marcel Hombert w swych opublikowanych badaniach zgodzili się z teorią Stahlschmidt w kwestii atrybucji treści z P.Berol. 17027 związanej właśnie z osobą Filona z Alek-

⁷ Zob. Van den Kerchove, *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés*, s. 163; Stahlschmidt, *Eine unbekannte Schrift Philons von Alexandrien*, s. 161.

⁸ Przy czym należy zwrócić uwagę, iż sam tytuł fragmentu tekstu Filona z Aleksandrii zachowanego w wersji armeńskiej podawany jest przez badaczy w wątpliwość (związaną z prawdopodobną nieścisłością w łacińskiej kolumnie, którą dodał ormiański edytor), chociaż zgadza się z treściową zawartością fragmentu. Zob. Van den Kerchove, *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés*, s. 163, przyp. 40.

⁹ Zob. Van den Kerchove, *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés*, s. 163.

¹⁰ Van den Kerchove, *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés*, s. 164.

¹¹ Zob. Van den Kerchove, *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés*, s. 163.

sandrii¹². Z drugiej strony Kurt Aland rozpoznał we fragmencie D Papi-
rusu Berlińskiego wyimek z dziesiątego dialogu ze zbioru *Corpus Her-
meticum*¹³. W 1948 roku Hombert, wyraźnie zainteresowany tezą Alanda,
podkreśla, że

jeśli faktycznie są to fragmenty hermetyczne, mamy wówczas do czynienia ze
znacznym postępowaniem w znajomości tychże pism, ponieważ Papyrus Berliński
(P.Berol. 17027) jest prawie tysiąc lat starszy niż manuskrypty zawierające
zbiór *Corpus Hermeticum* i przybliży nas do epoki, w której najprawdopo-
dobniej narodziła się literatura hermetyczna¹⁴.

Bez względu więc na znaczne wybrakowanie, jakim charakteryzuje się
P.Berol. 17027, papyrus ów stanowi znaczący wkład do badań nad historią
tradycji hermetycznej¹⁵.

Po 1948 roku P.Berol. 17027 nie budził już większego zainteresowa-
nia. Wspomniano o nim lakonicznie w kilku monografiach oraz bibliogra-
fiach, najczęściej dotyczących Filona z Aleksandrii¹⁶. Antonino Gonzalez
Blanco jako jedyny umieszcza informację o tym papiirusie w swej biblio-
grafii z 1984 roku dotyczącej hermetyzmu¹⁷. *Thesaurus Linguae Graecae*
(TLG) posiada w swych zasobach fragmenty pochodzące z P.Berol. 17027,

¹² Zob. L. Alfonsi, *Sul per^ qeoà del P. 17 027 di Berlino*, „Aegyptus” 23 (1943)
s. 262-269; M. Hombert, *Revue de Tarticle de Stahlschmidt*, „Chronique d'Égypte” 36
(1943) s. 306; Van den Kerchove, *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés*, s. 163.

¹³ Zob. K. Aland, *Eine neue Schrift Philos?*, „Theologische Literaturzeitung” 68
(1943) k. 169-170; Van den Kerchove, *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés*,
s. 163.

¹⁴ M. Hombert, *Bulletin Papyrologique XXI (1943 à 1946)*, „Revue des Études Gre-
cques” 61 (1948) s. 233. Zachowane manuskrypty zawierające teksty ze zbioru *Corpus
Hermeticum* datowane są na okres od XIV do XVII wieku.

¹⁵ Van den Kerchove, *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés*, s. 163.

¹⁶ Podaję za: Van den Kerchove, *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés*,
s. 164, przyp. 14; R. Radice, *Filone di Alessandria. Bibliografia generale 1937-1982*,
Roma 1983; R. Radice – D.T. Runia, *Philo of Alexandria. An Annotated Bibliography
1937-1986*, Leiden 1988; J.R. Royse, *The Spurious Texts of Philo of Alexandria. A Study
of Textual Transmission and Corruption with Indexes to the Major Collections of Greek
Fragments*, Leiden 1991; E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus
Christ*, t. 2, Edinburgh 1987, s. 823, przyp. 37; F. Siegert, *Philon von Alexandria. Über
die Gottesbezeichnung „wohlthätig verzehrendes Feuer” (De Deo)*, Tübingen 1988, s. 159;
J. van Haelst, *Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens*, Paris 1976.

¹⁷ Zob. A. Gonzalez Blanco, *Hermetism. A bibliographic approach*, w: *Aufstieg und
Niedergang der römischen Welt*, t. 17/4, red. W. Haase, Berlin – New York 1984, s. 2271.

aczkolwiek zestawia je z osobą Filona z Aleksandrii – w wersji papierowej *TLG* na stronie 109, pod numerem x02, wskazano fragmenty z Papirusu Berlińskiego jako wyimki hermetyczne niepewne, z notką: *fort. auctore Philone*. Pojawiają się one również w *TLG* na stronie 307, pod numerem 041, właśnie pośród dzieł Filona¹⁸.

1.2. Stan zachowania *HB II-VIII*¹⁹

Na Papirus Berliński o numerze 17027 składa się siedem fragmentów zapisanych na stronicach *recto* oraz *verso*. Fragmenty A, B i G posiadają górny margines, a w przypadku fragmentu G – także i lewy boczny margines na *recto* papirusu. Fragmenty C, E i F zachowały lewy boczny margines na *recto* papirusu. Fragment D umieszczony został na środku materiału. Trudno umiejscowić wszystkie fragmenty względem siebie. Ich stan zachowania bowiem jest daleki od doskonałego. W najlepszych przypadkach widocznych jest pięć wersów danego fragmentu oraz piętnaście liter w jednej linijce, podczas gdy według przypuszczeń pierwotnie mogło być zapisanych więcej niż trzydzieści wersów na stronie i około trzydzieści trzech liter w linijce. Rozmiar każdego fragmentu waha się między 2,2 cm długości x 4 cm wysokości, a 5,3 cm długości i 5,5 cm wysokości. Kolor fragmentu A jest trochę jaśniejszy, a fragmentów D *verso* i F *verso* jest ciemniejszy niż w przypadku pozostałych fragmentów. Tekst fragmentów A oraz E *recto* jest nieco wytarty²⁰.

1.3. Datacja

Stahlschmidt datuje fragmenty *HB II-VIII* na IV lub V wiek po Chrystusie, argumentując swoje przypuszczenia stwierdzeniem, iż wyimki spisane zostały „bardzo dobrą (delikatną/dokładną/elegancką) ręką” („eine sehr feine Hand”)²¹. Anna Van den Kerchove uzupełnia teorię Stahlsch-

¹⁸ Zob. L. Berkowitz – K.A. Squitier, *Thesaurus Linguae Graecae: Canon of Greek Authors and Works*, New York 1990; Van den Kerchove, *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés*, s. 164, przyp. 18.

¹⁹ Opis podaję za Anną Van den Kerchove, która konsultowała zdjęcia papirusu.

²⁰ Van den Kerchove, *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés*, s. 165.

²¹ Stahlschmidt, *Eine unbekannte Schrift Philons von Alexandrien*, s. 161. Zob. także: Van den Kerchove, *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés*, s. 165, przyp. 24.

midt, wskazując, że pismo nie posiada wielu ligatur i prawie żadnej litery zapisanej kursywą²². Owa obserwacja może być świadectwem „ręki literackiej” i tym samym przykładem tekstu literackiego. Pismo pochylone jest ku prawej stronie, co wskazywałoby raczej na późną starożytność jako czas spisania tekstów. Ten system zapisu rozwinął się w II wieku po Chrystusie, a w III wieku stał się powszechnie przyjętą formą „ręki literackiej”. Ów charakter pisma cechuje kontrast między grubymi pociągnięciami a drobniejszymi oraz to, że poszczególne litery z okrągłych stają się owalne²³. Jak podaje Van den Kerchove, w przypadku Papirusu Berlińskiego 17027 nie ma wyraźnie zaznaczonej różnicy między grubszymi a cieńszymi liniami, z wyjątkiem fragmentu G oraz (w mniejszym stopniu) fragmentu D *recto*. Zapis liter na papirusie jest bilinearny (aczkolwiek τ , ρ , ϕ , ψ i υ mają tendencję do wychodzenia z ramy dwuliniowej – w przypadku ramy dolnej mają długie kreseczki zakrzywione w lewo; pozostałe litery z kreseczkami także mają je skierowane w lewo). Litery ϵ , θ oraz o są raczej owalne, litera o jest stosunkowo mała (z wyjątkiem fragmentu E, gdzie zajmuje całą interlinię). Środkowa część litery ω jest w większości przypadków spłaszczona i ledwo widoczna. Pętelka w literze α jest raczej kanciasta. Litery ι oraz α są czasami zwieńczone tremą²⁴. Pismo nie zawsze jest regularne. To z fragmentu F jest bardziej zwarte, bardziej zbite niż w przypadku innych fragmentów, zwłaszcza na stronie *verso*. Podobna uwaga tyczy się zapisu fragmentu G *verso*. Graficzny zapis tych fragmentów przypomina pismo pochodzące z papirusu *Chester Beatty XI* datowanego na IV wiek po Chrystusie²⁵. Zapis litery μ w tych dwóch przypadkach jest praktycznie identyczny – z taką samą delikatną środkową zakrzywioną linią niesięgającą do podstawy litery i spłaszczoną ku prawej kreseczce. Papirusy wykazują również podobieństwo w zapisie χ i λ . Litery α i ξ natomiast zbliżone są do tych z Papirusu Wiedeńskiego o numerze 19815 (P.Vindob. G 19815) datowanego na drugą połowę IV wieku po Chrystusie. Można również porównać fragmenty *HB* do zapisanego na pergaminie Kodeksu Waszyngtońskiego (*Codex Freerianus III*) pochodzą-

²² Van den Kerchove, *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés*, s. 165.

²³ Zob. E.M. Thompson, *An Introduction to Greek and Latin Palaeography*, Oxford 1912, s. 131; Van den Kerchove, *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés*, s. 166.

²⁴ Zob. Van den Kerchove, *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés*, s. 166.

²⁵ Zob. G. Cavallo – H. Maehler, *Greek Bookhands of the Early Byzantine Period. A.D. 300-800*, London 1987, s. 10; Van den Kerchove, *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés*, s. 166.

cego z przełomu IV i V wieku po Chrystusie²⁶. Litera α z Kodeksu Freera III przypomina tę występującą w *HB* – podobnie ma się rzecz z literami ϵ , σ i δ . Jednakże w przypadku zapisu litery ω , której środkowa część jest mało wyraźna we fragmentach *HB*, nie widać graficznego podobieństwa z zapisem tejże litery występującym we wspomnianych wyżej manuskryptach. Można mówić ewentualnie o zbieżności litery ω w *HB* z jej zapisem widniejącym w P.Lond. 126 datowanym na III wiek po Chrystusie, który to papirus przedstawia również charakterystyczne pochylone pismo oraz literę α przypominającą tę z hermetycznego fragmentu *D recto* (wers 1). Anna Van den Kerchove, dokonując przedstawionej powyżej analizy typograficznej w oparciu o badania paleograficzne Frederica Kenyona (według którego P.Berol. 17027 wykazuje podobieństwa z tekstami datowanymi na wiek III po Chrystusie)²⁷ i Edwarda Thomsona (optującego za IV wiekiem po Chrystusie jako czasem charakterystycznym dla zapisu tekstu wzorem P.Berol. 17027)²⁸, wskazuje, iż P.Berol. 17027 z dużym prawdopodobieństwem pochodzi z IV wieku po Chrystusie²⁹.

1.4. *HB* II-VIII – problematyka treści

Pod względem treściowym fragmenty berlińskie dotyczą kwestii filozoficznych i religijnych, jak dusza w przypadku fragmentu B. Znacznie uszkodzone urywki C, E oraz F natomiast związane są z bliżej nieokreśloną tematyką filozoficzną. Fragment A (ten znajdujący się na *verso* papirusu) zawiera tytuł i początek nieznanego bliżej traktatu – z dużym prawdopodobieństwem hermetycznego – pt. „O bogu/Bogu” ($\pi\epsilon\rho\iota$ θεοῦ) i nosi znamiona stylu dydaktycznego (jak przykładowo jeden z fragmentów wiedeńskich *Hermetica Vindobonensia II*)³⁰.

Pierwsze dwa wersy fragmentu *A recto* wprowadzają element kontrastu między podlegającą doznaniom siłą (czy też mocą)³¹ a neutralną pod

²⁶ Zob. Cavallo – Maehler, *Greek Bookhands of the Early Byzantine Period*, s. 30, 38; Van den Kerchove, *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés*, s. 166.

²⁷ F.G. Kenyon, *The Palaeography of Greek Papyri*, Oxford 1899.

²⁸ E.M. Thompson, *An Introduction to Greek and Latin Palaeography*, Oxford 1912.

²⁹ Zob. Van den Kerchove, *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés*, s. 166 (w tym przyp. 33 i 34).

³⁰ Zob. Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien*, t. 5, s. 333.

³¹ Stahlschmidt proponuje w pierwszym wersie (z przejściem w drugi) koniunkturę w postaci rzeczownika w genetiwie: $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\omega\varsigma$. Aczkolwiek Van den Kerchove widzi

względem doznań energią. Tematyka związana z terminologią dotyczącą podlegania doznaniom lub jego braku koresponduje z problematyką występującą w tekstach hermetycznych, nie jest natomiast specyfiką pism Filona z Aleksandrii, któremu ów wyimek *A verso* także się przypisuje. Przykładowo w dialogu *CH III* Bóg sam w sobie jest energią, a w *CH IV* jest on Dobrem *par excellence*, w związku z czym nie ma w nim miejsca na doznania (popędy, namiętności), tak charakterystyczne dla istot cielesnych. Idąc za hipotezą Van den Kerchove, w przypadku fragmentu *A* możemy mieć do czynienia z odkryciem nowego tekstu hermetycznego zachowanego fragmentarycznie. Przyjmując, że *A recto* jest końcem jakiegoś traktatu, tym samym *A verso*, z tytułem „O Bogu”, inicjuje nowy – niepoświadczony dotychczas – tekst hermetyczny³². Autor tego tekstu zwraca się w nim do adresata bezpośrednim zwrotem zaczynającym się na literę T – być może chodzi o jednego z charakterystycznych dla pism hermetycznych interlokutorów: Tata czy też „dziecko” (*teknon*), a więc zwrot także wykorzystywany przez Hermesa Trismegistosa w stosunku do Tata. Możemy domniemywać, iż tekst „O Bogu” mógł pierwotnie być dialogiem (z czym zazwyczaj mamy do czynienia w przypadku pism hermetycznych, np. ze zbioru *Corpus Hermeticum* czy traktat *Asclepius*) lub monologiem zaadresowanym do konkretnej postaci. Wersy 3 i 4 wskazują, że w innych tekstach zwanych „Głównymi pouczeniami”, po pierwsze, omawiano już temat „umysłu”, po drugie, omówiony zostanie on i teraz, aczkolwiek w bardziej zrozumiałej (jasnej) formie³³. Stahlschmidt zauważa w treści *A verso* retoryczną zbieżność między tym fragmentem z Papirusu Berlińskiego a analogicznymi leksykalnie frazami z licznych pism Filona³⁴. Wnioskom Stahlschmidt zaprzecza jednak w swych badaniach Van den Kerchove, która upatruje w *A verso* raczej treści hermetycznych, ponieważ Filon nie wspomina żadnego dzieła, w którego tytule znajdowałoby się słowo „Główne” (*γενικοί*), o czym informuje odbiorcę treść *A verso*, gdzie początkowe zachowane wersy wskazują na istnienie pewnych „Głównych (pouczeń)”. Ponadto Filon nie zwraca się w swych tekstach bezpośrednio,

również inne możliwości uzupełnienia luki w tekście, np. rzeczownikiem φύσις (‘natura’) czy αἰσθησις (‘doznanie, wrażenie zmysłowe’). Zob. Stahlschmidt, *Eine unbekannte Schrift Philons von Alexandrien*, s. 162; Van den Kerchove, *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés*, s. 172.

³² Van den Kerchove, *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés*, s. 172.

³³ Por. Van den Kerchove, *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés*, s. 172.

³⁴ Zob. Stahlschmidt, *Eine unbekannte Schrift Philons von Alexandrien*, s. 165-166; Van den Kerchove, *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés*, s. 172.

za pomocą wołacza do interlokutora, a co jest przecież wkomponowane w treść fragmentu *A verso*³⁵. Elementy treściowe *A verso*, którymi Van den Kerchove podważa wnioski Stahlschmidt i które mają wykluczać autorstwo Filona, występują jednakowoż w tekstach hermetycznych zarówno przekazanych bezpośrednio przez tradycję manuskryptów zawierających *stricte* teksty hermetyczne powszechnie znane (typu dialogi ze zbioru *Corpus Hermeticum*)³⁶, jak i pośrednio, poprzez cytacje hermetyczne, np. w *Antologii Stobajosa*³⁷ czy na kartach Papirusów Wiedeńskich 29456r i 29828r³⁸. Wykorzystanie w zdaniach wołacza, odniesienie do wcześniejszych treści oraz pojawiający się w związku z nimi termin γενικοί – to trzy cechy wspólne tekstów i cytacji sklasyfikowanych jako hermetyczne oraz treści fragmentu *A verso* pt. „O Bogu”. Termin γενικοί występuje (zawsze w liczbie mnogiej) w tekstach hermetycznych samodzielnie lub jako przymiotnik określający słowo λόγοι i odnosi się do bliżej niesprecyzowanych γενικοί λόγοι („Głównych pouczeń”), które miały być onegdaj przekazane przez Hermesa Trismegistosa Tatowi, o czym czytelnik dowiadyuje się w początkowych wersach poszczególnych traktatów. Traktaty te imitują dialog między Hermesem Trismegistosem i Tatem, przy czym ten pierwszy zwraca się do swego interlokutora, posiłkując się zawsze wołaczem: ὦ Τάτ (‘o Tacie!’) lub ὦ τέκνον (‘o dziecko!’), dzieckiem określany jest w tekstach hermetycznych zawsze Tat³⁹. Van den Kerchove upatruje potwierdzenia swej tezy dotyczącej przynależności fragmentu *A verso* do grupy tekstów hermetycznych w jego znacznej zbieżności zwłaszcza z dwoma wyimkami sklasyfikowanymi jako hermetyczne: *Corpus Hermeticum* XIII 1 („W «Głównych [pouczeniach]», ojcze, enigmatycznie i niejasno wyraziłeś się, omawiając kwestię natury boskości”) oraz *Hermetica Vindobonensia* II 6-8 („(6) W] «Głównych [pouczeniach]», Tacie, o [(7) .

³⁵ Van den Kerchove, *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés*, s. 172.

³⁶ *Corpus Hermeticum* X: „(1) [...] a [ta mowa] jest streszczeniem «Głównych pouczeń» adresowanych do niego [Tata]”; *Corpus Hermeticum* XIII: „(1) W «Głównych [pouczeniach]», ojcze, enigmatycznie i niejasno wyraziłeś się, omawiając kwestię natury boskości”. Jeśli nie podano inaczej, wszystkie przekłady są pióra autorki artykułu. Zob. także: Van den Kerchove, *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés*, s. 172-173.

³⁷ *Stobaei Hermetica* III: „(1) Mówiliśmy bowiem w «Głównych [pouczeniach]» [...]”; *Stobaei Hermetica* VI: „(1) Skoro we wcześniejszych «Głównych pouczeniach» obiecałeś mi wyjaśnić [temat] trzydziestu sześciu dekanów [...]”. Zob. Van den Kerchove, *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés*, s. 173.

³⁸ *Hermetica Vindobonensia* II: „(6) W] «Głównych [pouczeniach]», Tacie [...]”. Zob. Van den Kerchove, *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés*, s. 173.

³⁹ Zob. Van den Kerchove, *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés*, s. 173.

. . . cz]ęsto mawiałem w liczn[ych (8) mowach”⁴⁰. W ekscerpcie *CH XIII 1* pojawiają się frazy analogiczne do tych, które autor fragmentu *A verso* wkomponował w swój tekst. Są to mianowicie: „Główne (pouczenia)” (γενικοί (λόγοι)) oraz przysłówek „niejasno”, przy czym w przypadku adverbium w *CH XIII 1* występuje ono w formie zaprzeczonej (οὐ τηλαυγῶς) oraz w stopniu równym, podczas gdy w *HB II verso* (= *A verso*) przysłówek przyjmuje formę twierdzącą i stopień wyższy (τηλαυγέστερον). Informacja o „Głównych (pouczeniach)” znajduje się w takiej samej formie (w postaci przymiotnika γενικοί – bez rzeczownika (λόγοι), do którego się może odnosić) zarówno w *HB II verso*, jak i *CH XIII 1* oraz *HV II 6*. Ponadto w owych wyimkach autorzy posiłkują się wołaczami: „ojcze” (*CH XIII 1*), „Tacie” (*HV II 6*), „T[acie” (*HB II verso* = *A verso*). W *HV II 7* oraz *HB II verso* pojawia się forma perfektywna czasownika φημί, przy czym w pierwszym przypadku autor posługuje się liczbą pojedynczą (εἶρηκα), a w drugim – mnogą (εἶρήκομεν). Przedstawiona przez Van den Kerchove argumentacja jednoznacznie sytuuje *HB II verso* w grupie tekstów hermetycznych, a konkretnie w zbiorze dialogów hermetycznych prezentujących rozmowę między Hermesem Trismegistosem a jego synem i zarazem uczniem, Tatem⁴¹.

Kolejnym fragmentem berlińskim zaklasyfikowanym (w 1943 roku przez K. Alanda) do grupy *Hermetica* jest *HB V recto* (= *D recto*), a więc ekstrakt z *Corpus Hermeticum X*. Samej treści zachowało się niewiele, aczkolwiek jest ona jednym z istotniejszych dowodów na hermetyczną atrybucję *HB V recto*. Jak wskazuje Van den Kerchove, najbardziej czytelnym na papirusie elementem zachowanego tekstu *D recto* jest fraza, którą można przełożyć np. jako „zgodnie z udziałem” (κατὰ μετουσίαν)⁴². *TLG* odnotowuje wprawdzie trzy miejsca, w których Filon z Aleksandrii używa właśnie tego wyrażenia⁴³, jednakże to wyimek *CH X*, w którym także występuje owa fraza, staje się ważniejszym świadectwem atrybucji *HB V recto* (*CH X 2*):

Czym bowiem jest Bóg i Ojciec, i Dobro, jeśli nie istnieniem wszystkich rzeczy, które już nie istnieją, a samą substancją istniejących? To jest Bóg, to jest

⁴⁰ Zob. Van den Kerchove, *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés*, s. 173.

⁴¹ Zob. Van den Kerchove, *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés*, s. 173.

⁴² Van den Kerchove, *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés*, s. 174.

⁴³ W dziełach: *De virtutibus* 156, *Legum Allegoriae* I 23, 1; III 171, 7. Jednakże te fragmenty nie wykazują zbieżności z *HB V recto*. Zob. Van den Kerchove, *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés*, s. 174, przyp. 43.

Ojciec, to jest Dobro, które nie ma innych właściwości. Świat bowiem, [jak] i słońce, jest sam także ojcem rzeczy zgodnie z udziałem, nie jest [on jednak] na równi [z Bogiem] przyczyną dobra, dla stworzeń, ani życia.

Elementami wspólnymi zachowanej treści *HB V recto* oraz wymyka *CH X 2* są: „,]εστι τῶν ἄλλων”, „κατὰ μετουσίαν”, „τοῖς ζῴοις”. Swego rodzaju różnicę wskazuje jedynie negacja: w miejscu, gdzie w *CH X 2* występuje οὐκέτι, tam w *HB V recto* mamy οὐδέ⁴⁴. Biorąc pod uwagę pozostałe, drobniejsze, wytyczne papirologiczne, fragment *HB V recto* ewidentnie przekazuje inną lekcję *CH X 2* niż ta, która dotarła do naszych czasów⁴⁵. Jak konkluduje Van den Kerchove, w zachowanej treści *HB V recto* należy upatrywać inną, nieznaną dotąd wersję *CH X 2*, która jeszcze bardziej przybliży badaczy do precyzyjnego czasu powstania traktatów hermetycznych⁴⁶. Część *verso* fragmentu *HB V* (= D) zawiera dwa, w miarę dobrze zachowane, słowa (φύσις/φυσικός, δευτερεύειν), których zestawienie nie jest poświadczane w treściach hermetycznych. Jednocześnie sam czasownik pojawia się kilka razy w twórczości Filona z Aleksandrii⁴⁷, a zaledwie raz w tekstach hermetycznych (w *SH XXIV 2*)⁴⁸. Zachowana treść fragmentu D *verso* wskazuje na zagadnienie występowania na drugiej pozycji (δευτερεύειν) jakiegoś elementu rzeczywistości względem natury czy też jej tworów. Podobnie więc jak w przypadku tekstów hermetycznych, gdzie autor (lub autorzy) kilkakrotnie odnosi się do gradacji bytów, która sytuuje na drugim miejscu czy to świat, czy to człowieka, np. w *CH X*⁴⁹. Jako że fragment D *verso* nie wykazuje bezwzględnej treściowej tożsamości ze znanymi nam tekstami hermetycznymi, można domniemywać, iż D *verso* jest inną wersją tych passusów *CH X*, które informują odbiorcę o człowieku i świecie w kon-

⁴⁴ Zob. Van den Kerchove, *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés*, s. 175.

⁴⁵ Zob. Van den Kerchove, *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés*, s. 175.

⁴⁶ Van den Kerchove, *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés*, s. 175.

⁴⁷ Philo Alexandrinus, *Legum Allegoriae* II 81; III 197; Philo Alexandrinus, *De Abrahamo* 64, 150 (1). Zob. Stahlschmidt, *Eine unbekannte Schrift Philons von Alexandrien*, s. 169.

⁴⁸ *Stobaei Hermetica XXIV*: „(2) [...] księżyc zajmuje drugie miejsce (δευτερεύει) w stosunku do niego [słońca] względem pozycji i mocy”.

⁴⁹ *Corpus Hermeticum X*: „(10) [To] piękny świat, acz nie jest [on] dobry. [Jest] bowiem materialny i łatwo podlegający doznaniom. [Jest] pierwszy pośród wszelkich odczuwających doznania, lecz drugi pośród bytów”; *Corpus Hermeticum X*: „(12) I świat [jest] pierwszy, człowiek zaś [to] drugie stworzenie po świecie, a pierwsze pośród śmiertelnych, łącznie zaś z innymi stworzeniami posiada element ożywiający”.

tekście ich pozycji w hierarchii bytów (przykładowo *CH X 10 i 12*)⁵⁰. *CH X* można generalnie potraktować jako swego rodzaju odniesienie (streszczenie?) do bliżej nieokreślonych „Głównych pouczeń”, o których mowa m.in. w traktacie *X*. Możliwe, że istniały i inne tego rodzaju omówienia, które mogły różnić się od siebie w pewnych punktach. A co za tym idzie – *D verso* może być fragmentem jednego z takich właśnie streszczeń⁵¹.

Zachowana treść fragmentów *HB VIII recto i verso* (= *G recto i verso*) natomiast wykazuje zbieżność z *CH X 15-16*⁵² (w przypadku *G recto*) oraz *CH X 18-19*⁵³ (w przypadku *G verso*), biorąc pod uwagę wprowadzenie pewnych, niezbędnych pod względem rozmieszczenia tekstu na papirusie modyfikacji⁵⁴. Podobnie jak w przypadku *HB V recto i verso*, tak i tu można wysunąć hipotezę, iż *HB VIII recto i verso* to nieznane dotąd wersje *passusów* pochodzących z dziesiątego traktatu ze zbioru *Corpus Hermeticum*⁵⁵.

⁵⁰ Zob. Van den Kerchove, *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés*, s. 176.

⁵¹ Zob. Van den Kerchove, *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés*, s. 176.

⁵² *Corpus Hermeticum X*: „(15) Gdy zaś ciało zwiększy swą objętość i ściągnie ją [duszę] w dół, do mas ciała, [dusza] rozłączywszy się sama ze sobą, rodzi zapomnienie i nie uczestniczy w pięknie oraz dobru. Zapomnienie natomiast staje się złem. (16) To samo przytrafia się i tym, którzy opuszczają ciało”.

⁵³ *Corpus Hermeticum X*: „(18) [Umysł] wszechświata [jest stwórcą] wszystkiego, [umysł] człowieka zaś – jedynie tego, co na ziemi. Będąc bowiem pozbawionym ognia, umysł [przebywający] w ludziach nie posiada mocy tworzenia rzeczy boskich, jako że jest ludzki pod względem [swej] siedziby. (19) Dusza zaś ludzka – acz nie każda, tylko ta pobożna – jest nieco natchniona i boska”.

⁵⁴ By uzyskać adekwatny do rozmiaru papirusu zapis fragmentu *G recto* (max. 36 liter w wersji), Van den Kerchove proponuje usunąć z *Corpus Hermeticum X 15* całą frazę „i nie uczestniczy w pięknie oraz dobru”, co daje następującą treść *G recto*: „[dusza] rozłączywszy się sama ze sobą, rodzi zapomnienie. Zapomnienie natomiast staje się złem. (16) To samo przytrafia się i itd.”. W przypadku fragmentu *G verso* Van den Kerchove wskazuje na możliwość ewentualnego, celowego pominięcia na papirusie frazy „w ludziach”, co nie ingerowałoby w sens wypowiedzi i dawałoby zapis: „wszystkiego, [umysł] człowieka zaś jedynie tego, co na ziemi. Będąc bowiem pozbawionym ognia, umysł nie posiada mocy tworzenia rzeczy boskich, jako że jest ludzki pod względem [swej] siedziby. (19) Dusza”. Zob. Van den Kerchove, *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés*, s. 177 (s. 178 – analiza papirologiczna).

⁵⁵ Zob. Van den Kerchove, *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés*, s. 176-177.

Analiza zachowanej treści fragmentów B, C, E i F nie pozwala jednoznacznie potwierdzić ich hermetycznej atrybucji ani też definitywnie jej wykluczyć⁵⁶.

Wszystkie fragmenty *HB* II-VIII spisane zostały tą samą ręką (co rzecz jasna nie czyni ze skryby autora tychże treści). Zapiski *A verso* (= *HB* II *verso*), *D recto* i *verso* (= *HB* V *recto* i *verso*) oraz *G recto* i *verso* (= *HB* VIII *recto* i *verso*) wykazują zbieżność z treściami hermetycznymi. Fragmenty pozostałe nie wskazują jednoznacznie na ich hermetyczną proveniencję⁵⁷.

P.Berol. 17027 (a przynajmniej fragmenty A, D i G) uzupełnia dotychczasowy korpus tekstów hermetycznych, a tym samym i historię tradycji hermetycznej. Co więcej, Van den Kerchove słusznie sugeruje włączenie wyimków D i G do aparatu krytycznego *CH* X. Dzięki Papiirusowi Berlińskiemu 17027 posiadamy dowód transmisji tekstów hermetycznych o wiele wcześniejszej niż wskazują lekcje manuskryptów średniowiecznych i nowożytnych, jednocześnie uzupełniając i korygując informacje dostarczane przez te ostatnie. Papiirus Berliński 17027 – niczym Papiirusy Wiedeńskie 29456 i 29828 czy VI kodeks z Nag Hammadi – staje się również świadectwem obiegu tekstów hermetycznych w III i IV wieku po Chrystusie, a więc w czasie, gdy pojawiają się u autorów pierwszych wieków naszej ery odniesienia do tekstów hermetycznych czy bezpośrednie hermetyczne cytacje⁵⁸.

2. Wydania

Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien. Codex VI de Nag Hammadi, Codex Clarkianus II Oxoniensis, Définitions Hermétique, Divers*, t. 5, ed. J.-P. Mahé, Paris 2019, s. 331-334.

Stahlschmidt K., *Eine unbekannte Schrift Philons von Alexandrien (oder eines ihm nahestehenden Verfassers)*, „Aegyptus” 22 (1942) s. 161-176.

Van den Kerchove A., *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés: le P.Berol. 17 027 (Avec planches VI-VIII)*, „Archiv für Papyrusforschung” 52/2 (2006) s. 162-180.

⁵⁶ Zob. Van den Kerchove, *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés*, s. 178-179.

⁵⁷ Van den Kerchove, *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés*, s. 179-180.

⁵⁸ Van den Kerchove, *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés*, s. 180.

3. Przekłady współczesne

Francuskie

- Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien. Codex VI de Nag Hammadi, Codex Clarkianus II Oxoniensis, Définitions Hermétique, Divers*, t. 5, tł. J.-P. Mahé, Paris 2019, s. 331-334.
- Van den Kerchove A., *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés: le P.Berol. 17 027 (Avec planches VI-VIII)*, „Archiv für Papyrusforschung” 52/2 (2006) s. 162-180.

4. Bibliografia

- Aland K., *Eine neue Schrift Philos?*, „Theologische Literaturzeitung” 68 (1943) k. 169-170.
- Alfonsi L., *Sul περί θεοῦ del P. 17 027 di Berlino*, „Aegyptus” 23 (1943) s. 262-269.
- Berkowitz L. – Squitier K.A., *Thesaurus Linguae Graecae: Canon of Greek Authors and Works*, New York 1990.
- Cavallo G. – Maehler H., *Greek Bookhands of the Early Byzantine Period. A.D. 300-800*, London 1987.
- Gonzalez Blanco A., *Hermetism. A bibliographic approach*, w: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 17/4, red. W. Haase, Berlin – New York 1984, s. 2240-2281.
- Hombert M., *Bulletin Papyrologique XXI (1943 à 1946)*, „Revue des Études Grecques” 61 (1948) s. 233.
- Hombert M., *Revue de Tarticle de Stahlshmidt*, „Chronique d'Égypte” 36 (1943) s. 306.
- Kenyon F.G., *The Palaeography of Greek Papyri*, Oxford 1899.
- Radice R., *Filone di Alessandria. Bibliografia generale 1937-1982*, Roma 1983.
- Radice R. – Runia D.T., *Philo of Alexandria. An Annotated Bibliography 1937-1986*, Leiden 1988.
- Royse J.R., *The Spurious Texts of Philo of Alexandria. A Study of Textual Transmission and Corruption with Indexes to the Major Collections of Greek Fragments*, Leiden 1991.
- Schürer E., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, t. 2, Edinburgh 1987.
- Siefert F., *Philon von Alexandria. Über die Gottesbezeichnung „wohlthätig verzehrendes Feuer” (De Deo)*, Tübingen 1988, s. 159.
- Thompson E.M., *An Introduction to Greek and Latin Palaeography*, Oxford 1912.
- Haelst J. van, *Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens*, Paris 1976.

5. Przekład

Uwagi do tłumaczenia *HB* II-VIII. (1) Przekładu *HB* dokonano w oparciu o następujące wydania: Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien. Codex VI de Nag Hammadi, Codex Clarkianus II Oxoniensis, Définitions Hermétique, Divers*, t. 5, ed. J.-P. Mahé, Paris 2019, s. 331-334; A. Van den Kerchove, *Redécouverte de Fragments hermétiques oubliés: le P.Berol. 17 027 (Avec planches VI-VIII)*, „Archiv für Papyrusforschung” 52/2 (2006) s. 162-180; K. Stahlschmidt, *Eine unbekannte Schrift Philons von Alexandrien (oder eines ihm nahestehenden Verfassers)*, „Aegyptus” 22 (1942) s. 161-176. (2) Układ tłumaczonych utworów z grupy *HB* uzgodniono z układem tychże tekstów we wspomnianych wyżej wydaniach Van den Kerchove i Stahlschmidt. (3) Kolejność *recto/verso* fragmentów za wydaniem Van den Kerchove. (4) Przez wzgląd na nader znikome zachowanie tekstu *HB* II-VIII posłużono się w niektórych miejscach przekładu czcionką grecką. (5) Komentarz merytoryczny podano w przypisach dolnych. (6) W przeciwieństwie do edycji Van den Kerchove i Stahlschmidt przyjęłam w przypadku *HB* II-VIII kolejność alfabetyczną (*HB* A-G). (7) Cyfry arabskie w nawiasach okrągłych wskazują numer wersu (numeracja wersów za wydaniem Van den Kerchove).

5.1. *Hermetica Berolinensia* II (*HB* II = *HB* A)⁵⁹

HB II *recto*: fragment nieznanego traktatu⁶⁰

- (1). ±13]άθης uczestnik podległej doznani[om mo-]
- (2). [cy, ale nie – jak się wydaj]e – niepodlegającej doznaniom energ[ii]
- (3). . . . czł]owi[e . . .]υσ[.]ουτ[±7

⁵⁹ Stan zachowania fragmentu A (*HB* II): wymiary – 5,3 cm długości x 5,5 cm wysokości; treść u góry karty; górny margines: A *recto* – 3,6 cm, A *verso* – 2,9 cm (A *verso* posiada mniejszy margines przez wzgląd na występowanie na tejże stronie tytułu utworu); brak marginesów po prawej i lewej stronie; *recto* jaśniejsze niż *verso*. Stan zachowania danego fragmentu podaję każdorazowo za: Van den Kerchove, *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés*, s. 167-171.

⁶⁰ Tłumaczenie i układ tekstu według wydania: Stahlschmidt, *Eine unbekannte Schrift Philons von Alexandrien*, s. 162, dane techniczne dotyczące ilości brakujących znaków według: Van den Kerchove, *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés*, s. 167.

HB II verso: fragment (hermetycznego?) traktatu pt. O Bogu⁶¹

- (1). «O Bogu»
- (2). W] «Głównych», T[acie . . . , «(pouczeniach)»⁶²
- (3). nie]raz mówiliśmy, (że) umy[śl⁶³ . . .
- (4).]. [Teraz zaś] jaśniej [o tym . . .
- (5). [jest rzeczą konieczną – uważam – mówić]⁶⁴

⁶¹ Tłumaczenie i układ tekstu według wydania: Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien*, t. 5, s. 334.

⁶² Stahlschmidt proponuje: „W] «Głównych», T[acie . . . , «pismach» (= gr. βιβλίους)”. Zob. K. Stahlschmidt, *Eine unbekannte Schrift Philons von Alexandrien*, s. 162. W porównaniu z edycją Mahé Van den Kerchove sugeruje natomiast ewentualną zmianę jedynie w wołaczku: zamiast *Tat* proponuje także τέκνον, co daje: „W] «Głównych», dz[iecko . . . , «(pouczeniach)»”. Zob. Van den Kerchove, *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés*, s. 167.

⁶³ Ew. „rozum” (gr. νοῦς). Rekonstrukcja wersu 3 według Stahlschmidt: „Nie]raz mówiliśmy, że umy[śl jest Bogiem]”. Zob. Stahlschmidt, *Eine unbekannte Schrift Philons von Alexandrien*, s. 162. Por. *Corpus Hermeticum* I 6: „Ja jestem Umysł (Νοῦς), twój Bóg”, *Corpus Hermeticum* XII 1: „Umysł (νοῦς), Tacie, pochodzi z tej samej materii co Bóg, [. . .]. Tenże umysł (νοῦς) w ludziach jest Bogiem”. Por. także: *Corpus Hermeticum* X 16: „Umysł (νοῦς) [. . .] boskim będąc pod względem natury [. . .]”, *Corpus Hermeticum* X 23: „Nie ma nic bardziej boskiego [. . .] [niż umysł]”. Zob. także: Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien*, t. 5, s. 334, przyp. 4.

⁶⁴ W przeciwieństwie do Mahé (zob. przekład wyżej oraz: Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien*, t. 5, s. 334) Van den Kerchove nie sugeruje w swej edycji tekstu odtworzenia wersu 5. Chociaż wskazuje w komentarzu na możliwą treść (i możliwy sens) wypowiedzi fragmentu *HB II verso*: „W] «Głównych pouczeniach», Tacie, [w sposób niejasny (lub tajemniczy)] często mówiliśmy, że umysł [. . .]. [Lecz teraz], jaśniej, [na ten temat się wypowiem]”. Zob. A. Van den Kerchove, *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés*, s. 167 i 174. Stahlschmidt natomiast proponuje uzupełnienie wersu 5 końcówką osobową pierwszej osoby liczby mnogiej czasownika w stronie czynnej (-μεν), tworząc formę futuryczną: ἐροῦμεν (‘powiemy’). Biorąc więc pod uwagę pełną rekonstrukcję Stahlschmidt wersów 4 i 5, ich treść brzmiałaby następująco: „(4) [W tej chwili] z[აშ] jaśniej o tych (sprawach) powie-] [(5)my”. Zob. Stahlschmidt, *Eine unbekannte Schrift Philons von Alexandrien*, s. 162.

5.2. *Hermetica Berolinensia* III (*HB* III = *HB* B)⁶⁵

HB III *recto*: fragment nieznanego traktatu dotyczącego duszy

- (1). [jedne się] radowały, drugie są zaniepoko[jone]
- (2). [. . . . oz]naczał(/-ła,-ły?), że ε[±15]
- (3). [.].ατ zbliżając(y) się(?) [±12]
- (4). [. . . aby t]enże orze[źw]ić [świat]

HB III *verso*: fragment nieznanego traktatu dotyczącego duszy

- (1). [. . .].ατ inne dusz]e
- (2). [wznosz]ące się bowiem nicz[ym gwiazdy . .]
- (3). [wok]ół otchłani kr[ążą]
- (4). [. . . .]χμων, zaś na równi były(?) widzia[ne(?)]

5.3. *Hermetica Berolinensia* IV (*HB* IV = *HB* C)⁶⁶

HB IV *recto*: fragment nieznanego traktatu prawdopodobnie o tematyce filozoficznej

- (1). ου[± 33
- (2). παυ[± 32
- (3). παντο[± 30
- (4). śmier[ć ± 25

⁶⁵ Stan zachowania fragmentu B (*HB* III): wymiary – 4,9 cm długości x 4,9 cm wysokości; górny margines: 1,6 cm (kilka dodatkowych zachowanych włókien papirusu wskazuje, że pierwotnie margines mógł wynosić około 3,3 cm). Tłumaczenie i układ tekstu *recto/verso* według wydania: Stahlschmidt, *Eine unbekannte Schrift Philons von Alexandrien*, s. 164-165.

⁶⁶ Stan zachowania fragmentu C (*HB* IV): wymiary – 4,5 cm długości x 4,4 cm wysokości; lewy margines (*C recto*): ok. 1 cm, prawy margines (*C verso*): 1,2 cm. Tłumaczenie i układ tekstu *recto/verso* według wydania: Van den Kerchove, *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés*, s. 169-170.

- (5). nieobecność⁶⁷ τοῦ [± 24
 (6). brakiem(?) κα[± 25

HB IV verso: fragment nieznanego traktatu prawdopodobnie o tematyce filozoficznej

- (1). ± 32] i
 (2). ± 32]ετε
 (3). ± 31]ι παν
 (4). ± 26]τος im(?)
 (5). ± 25]πως l[u-
 (6). dzie ± 23]αι żeby nie pozwalali(?)
 (7). ± 25] zaś kto właśnie

5.4. *Hermetica Berolinensia* V (HB V = HB D)⁶⁸

HB V recto: wyimek z CH X

- (1).]·[
 (2).] jest z innych
 (3).] zgodnie z udziałem [
 (4).] bynajmniej dla żywych stworzeń [

HB V verso: parafraza(?) CH X

- (1). j]awnie dla fizyk[alnych
 (2).]ντο na drugim miejscu [
 (3).]ν inne nie α[.]π[

⁶⁷ Według Van den Kerchove termin ἀπουσία równie dobrze mógłby być w dacie – podobnie jak w przypadku terminu στερήσις (στερήσει) w wersie 6. Zob. Van den Kerchove, *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés*, s. 170.

⁶⁸ Stan zachowania fragmentu D (HB V): wymiary – 2,2 cm długości x 4 cm wysokości; *recto* odrobinę jaśniejsze niż *verso*; pismo zachowane lepiej niż we fragmencie A. Tłumaczenie i układ tekstu *recto/verso* (za wyjątkiem wersu 3 *verso*) według wydania: Van den Kerchove, *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés*, s. 167-168, 170.

5.5. *Hermetica Berolinensia* VI (*HB* VI = *HB* E)⁶⁹

HB VI *recto*: fragment nieznanego traktatu prawdopodobnie o tematyce filozoficznej

- (1). λ . . . [± 31
- (2). dusza [± 30
- (3). wiedza⁷⁰ [± 28
- (4). i sama [± 28
- (5). τ [± 30
- (6). . [. . .] . . [± 30

HB VI *verso*: fragment nieznanego traktatu prawdopodobnie o tematyce filozoficznej

- (1). ± 31] dobrze αἶνω
- (2). ± 30]δεε jak
- (3). ± 30]ος od
- (4). ± 31]ταῖ i
- (5). ± 32]ο του
- (6). ± 34]υ[.

⁶⁹ Stan zachowania fragmentu E (*HB* VI): wymiary – 3,2 cm długości x 3,8 cm wysokości; lewy margines (*E recto*): 1,1 cm, prawy margines (*E verso*): 1,5 cm. Tłumaczenie i układ tekstu *recto/verso* według wydania: Van den Kerchove, *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés*, s. 168, 170-171.

⁷⁰ Fragment wersu 3 przełożyłam zgodnie z propozycją Stahlschmidt: γνῶσις (przy czym γ jest w tekście całkowicie niewidoczna). Van den Kerchove wskazuje natomiast, że między wersami 3 i 4 można w miejscu, w którym Stahlschmidt proponuje koniekturę w postaci gammy, dopatrzyć się śladu pochyłej kreski, która pierwotnie mogła być częścią litery υ/Y, podobnie jak można to zaobserwować w 4 wersie w przypadku słowa: αὐτή. Zob. Stahlschmidt, *Eine unbekannte Schrift Philons von Alexandrien*, s. 164; Van den Kerchove, *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés*, s. 170.

5.6. *Hermetica Berolinensia* VII (*HB VII = HB F*)⁷¹

***HB VII recto*: fragment nieznanego traktatu prawdopodobnie o tematyce filozoficznej**

- (1). λο.[± 32
- (2). πλα[± 32
- (3). με.[± 32
- (4). ζαλ[± 30⁷²
- (5). θε[± 30

***HB VII verso*: fragment nieznanego traktatu prawdopodobnie o tematyce filozoficznej**

- (1). ± 34].
- (2). ± 27]ετο το
- (3). ± 27]θεα γε του
- (4). ± 27] τοῦ ὑπουρ-
- (5). ± 29]jego samego ἦ
- (6). ± 31].ηυ[.

⁷¹ Stan zachowania fragmentu F (*HB VII*): wymiary – 4,3 cm długości x 4,2 cm wysokości; tekst – zwłaszcza F *verso* – o wiele bardziej ściśnięty niż w przypadku pozostałych fragmentów (być może kopista zbliżał się do końca strony i tym samym chciał mieć wystarczająco miejsca na dokończenie tekstu, co było dosyć powszechną praktyką – np. w kodeksach z Nag Hammadi ostatnie strony zapisane są zazwyczaj ciałniejszym pismem i z większą liczbą wersów na stronie). Tłumaczenie i układ tekstu *recto/verso* według wydania: Van den Kerchove, *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés*, s. 171.

⁷² W przypadku początkowych znaków: ζαλ pierwszą literą równie dobrze może być ξ (= ξαλ), co proponuje Stahlschmidt. Van den Kerchove wskazuje na jeszcze jedną ewentualność. Litera ζ dosyć często zapisana jest z superlineacją, a więc z nadpisaną poziomą linią, co daje możliwość odczytania jej jako wartości liczbowej 7. Zob. Van den Kerchove, *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés*, s. 171.

5.7. *Hermetica Berolinensia VIII (HB VIII = HB G)*⁷³

HB VIII recto: wyimek z CH X

- (1). rozłączywszy[± 24
- (2). złem γι[± 26

HB VIII verso: wyimek z CH X

- (1).]jedyne γυ-
- (2).]υνατει τὰ θει⁷⁴
- (3).]υχη [± 6

⁷³ Stan zachowania fragmentu G (*HB VIII*): wymiary – 4,1 cm długości x 5 cm wysokości; tekst w górnym rogu karty papirusu. Tłumaczenie i układ tekstu *recto/verso* według wydania: Van den Kerchove, *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés*, s. 168.

⁷⁴ Van den Kerchove wskazuje, że na końcu wersu 2 kopista ewidentnie ścieśniał zapis liter – być może nie udało mu się dokończyć ostatniego słowa w tej linijce: θεια(?). Zob. Van den Kerchove, *Redécouverte de fragments hermétiques oubliés*, s. 169.



Anastazy Synaita Homilia na temat Psalmu VI

Ks. Dariusz Piasecki¹ (komentarz i przekład)

1. Wstęp i komentarz do przekładu²

Niezwykle trafne i, jak się wydaje, nadal aktualne są pouczenia pewnego mnicha synajskiego na temat ludzkiego życia, jego problemów, również i życia religijnego współczesnego mu społeczeństwa na przełomie VII i VIII wieku. Niewiele informacji posiadamy na temat autora pism. Z informacji zawartych w jego dziełach wiemy, że nazywał się Anastazy z przydomkiem „Synaicki”³. Urodził się w pierwszej połowie VII wieku. Mając około pięćdziesiąt lat, wstępuje do klasztoru na Górze Świętej Katarzyny na Synaju. Pełni tam prawdopodobnie posługę administratora szpitala, a ponieważ w jego pismach znajdujemy wiele terminów z zakresu medycyny, można założyć, że był również lekarzem⁴. Wiele podróżując, umacniał w wierze chwiejących, a mającym skrupuły tłumaczył i wyjaśniał wątpliwości, korzystając z osobistego doświadczenia podpartego autorytetem Pisma Świętego⁵. W wygłaszanych homiliach poruszał kwestie

¹ Ks. dr Dariusz Piasecki, asystent, Instytut Literaturoznawstwa, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin, Polska; e-mail: dariusz.piasecki@kul.pl; ORCID: 0000-0001-5702-735X.

² Patrologia Graeca zawiera dwie wersje homilii Anastazego z Synaju na temat Psalmu 6 (89, 1077-1116; 89, 1116-1144). Clavis Patrum Graecorum (CPG 7751) wpisuje obie wersje na listę autentycznych dzieł mnicha z Synaju. Przekładowi z języka greckiego została poddana druga wersja (PG 89, 1116-1144).

³ Często bywa mylony z patriarchą Antiochii Anastazym I żyjącym niewiele wcześniej, w VI wieku.

⁴ M.-H. Congourdeau, *Médecine et théologie chez Anastase le Sinaïte, médecin, moine et didascale*, w: *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, red. V. Boudon-Millot – B. Pouderon, Paris 2005, s. 287-298.

⁵ Najlepszym tego przykładem są jego odpowiedzi na liczne zapytania do niego kierowane, zebrane w zbiorze pytań i odpowiedzi wydanych w: *Anastasis Sinaitae Qu-*

związane z wiarą, chrześcijańskimi praktykami, obyczajowością, ludzkim przemijaniem, śmiercią i rzeczywistością *post mortem*⁶. Wobec słuchaczy pełnił rolę nie tylko duchownego, ale i nauczyciela posiadającego mandat do nauczania i upominania, co można zauważyć w jego kaznodziejskich wypowiedziach, w których jednocześnie był ojcowsko wyrozumiały⁷. Umiera z początkiem VIII wieku, pozostawiając dorobek z zakresu chrześcijańskiej wiary, dyscypliny i moralności Kościoła, chrześcijańskiego życia i duszpasterskiej działalności⁸.

W ostatnich latach daje się zauważyć znaczące zainteresowanie Anastazym z Synaju⁹, również i w Polsce jest przedmiotem naukowej analizy¹⁰, do której włącza się także prezentowany przekład na temat Psalmu 6. Prezentowana homilia posiada na wskroś charakter dydaktyczny, pouczający, odnoszący się do szczerej chrześcijańskiej pokuty. Autor homilii porusza trzy zasadnicze zagadnienia, jak żal grzesznika wyrażony żarliwą modli-

aestiones et responsiones, ed. M. Richard – J.A. Munitiz, Turnhout 2006, tł. M. Gilski – D. Piasecki, *Quaestiones et responsiones*, Kraków 2023.

⁶ Por. D. Piasecki, *Mysterium mortis w ujęciu Anastazego Synaity*, VoxP 75 (2020) s. 415-430.

⁷ Por. D. Piasecki, *Pastoralne wskazania Anastazego Synaity na podstawie wygłoszonej homilii „Oratio de Sacra Synaxi”*, VoxP 79 (2021) s. 347-362.

⁸ Między innymi jest autorem apologii chrześcijańskiego *Credo w Viae dux (Anastasioi Sinaitae Viae Dux*, red. K.-H. Uthemann, Turnhout – Leuven 2006) oraz dzieła mającego charakter pytań i odpowiedzi na różne kwestie zatytułowanego *Quaestiones et responsiones (Anastasioi Sinaitae Quaestiones et responsiones*, red. M. Richard – J.A. Munitiz, Turnhout 2006).

⁹ Pojawiają się opracowania twórczości Anastazego Synaity. Należą do nich m.in. K.-H. Uthemann, *Anastasios Sinaites. Byzantinisches Christentum in den ersten Jahrzehnten unter arabischer Herrschaft*, t. 1-2, Berlin 2015; K.-H. Uthemann, *Studien zu Anastasios Sinaites. Mit einem Anhang zu Anastasios I. von Antiochien*, Berlin 2017; *Anastasioi Sinaitae Quaestiones et responsiones*, red. M. Richard – J.A. Munitiz, Turnhout 2006; N. Hiéromoine (Molinier), *Anastase Le Sinaïte, Trois Homélie*, Paris 2013; M. Gilski – S. Drzyżdzyk, *Koncepcja jałmużny w Quaestiones et responsiones Anastazego Synaity*, VoxP 79 (2021) s. 99-112; M. Przyszychowska, *Czy „O definicjach (Liber de definitionibus) Pseudo-Atanazego z Aleksandrii to drugi rozdział Przewodnika (Viae Dux) Anastazego z Synaju?”*, „E-Patologos” 4/1 (2019) s. 50-92. Twórczość Anastazego Synaity staje się również przedmiotem konferencji naukowych: *Erotapokriseis: Early Christian Question-and-Answer Literature in Context: Proceedings of the Utrecht Colloquium, 13-14 October 2003*, red. A. Volgers – C. Zamagni, Leuven – Paris – Dudley 2004. M. Gilski – S. Drzyżdzyk, *Koncepcja jałmużny w Quaestiones et responsiones Anastazego Synaity*, VoxP 79 (2021) s. 99-112.

¹⁰ W. Stawiszyński, *Bibliografia patrystyczna 1901-2016*, Kraków 2017, s. 91-92.

twą o przebaczenie, następnie przytacza wskazówki do podjęcia procesu nawrócenia oraz dwie historie grzeszników mające być zachętą do podjęcia pracy nad sobą.

W pierwszych słowach homilii Anastazy zapowiada poruszany temat: pouczenie o doskonałej pokucie¹¹. Jako szczerze zatroskanemu o los powierzonych sobie wiernych duchownemu zależy, aby nawrócenie miało wymiar holistyczny, obejmujący każdy wymiar ludzkiej działalności, stąd do greckiego rzeczownika *μετάνοια* dodaje wcześniej już wspomniane określenie *εὐκρινής*, podkreślając tym szczerłość i prawdziwość przemiany. Podobnie jak w innych swoich homiliach autor przemowę rozpoczyna od wezwania do Ducha Świętego, wskazując na Niego jako prawdziwego autora wygłaszanego pouczenia. Duch Święty jest gwarantem prawdziwego oświecenia i poznania, dzięki któremu człowiek powracający do Boga rozpoznaje w sobie winę. To pierwszy etap współpracy z łaską Ducha Świętego – być doprowadzonym do pełni poznania stanu swojej duszy, co z kolei prowadzi do drugiego – skierowania do Boga pełnej pokory prośby o przebaczenie popełnionych przewinień¹². Temu procesowi nawrócenia niewątpliwie towarzyszyć będzie duchowy wysiłek, przelane łzy, niepokój sumienia, rozmowa z Bogiem podczas wszystkich codziennych czynności oraz weryfikowanie ich zgodnie z wolą Ducha Świętego¹³.

Na pierwszą część homilii Anastazego składają się cztery pierwsze wersety Psalmu 6. Każdy z nich opatrzony został komentarzem kaznodziei, które tworzą jednocześnie korpus całej homilii. Autorowi Psalmu Anastazy nadaje cechy proroka, który oczami duszy zdolny jest dojrzeć przerażający sąd boski, a ponieważ brakuje mu słów usprawiedliwienia za popełnione grzechy, zwraca się pełen pokory do Sędziego słowami: „Nie karć mnie, Panie, w swoim gniewie”¹⁴. Kaznodzieja przejmuje narrację autora proroka i w pierwszej osobie zwraca się z błagalną modlitwą do

¹¹ Anastasius Sinaita, *Oratio in Psalmum VI*, PG 89, 1116: Πρέπουσα διδασκαλία μετανοίας εὐκρινουῶς.

¹² Anastasius Sinaita, *Oratio in Psalmum VI*, PG 89, 1116: „Διὰ τοῦτο παρὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος συγγραφεῖσα, ὥστε τοὺς ἐν ἁμαρτίαις προσιόντας Θεῷ εἰδέναι ἔχειν, πῶς δεῖ τοῦτο ποιεῖν, ἐκ ψυχῆς ἐξομολογουμένους, καὶ τὴν τῶν ἡμαρτημένων αἰτοῦντας συγχώρησιν”.

¹³ Anastasius Sinaita, *Oratio in Psalmum VI*, PG 89, 1116-1117: „Τὴν τε ταπεινωσιν τῶν μετανοούντων περιέχει, τὴν τε γνήσιαν ἐπιστροφὴν, τὰ δάκρυα, τὸν ἐκ βάθους στεναγμὸν, τὴν τοῦ συνειδότος ταραχὴν, τὴν ἀσθένειαν, τὴν ἐν νυκτὶ πρὸς Θεὸν ὀμιλίαν, τὴν ἐν τῇ στρωμῇ γινομένην συναίσθησιν τῶν μεθ’ ἡμέραν πραττομένων, καὶ διὰ τῆς τοῦ ἁγίου Πνεύματος παρουσίας ἐπισκοπήν”.

¹⁴ Anastasius Sinaita, *Oratio in Psalmum VI*, PG 89, 1117.

Najwyższego o wybaczenie grzechów. Stan swojej duszy obrazuje ewangelicznymi motywami, sięgając do wątku o synu marnotrawnym, dłużniku czy celniku. Nie może się z nimi porównywać, gdyż jest gorszy od marnotrawnego, bardziej zadłużony od ewangelicznego bankruta, a przeciwnik jego duszy o wiele bardziej opodatkował go grzechem niż ewangelicznego celnika, w swojej nieprawości zaś przewyższa nawet samego Manasses¹⁵. Przyczyną odstępstwa było zlekceważenie Bożego Prawa¹⁶. Anastazy po raz kolejny sięga do ewangelicznej retoryki znanych przypowieści, aby w imieniu autora proroka wymienić źródło grzechu, którym jest marnotrawstwo ojcowskiego majątku, sprzeniewierzenie ofiarowanej zaliczki, podeptanie darowanej godności.

Świadomy swojej winy i zasługujący na karę prosi Boga, aby przez wzgląd na swoje miłosierdzie nie wymierzał grzesznikowi kary w gniewie: „Κύριε, μὴ τῷ θυμῷ σου ἐλέγξῃς με”¹⁷. Wydaje się, że Anastazy, umiejętnie przywołując ewangeliczne wątki nawróconego w ostatniej chwili życia dobrego łotra, zalanej łzami nierządnic, jęczącego nad swoim losem wspomnianego już celnika, ukazuje największe wady współczesnego mu społeczeństwa, dobrze mu znane z praktyki duszpasterskiej¹⁸. Potwierdza to zestawieniem przeciwstawnych postaw. Z jednej strony widać zalanych łzami, żałujących za swoje grzechy i prawdziwie nawróconych: nierządnicę, dobrego łotra czy celnika, z drugiej natomiast – autora Psalmu, którego reprezentuje, oraz współczesnego mu społeczeństwa. Ono, pomimo świadomości swoich grzechów, nie potrafi nad nimi zapłakać, brakuje żalu, wyznania grzechów, szczerzej modlitwy, postu, miłosierdzia wobec bliźniego, czystości myśli, a przede wszystkim dyspozycji do przebaczenia i do przemiany. Z jakim zatem obliczem – stawia zapytanie kaznodzieja – będę prosić Boga o przebaczenie?¹⁹ Świadomość powyższego przywołuje na myśl wspomnienia zmarnowanych postanowień, wielu okazji do czynienie dobra czy nawet odrzucenie Bożej pomocy. Autor homilii targany niepokojem sumienia wyrzuca sobie własną nieroztropność w relacjach z Bogiem. Czyni to poprzez liczne powtórzenia: „wiele razy przysięgałem przed Tobą,

¹⁵ Anastasius Sinaita, *Oratio in Psalmum VI*, PG 89, 1117.

¹⁶ Anastasius Sinaita, *Oratio in Psalmum VI*, PG 89, 1117: „Τὸ ὄνομά σου τὸ ἄγιον παρόργισα, τὸ Πνεῦμά σου ἐλύπησα, τῶν ἐντολῶν σου παρήκουσα”.

¹⁷ Anastasius Sinaita, *Oratio in Psalmum VI*, PG 89, 1120.

¹⁸ Zob. D. Piasecki, *Pastoralne wskazania Anastazego Synaity na podstawie wygłoszonej homilii „Oratio de Sacra Synaxi”*, VoxP 79 (2021) s. 347-362.

¹⁹ Anastasius Sinaita, *Oratio in Psalmum VI*, PG 89, 1120: „Ποίῳ λοιπὸν προσώπῳ, ποία παρῆρησία αἰτήσω συγχώρησιν”.

że się poprawię i zawiodłem [...], bardzo często w kościele korzę się przed Tobą, a jak tylko wychodzę, wracam do swoich słabości. Bardzo często, gdy okazałeś mi miłosierdzie, ja je odrzucałem. Bardzo często byłeś wobec mnie cierpliwy, czekając na moją przemianę, ja zaś nie żałowałem. Bardzo często, kiedy mnie podnosiłeś, znowu upadałem²⁰. Żal autora potęgowany jest wielorakimi zaniedbaniami. Podobnie i w tym przypadku Anastazy posługuje się metodą licznych powtórzeń wyrażenia „ile razy” (ποσάκις)²¹. Ile razy Bóg okazywał mu swoją cierpliwość, ile razy służył mu pomocą, ile razy oczekiwał z otwartymi ramionami na jego powrót, tyle razy spotykał się z nieposłuszeństwem, egoizmem i odejściem²². Kaznodzieja pomny na niezgłębione miłosierdzie Boże pokornie prosi, aby Pan nie tylko nie karał go w swoim gniewie, ale aby okazał mu swoją cierpliwość i udzielił kolejnej szansy na poprawę: „[...] ponieważ w Tobie jest z natury otchłań miłości do ludzi i ocean cierpliwości, «nie karć mnie w swoim gniewie i nie karz w swej zapalczowości», ale bądź nadal cierpliwy wobec mnie”²³. Cierpliwość Pańska staje się niezbędną w procesie nawrócenia. Jest to bowiem przestrzeń, w której „słaby grzesznik”, z całych sił woła: „Ulecz mnie, Panie, bo jestem słaby”²⁴, bo „drżą kości duszy mojej”²⁵. Nawiązując do słów psalmisty, kaznodzieja pobudza wyobraźnię słuchaczy obrazem zrujnowanego domu, którego fundamenty zostały strzaskane i zmiążdżone. Niemożliwe jest zatem wydostać się spod rumowiska o własnych siłach, skorzystać z lekarskiej pomocy czy schronić się przed wrogami²⁶. Tak bez-

²⁰ Anastasius Sinaita, *Oratio in Psalmum VI*, PG 89, 1120: „Πολλάκις σοι, Δέσποτα, μετανοεῖν συνεταξάμην, καὶ ψεύστης τῆς ὑποσχέσεως ἐγενόμην. Πολλάκις ἐν ἐκκλησίᾳ σοι προσπίπτω, καὶ εὐθέως ἐξερχόμενος ἐν ἀνομίαις ἐπίπτω. Πολλάκις με ἠλέησας, ἐγὼ δε σε ἠθέτησα: πολλάκις ἐμακροθύμησας, εἰς ἐμὲ περιμένων μου τὴν μετάνοιαν, ἀλλ’ ἐγὼ οὐ μετενόησα. Πολλάκις με ἀνέστησας καὶ πάλιν ἐγὼ ῥαθυμήσας κατέπεσον”.

²¹ Anastasius Sinaita, *Oratio in Psalmum VI*, PG 89, 1120.

²² Anastasius Sinaita, *Oratio in Psalmum VI*, PG 89, 1120.

²³ Anastasius Sinaita, *Oratio in Psalmum VI*, PG 89, 1120: „Ὡς ἔμφοτον οὖν ἔχων τῆς φιλανθρωπίας τὴν ἄβυσσον, καὶ τῆς μακροθυμίας τὸ μέγαλος, Μὴ με τῷ θυμῷ σου ἐλέγξῃς, μηδὲ τῇ ὀργῇ σου παιδεύσῃς. Ἄλλ’ ἔτι μακροθύμησον ἐπ’ ἐμοί”.

²⁴ Anastasius Sinaita, *Oratio in Psalmum VI*, PG 89, 1121: „Ἐλέησόν με, Κύριε, ὅτι ἀσθενής εἰμι”.

²⁵ Sinaita, *Oratio in Psalmum VI*, PG 89, 1121.

²⁶ Anastasius Sinaita, *Oratio in Psalmum VI*, PG 89, 1121: „Ἐταράχθη καὶ συνετρίβη μου τὰ ὀστέα τῆς ψυχῆς: ὁ δὲ τὰ ὀστέα ἔχων συντεριμμένα, οὐ δύναται ἀναστὰς ἐπιζητήσαι ἰατρόν”.

silny i obnażony grzesznik z całych sił woła do Boga: „Przyjdź i poszukaj mnie, Mistrzu, który przyszedłeś, aby «szukać i ocalić to, co zginęło»”²⁷.

Jeden z wersetów psalmisty wzbudza zaniepokojenie Anastazego. Chodzi mianowicie o słowa: „Lecz Ty, o Panie, jak długo jeszcze?”²⁸. Kaznodzieja interpretuje powyższe słowa wyraźnego zniecierpliwienia w duchu zniechęcenia, być może jako okrzyk rozpaczyny lub buntu, w każdym razie jako zbyt odważne, dlatego w porę poskramia swoje usta, pozostawiając niedopowiedzenie interpretacji słuchacza. Nie chcąc jednak urągać Bogu, zdaje się pokornie na Jego łaskę, wzywając Pana jako pasterza zabłąkanych owiec, przewodnika ratującego z niebezpieczeństwa, w końcu jako moczara, którego orężem jest miłosierdzie²⁹. Ofiarując je zupełnie niegodnemu grzesznikowi, Miłosierny okazuje swoją wielkość godną podziwu. W tym kontekście Anastazy przyrównuje Boga do lekarza, którego podziwia się, gdy chorego wyleczy z nieuleczalnego schorzenia³⁰. Kończąc wątek dotyczący Bożego miłosierdzia, Synaita przypomina o przemijalności życia i zachęca do wykorzystania czasu, jaki człowiekowi pozostaje do uregulowania stanu swojej duszy. Możliwe to jest tylko i wyłącznie za życia oraz tylko i wyłącznie na ziemi, bo „kto Cię wyzna w piekle?”³¹ pyta retorycznie kaznodzieja. W piekle nie ma już możliwości na czynienie pokuty, nie ma również przebaczenia grzechów i odpuszczenia win³². Obecne życie to walka – konkluduje Anastazy – przyszłe zaś jest życiem sprawiedliwego sądu³³.

Anastazy, jak dobry nauczyciel wobec uczniów czy zatroskany o swoich wiernych duszpasterz, a być może również z zawodu lekarz, nie tylko wytyka błędy, napomina i karci, ale podaje również środki zaradcze, aplikuje lekarstwo na chorobę duszy – pokutę. Analizując słowa psalmu: „Płaczem obmywam co noc moje łóże, posłanie moje skrapiam łzami”³⁴,

²⁷ Anastasius Sinaita, *Oratio in Psalmum VI*, PG 89, 1121.

²⁸ Anastasius Sinaita, *Oratio in Psalmum VI*, PG 89, 1123: „Καὶ σὸν, Κύριε. ἕως πότε;”.

²⁹ Anastasius Sinaita, *Oratio in Psalmum VI*, PG 89, 1125: „Ἐπίστρεψον: ὡς ποιμῆν ἐπίστρεχον: καὶ ὡς ὀδηγός, ῥῦσαι: ὡς δύνατος. Σῶσόν με ἔνεκεν τοῦ ἐλέους σου. Οὐχ ἔνεκα τῶν ἔργων μου, πονηρὰ γάρ εἰσιν”.

³⁰ Anastasius Sinaita, *Oratio in Psalmum VI*, PG 89, 1125: „Καὶ γὰρ ἰατρὸς τότε θαυμάζεται, ὅτε νόσους ἀνιάτους ἰᾶται, καὶ ἀνθρώπους χαλεπῶς ἔχοντας ἐπαναγάγει πρὸς εὐρρώσιαν”.

³¹ Anastasius Sinaita, *Oratio in Psalmum VI*, PG 89, 1128: „Ἐν δὲ τῷ ἄδη τίς ἐξομολογήσεται σοι;”.

³² Anastasius Sinaita, *Oratio in Psalmum VI*, PG 89, 1128.

³³ Anastasius Sinaita, *Oratio in Psalmum VI*, PG 89, 1128: „Οὗτος ὁ βίος τῶν ἀγώνων: ἐκεῖνος, δικαιοκρισίας”.

³⁴ Anastasius Sinaita, *Oratio in Psalmum VI*, PG 89, 1129.

kaznodzieja nawiązuje do chrztu, w którym człowiek rodzi się na nowo poprzez obmycie wodą i proponuje kolejne odradzenie, tym razem we łzach pokuty. Synaita po raz kolejny wskazuje na rolę Ducha Świętego, bez którego łaski nawrócenie nie będzie aktem duchowym³⁵. Przyzywając Go, warto, jak przekonuje, przygotować się zawnazu do najważniejszej w życiu wędrówki na tamten świat³⁶. Przywołuje przy tym obrazy ewangelicznej nieroztropności w Jezusowej przypowieści o głupich pannach³⁷ lub pieśni Dawidowej dotyczącej kruchości, a zarazem przemijalności ludzkiego życia przyrównanego do polnej trawy, wzrastającej z rana, z wieczora zaś nadającej się tylko na spalenie³⁸. To, co prawdziwie wzrusza miłosiernego Ojca, to ludzkie łzy i prawdziwa skrucha. Nawiązując raz jeszcze do łez, Anastazy czyni rozróżnienie na łzy boskie, naturalne, demoniczne i bezsilności. Mówiąc o boskich łzach, Synaita ma na myśli łzy skruchy wylewane z poczucia bojaźni Bożej, świadomości grzechu i przyszłej kary. Naturalne wylewane są z powodu czyjegós nieszczęścia, cierpienia czy śmierci. Demoniczne wiąże z próżnością i grzechem, wylewane z bezsilności zaś to łzy niemożności uwolnienia się od uzależnienia³⁹. Spośród wszystkich wymienionych najcenniejsze według kaznodziei są łzy boskie zainspirowane łaską Ducha Świętego⁴⁰. Takimi łzami zalał się Piotr Apostół po zdradzie Jezusa⁴¹ czy nierządnic, ocierająca włosami nogi Pana⁴².

Obok wyżej wymienionych szczerých łez potrzeba jeszcze w tym procesie szczeręj skruchy. Powołując się na historię życia i nawrócenia starotestamentalnego króla Manassesa, kaznodzieja chce ukazać, że dopóki człowiek żyje, dopóty ma czas i szanse na nawrócenie⁴³. Jeśli zatem Bóg przyjmuje łzy i skruchę Manassesa, jakże mógłby odwrócić się od kogoś,

³⁵ Anastasius Synaita, *Oratio in Psalmum VI*, PG 89, 1129: „Πλὴν, οὐτε τὸ βάπτισμα, οὐτε ἡ τῶν δακρῶν κατάνυξις, ἄνευ τοῦ ἁγίου δίδοται Πνεύματος”.

³⁶ Anastasius Synaita, *Oratio in Psalmum VI*, PG 89, 1129: „Διὰ τοῦτο καλὸν, ἀγαπητοί, προευνρεπίζειν ἑαυτοῦς τῆς ἐκεῖσε ὁδοιπορίας [...]”.

³⁷ Anastasius Synaita, *Oratio in Psalmum VI*, PG 89, 1129.

³⁸ Anastasius Synaita, *Oratio in Psalmum VI*, PG 89, 1129.

³⁹ Anastasius Synaita, *Oratio in Psalmum VI*, PG 89, 1132-1133.

⁴⁰ Anastasius Synaita, *Oratio in Psalmum VI*, PG 89, 1133: „[...] τὰ πνευματικὰ δάκρυα, οὐ φόβου, ἀλλὰ πόθου πρὸς Θεὸν ἔχοντα: πόθεν; ἐξ ἐλλάμψεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐντικτόμενον”.

⁴¹ Anastasius Synaita, *Oratio in Psalmum VI*, PG 89, 1133.

⁴² Anastasius Synaita, *Oratio in Psalmum VI*, PG 89, 1133.

⁴³ Anastasius Synaita, *Oratio in Psalmum VI*, PG 89, 1133.

kto z całej duszy czyni pokutę?⁴⁴ Wielkość winy Manassesza nie jest w stanie przysłonić miłości, jaką Bóg żywi wobec człowieka. Osobista wina człowieka nie może zatem przysłonić chęci do czynienia prawdziwej skruchy i wylania szczyrych łez nawrócenia.

Ciekawą interpretację przypisuje kolejnym słowom psalmisty: „Starzeję się z powodu wszystkich mych wrogów”⁴⁵. Jak echem odbija się tu historia starotestamentalnego opowiadania o dwóch przewrotnych starcach i Zuzannie, o których księga Daniela mówi, że „zestarzeli się w swojej przewrotności”. Nie tylko zatem roztropność i powaga mogą być cechą podeszłego wieku, ale również niemoralność. Potwierdzają to kolejne słowa homilii, w których autor mówi o wrogach, którymi są wszyscy, którzy zachęcają do robienia tego, co zabija duszę⁴⁶. Trwanie w niemoralności uniemożliwia stanie się nowym człowiekiem i utrwala cechy starzenia⁴⁷, konkluduje Anastazy. Psalmistę od potępienia ocala nadzieja na Boże miłosierdzie. Dzięki skrusze zostaje zbawiony, przez wylane łzy – oczyszczony, przez wyznanie win zaś – usprawiedliwiony⁴⁸. Przeszedłszy taki proces odrodzenia, psalmista jest zdolny do mężnego przeciwstawienia się wszystkim złu czyniącym: „Odstąpcie ode mnie wszyscy, którzy zło czynicie”⁴⁹, co Anastazy interpretuje w duchu świadectwa wyzwolenia i wezwania tych, co trwają w grzechu, do podjęcia trudu przemiany⁵⁰. W kolejnych słowach homilii przekonuje słuchaczy, że wiek nie ma znaczenia w procesie nawracania (metanoi). Starość nie jest żadnym usprawiedliwieniem zaprzestania walki o czystość swojej duszy. Wręcz przeciwnie. Według kaznodziei to właśnie w wieku sędziwym namiętności nie mają już takiej siły, jak w wieku młodzieńczym, dzięki temu człowiek może bardziej zmobilizować się do realizacji Bożego prawa. To młodości Anastazy przypisuje skłonność do wszelkich wad i podatność na wszelkiego rodzaju grzechy zmysłowe uruchamiające chciwość, próżną chwałę, obżarstwo i pozostałe,

⁴⁴ Anastasius Sinaita, *Oratio in Psalmum VI*, PG 89, 1133: „Εἰ Μανασσῆς διὰ μετανοίας σώζεται, τίς λοιπὸν μετανοῶν ὀλοφύχως ἀμφιβάλλει περὶ σωτηρίας;”

⁴⁵ Anastasius Sinaita, *Oratio in Psalmum VI*, PG 89, 1132.

⁴⁶ Anastasius Sinaita, *Oratio in Psalmum VI*, PG 89, 1129: „Διὸ καὶ πεπαλαίωσαι παρὰ τοῖς ἐχθροῖς γενόμενος, ἐκεῖνα πράττειν προκαλούμενος, ἃ τὸν τῆς ψυχῆς θάνατον προξενεῖ”.

⁴⁷ Anastasius Sinaita, *Oratio in Psalmum VI*, PG 89, 1129.

⁴⁸ Anastasius Sinaita, *Oratio in Psalmum VI*, PG 89, 1132: „Ἀλλὰ διὰ κατάνόξεως ἐσώθη, διὰ δακρῶν ἐκαθάρθη, καὶ δι' ἐξομολογήσεως ἐδικαιώθη”.

⁴⁹ Anastasius Sinaita, *Oratio in Psalmum VI*, PG 89, 1132.

⁵⁰ Anastasius Sinaita, *Oratio in Psalmum VI*, PG 89, 1132.

które atakują i walczą w umyśle młodego człowieka⁵¹. Każdy, bez wyjątku, może wejść na drogę nawrócenia prowadzącą ku Bogu.

Pod koniec homilii Anastazy przytacza dwa przykłady prezentujące spektakularne nawrócenia. Pierwszy, zaczerpnięty od Klemensa Aleksandryjskiego⁵², dotyczy historii św. Jana Apostoła. Anastazy opowiada, jak stary już Jan, wędrując przez Azję, spotkał pewnego młodzieńca, który nie znał jeszcze Dobrej Nowiny. Zaznajomił go zatem z historią Jezusa i aby utwierdzić w młodym człowieku rozwijający się dar wiary, powierzył chłopca miejscowemu biskupowi, prosząc, by ten miał nad nim pieczę. Zdarzyło się niestety tak, iż młody człowiek spotkał na swojej drodze ludzi przewrotnych, za namową których dał się wciągnąć w liczne kradzieże i rozboje. Stał się nawet przywódcą ich bandyckiej grupy. Po pewnym czasie Jan Apostoł, wracając, wstąpił do rzeczonego biskupa, aby sprawdzić, jak potoczyła się historia pozostawionego pod opieką duchownego chłopca. Biskup, zobaczywszy Apostoła, rozplakał się, mówiąc, że chłopiec umarł, precyzując, że śmierć ta dotyczy duszy. Usłyszawszy tę wiadomość, Jan Ewangelista rozpoczął poszukiwania młodzieńca. Gdy go w końcu znalazł, ten, zobaczywszy umiłowanego ucznia Jezusa, zaczął uciekać. Gdy na wołanie starego już Apostoła przywódca bandy zatrzymał się, Jan Ewangelista zaczął go przekonywać, że pomimo czynów, których się dopuścił, nawet tych już nieodwracalnych, jest dla niego nadzieja zbawienia, a sam Apostoł jest gotów poświęcić dla niego własne życie. Usłyszawszy to zapewnienie, młody uciekinier zatrzymał się, rzewnie się rozplakał, nie mogąc przez łzy wypowiedzieć ani jednego słowa. Podeszedłszy do Jana, podał zakrwawioną dłoń, którą Ewangelista ucałował. Nie opuścił już młodzieńca, dopóki ten na trwałe nie związał się z Kościołem⁵³. Historię owego młodego człowieka kaznodzieja przytacza jako przykład szczerzej skruchy i nawrócenia, a jednocześnie jako zachętę dla wszystkich pogubionych, którzy sądzą, że nie ma dla nich nadziei na pojednanie.

Kolejne opowiadanie dotyczy pewnego rozbójnika żyjącego w czasach pobożnego cesarza Maurycego I⁵⁴. Swoimi zbrodniami i kradzieżami terro-

⁵¹ Anastasius Sinaita, *Oratio in Psalmum VI*, PG 89, 1132: „Ἐν νεότητι καὶ ὁ τῶν σωματίων ἔρωσ σφοδρότερον ἐνοχλεῖ: καὶ ἡ ἐπιθυμία χαλεπότερον ἐξανάπτεται ἐν νεότητι: καὶ φιλαργυρία, καὶ κενοδοξία, καὶ γαστριμαργία, καὶ πάντα τὰ λοιπὰ πάθη, πάλιν ἐπιτίθεται τότε καὶ πολεμεῖ”.

⁵² Clemens Alexandrinus, *Quis dives salvetur*, Sch 537, Paris 2011, s. 211-221.

⁵³ Anastasius Sinaita, *Oratio in Psalmum VI*, PG 89, 1136-1137.1140.

⁵⁴ Nicolas Hiéromoine (Molinier), *Anastase Le Sinaïte, Trois Homélies*, Paris 2013, s. 80, przyp. 222.

ryzował on niemalże drogi ówczesnej Tracji. Zaproszony przez władcę do cesarskiego pałacu otrzymał łaskę przebaczenia. Po jakimś czasie poważnie zachorował i został umieszczony w szpitalu. Gdy uświadomił sobie, że choroba zmierza ku śmierci i że może być konsekwencją jego zbrodniczej działalności, oddał się pokucie. Jego spowiedzią była szczerą i pełną łez modlitwa do Boga, w której błagał Stwórcę o miłosierdzie. W błagalnych słowach powoływał się na dobrego łotra, który w ostatnich chwilach swojego życia prosił Jezusa o łaskę i ją otrzymał. Wspomnił również na robotników winnicy, których gospodarz z ewangelicznej przypowieści nie wyrzucił z pracy, choć nie zasłużyli na pełne wynagrodzenie. Nie mając już niczego, ofiarował jeszcze Bogu łzy szczerego żalu, pozostawiając również po sobie jak relikwię przemoczonej od łez bandaży będący dowodem prawdziwego nawrócenia. Ci, którzy byli świadkami przedśmiernej modlitwy skruszonego bandyty, byli zarówno zbudowani postawą błagalnika, jak i pocieszeni nadzieją, że Bóg nie opuszcza nikogo, kto w Nim pokłada nadzieję na przebaczenie grzechów i zbawienie. Historię tę kaznodzieja ubogaca o wizjonerski sen lekarza szpitala, w którym leżał skruszony złoczyńca. Senna wizja dotyczyła błagalnika, po którego przyszli wysłannicy śmierci z wykazem wszystkich jego zbrodniczych czynów. Jednocześnie pojawiają się dwie świetliste postaci, które znalazły przemoczoną od łez opaskę (dowód skruchy i żalu), który dzięki Bożemu miłosierdziu skreśla spis wszystkich życiowych niedogodności zmarłego. Aniołowie zabierają ze sobą duszę owego człowieka do nieba. Lekarz, po przebudzeniu, poszedł do szpitala, aby potwierdzić senną wizję. Dowiedziawszy się od chorych, którzy byli świadkami odejścia skruszonego bandyty, jakie okoliczności towarzyszyły jego śmierci, udał się do cesarza, dając świadectwo nieskończonemu miłosierdziu Bożemu, które ogarnia najbardziej zatwardziały grzeszników⁵⁵.

Powyższe przykłady Anastazy przytacza jako pedagog. Mają one na celu pouczyć, do głębi przejąc, wzbudzić refleksję, nakłonić do przemiany. Kaznodzieja zachęca, aby poprzez nawrócenie i szczerą skruchę, poprzez wyznanie grzechów i szczerą łzy żalu zbliżyć się do tronu Bożego miłosierdzia. Według mnicha nie wystarczą jedynie wewnętrzne oznaki poprawy, potrzeba również uregulowania nieuporządkowanych relacji z bliźniemi. Całość rozważań Anastazy kończy doksologią ku czci Trójcy Przenajświętszej: „Αὐτῷ πρέπει ἡ δόξα, ἅμα τῷ Πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι, εἰς τοὺς ἀτελευτήτους αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν”⁵⁶.

⁵⁵ Anastasius Sinaita, *Oratio in Psalmum VI*, PG 89, 1140-1141.

⁵⁶ Anastasius Sinaita, *Oratio in Psalmum VI*, PG 89, 1144. Podobną inwokacją kończy homilię poświęconą tajemnicy śmierci. Zob. Anastasius Sinaita, *Sermo in defunctos*

Homilia Anastazego Synaity na temat Psalmu 6 utrzymana jest w konwencji pedagogiki chrześcijańskiej. Autor na podstawie poszczególnych wersetów Psalmu snuje refleksję dotyczącą ludzkiej słabości. Kaznodzieja przypomina swoim słuchaczom o grzechu, chce skłonić do skruchy i podjęcia czynów prowadzących do szczerego nawrócenia. Drodze tej towarzyszą świadoma praca nad wadami, łzy żalu oraz poprawa życia i naprawienie popsutych relacji z bliźnimi. Owocem tak pojętego wysiłku duchowego jest całościowe nawrócenie grzesznika, przebaczenie grzechów i przygotowanie do śmierci będącej nieuchronnym etapem ku życiu wiecznemu.

Tematyka, jaką porusza kaznodzieja, jest zawsze aktualna. We współczesnej homiletyce, jak i duszpasterstwie, nadal porusza się zagadnienia ludzkiej moralności, które przecież nie tracą na swojej aktualności. Dla człowieka wierzącego kondycja duchowego życia jest przedmiotem nieustannej troski. Wiara w życie wieczne w kontekście Bożego miłosierdzia wytycza cele, przymnaża chrześcijańskiej nadziei i dodaje sił do walki z własnymi słabościami. Analiza wersetów Psalmu 6 dokonana przez Anastazego z Synaju nadal zachęca do refleksji, choć przytoczone przez niego końcowe dwa przykłady mogą być odebrane przez współczesnego słuchacza w duchu apokryficznych opowiadań, z przymrużeniem oka. Niemniej homilia Anastazego z Synaju stanowi niewątpliwą walor oratorski mnicha i ukazuje ducha czasu jemu współczesnych⁵⁷.

2. Wydanie tekstu

Anastasius Sinaita, Oratio in Psalmum VI, PG 89, 1116-1144.

3. Przekłady

Łaciński

Anastasius Sinaita, Oratio in Psalmum VI, PG 89, 1115-1143.

perutilis, PG 89, 1201.

⁵⁷ Uthemann podkreśla, że wraz z oratorskim kunsztem Anastazego w parze idzie doskonała znajomość ducha ludzkiego. Ten psychologiczny aspekt pozwala kaznodziei tworzyć żywą scenierię, przybierać rolę niekwestionowanego autorytetu, celnie trafiając treścią do odbiorcy. Por. Uthemann, *Anastasios Sinaites*, s. 333-346.

Francuski

Hiéromoine Nicolas (Molinier), *Anastase le Sinaïte, Trois Homélie*s, Paris 2013.

Włoski

Anastasio Sinaita. Omelia sul Salmo 6, ed. H.K. Song, Turnhout 2012, s. 433-528 (1-96).

4. Bibliografia

- Anastasio Sinaitae Quaestiones et responsiones*, ed. M. Richard – J.A. Munitiz, Turnhout 2006.
- Anastasio Sinaitae Sermones duo in constitudinem hominis secundum imaginem Dei, necnon opuscula adversus monotheletas*, ed. K.-H. Uthemann, Turnhout 1985.
- Anastasio Sinaitae Viae Dux*, ed. K.-H. Uthemann, Turnhout 2006.
- Anastasio Sinaita. Omelia sul Salmo 6*, ed. H.K. Song, Turnhout 2012, s. 433-528 (1-96).
- Congourdeau M.-H., *Médecine et théologie chez Anastase le Sinaïte, médecin, moine et didascale*, w: *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, ed. V. Boudon-Millot – B. Pouderon, Paris 2005, s. 287-298.
- Drzyżdzyk S. – Gilski M., *Koncepcja jalmużny w „Quaestiones et responsiones” Anastazego Synaity*, „Vox Patrum” 79 (2021) s. 99-112.
- Erotapokriseis: Early Christian Question-and-Answer Literature in Context: Proceedings of the Utrecht Colloquium, 13-14 October 2003*, red. A. Volgers – C. Zamagni, Leuven – Paris – Dudley 2004.
- Hiéromoine Nicolas (Molinier), *Anastase le Sinaïte, Trois Homélie*s, Paris 2013.
- Piasecki D., *Mysterium mortis w ujęciu Anastazego Synaity*, „Vox Patrum” 75 (2020) s. 415-430.
- Piasecki D., *Pastoralne wskazania Anastazego Synaity na podstawie wygłoszonej homilii „Oratio de Sacra Synaxi”*, „Vox Patrum” 79 (2021) s. 347-362.
- Przyszychowska M., *Czy „O definicjach (Liber de definitionibus) Pseudo-Atanazego z Aleksandrii to drugi rozdział Przewodnika (Viae Dux) Anastazego z Synaju?”*, „E-Patologos” 4/1 (2019) s. 50-92.
- Régnauld L., *Les Sentences des Pères du désert*, Nouveau Recueil, Solesmes 1977.
- Studien zu Anastasios Sinaites. Mit einem Anhang zu Anastasios I. von Antiochien*, red. K.-H. Uthemann, Berlin 2017.
- Uthemann K.-H., *Anastasio Sinaites. Byzantinisches Christentum in den ersten Jahrzehnten unter arabischer Herrschaft*, t. 1-2, Berlin – Boston 2015.

5. Przekład

Treścią Psalmu 6 jest pouczenie o szczerzej pokucie. Nauka ta skomponowana jest przez Ducha Świętego w tym celu, aby ci, którzy przychodzą do Boga, a są obciążeni grzechami, mogli poznać właściwy sposób, jak należy to uczynić, prosząc o przebaczenie grzechów po wyznaniu z głębi duszy. W tym bowiem psalmie dowiadujemy się o tych dwóch wskazówkach, ponieważ dotyka on wszystkich zagadnień, jak pokory pokutników, szczerego nawrócenia, łez, szczerych jęków, niepokoju sumienia, słabości, nocnej rozmowy z Bogiem, jasnej świadomości podczas spoczynku i w czasie czynności wykonywanych w ciągu dnia oraz ich zbadania w trakcie nawiedzenia Ducha Świętego. Jednak otrzymamy nie tylko to, co jest tutaj powiedziane. Otrzymamy również skutek takiej pokuty przebaczenie grzechów, zawstydzenie demonów i nawrócenie starego człowieka od jego grzesznych czynów. Taki właśnie jest cel tego psalmu. Ale zawiera również tekst: „Psalm Dawida na Oktawę”. Jest zwyczajem, że Pismo Święte nazywa „oktawą” dzień, który następuje po siedmiu dniach (które są życiem i biegiem obecnego świata), „oktawą”, której figurą jest obrzezanie ósmego dnia. Z tego powodu mędrzec Salomon napomina nas, abyśmy „poświęcili część siedmiu, a nawet ośmiu [dniami]”⁵⁸, nawiązuje zarówno do naszego życia w tym czasie, jak i do odrodzenia w następnym wieku. Ale teraz spójrzmy na początek samego psalmu.

„Panie, nie karć mnie w swoim gniewie”. Prorok, patrząc przed siebie oczami duszy na przerażający trybunał, jakby brakowało mu pewności, jakby nie miał wymówki za popełnione grzechy ani nie zasługując na zbawienie z powodu swoich uczynków, nie prosi Sędziego o nic innego jak tylko: „Panie, nie karć mnie w swoim gniewie”. Wiem, o Panie, że czeka mnie straszny trybunał, kiedy, siedząc w obecności aniołów i całego stworzenia na tronie, nad którym nic nie panuje, objawisz wszystkim ludziom czyny dokonywane w tajemnicy i ukazesz ukryte. Więc nawet nie śmiem prosić o przebaczenie moich grzechów, bo jest ich więcej, niż można mi odpuścić. Obraziłem Cię bardziej niż ktokolwiek inny. Zgrzeszyłem bardziej niż [syn] marnotrawny⁵⁹. Uczyniłem siebie Twoim dłużnikiem bardziej niż ten, który był Ci winien dziesięć tysięcy talentów⁶⁰. Wiem, że wróg opodatkował mnie o wiele bardziej niż celnik⁶¹. Żyłem jak bandyta, nawet gorzej od

⁵⁸ Koh 11,2.

⁵⁹ Łk 15,13.

⁶⁰ Mt 18,24.

⁶¹ Łk 18,10.

bandyty⁶², nawet gorzej od jawnogrzesznicy⁶³. Zgrzeszyłem przed Tobą. Wiem, że przewyższyłem w nieprawości nawet Manasses⁶⁴. A to dlatego, że „moje nieprawości wiszą nad moją głową jak ciężar wielki, który mnie obciąża, cierpię złamany aż po kres”⁶⁵. Rozgniewałem Twoje święte Imię, zasmuciłem Twego Ducha, zlekceważyłem Twoje przykazania, nierozsądnie zmarnowałem Twój majątek, a zaliczkę, którą mi dałeś, wydałem na rozpustę. Splugawiłem świątynię moim ciałem, znieważyłem godność Twojego oblicza, zbrukałem tunikę, którą na mnie nałożyłeś. Spojrzenie, którym mnie rozjaśniłeś poprzez odrodzenie, bardzo zniszczyłem, oczy, którym przywróciłeś światło, znów oślepiłem. Usta moje, które uświęciłeś, znowu sprofanowałem. A kiedy za to wszystko pociągniesz mnie do odpowiedzialności, wiem, że sprawisz, że stanę nago przed Twoim trybunałem i będziesz mnie winić za wszystkie moje czyny i nie będę mógł przed nimi uciec. Jeśli jednak oskarżasz mnie, Panie: „Nie karć mnie w swoim gniewie”. To uzyskam od Ciebie, jedynego przyjaciela ludzi. Ty sam znasz wszystkie moje ukryte czyny, których, błagam, nie ujawniaj ani przed aniołami, ani przed ludźmi z powodu mojego wstydu i mojej wiecznej hańby.

„Panie, nie karć mnie w swoim gniewie”. Jeśli nikt nie może znieść gniewu króla, o ileż bardziej niemożliwe będzie, aby jakiegokolwiek stworzenie oprzeć się mogło gniewowi Boga. „Nie karć mnie w swoim gniewie”. Nie proszę o to, bym nie był ukarany, bo zasługuję na wszelkie formy poprawy i kary, ale karząc, „nie karć mnie w swoim gniewie”. Wiem, że łotr, który tylko do Ciebie się modlił, natychmiast otrzymał wejście do raj⁶⁶. Wiem, że nierządnicę, która podeszła do Ciebie ze łzami, nie odmówiono przebaczenia⁶⁷. Wiem, że celnik, który jęczał z głębi serca, był również usprawiedliwiony⁶⁸. Jestem bardziej nieszczęśliwy niż oni. Nie jestem jak oni, bo nie ma u mnie szczerych łez, nie mam prawdziwej spowiedzi, nie ma we mnie jęku, który pochodzi z serca. Nie praktykuję czystego postu, nie ma we mnie duchowego ubóstwa ani nieustannej modlitwy. Nie zachowywałem miłosierdzia wobec bliźniego. Nie mam współczucia, aby stać się godny współczucia. Nie ma we mnie skruchy do przebaczenia ani umiarkowania, ani czystości myśli. Z jaką więc twarzą, z jaką pewnością

⁶² Łk 10,30.

⁶³ Łk 7,37.

⁶⁴ 2Krl 21,16.

⁶⁵ Ps 38,5-6.

⁶⁶ Łk 23,43.

⁶⁷ Łk 7,48.

⁶⁸ Łk 18,14.

prosiłbym o przebaczenie? Wiele razy, Panie, przysięgałem Tobie, że się zmienię i zawiodłem swoją obietnicę. Bardzo często w kościele kłaniam się Tobie, ale gdy tylko wychodzę, wracam do moich nieprawości. Bardzo często, gdy okazałeś mi miłosierdzie, ja Cię odrzucałem. Bardzo często, kiedy byłeś wobec mnie cierpliwy, czekając na moją pokutę, nie żałowałem. Bardzo często, kiedy mnie podnosiłeś, znowu upadałem z powodu próżności. Ile razy, kiedy mnie wysłuchałeś, ja nie byłem Ci posłuszny? Ile razy przychodziłeś mi z pomocą, a ja Ci nie służyłem? Ile razy zwracałeś się do mnie, który grzeszyłem, i otwierałeś swoje ramiona dla mnie jak ojciec? Powiedziałeś: „Wróć, nie bój się. Upadłeś? Wstań. Odchodząc, bardzo się oddaliłeś, znów powróć. Nie odwrócę się od ciebie, nie zrobię ci wyrzutów, nie będę czuć wstrętu do tego, co ukształtowałem, nie zamknę serca na Moje dziecko, bo nie mogę nienawidzić tego, którego ulepiłem własnymi rękami, tego, dla którego poniżyłem się, tego, za którego przeleżałem krew”. Ale mowa ta mnie zdenerwowała, nie zwróciłem na to uwagi i nie nawróciłem się. A ponieważ w Tobie z natury jest niezgłębiona miłość do człowieka i ocean cierpliwości, [proszę]: „Nie oskarżaj mnie w sercu swoim i nie karć w swoim gniewie”, ale nadal bądź cierpliwy wobec mnie. Nie śpiesz się, by mnie z życia przed czasem zabrać, nie śpiesz się, aby przed wyznaniem grzechów mnie [stąd] wyrwać, wyrzucając mi, że nie przynoszę owoców. Ale ponieważ jesteś dobry i przyjacielem ludzi, zrób mi jeszcze raz łaskę tego roku, abym mógł pokutować. Nie zabieraj mnie, gdy nie jestem jeszcze gotowy, pozbawiony lampy cnót, nie przygotowałem wcześniej oliwy, która karmi jej światło. Nie zabieraj mnie, kiedy nie mam szaty weselnej i nie mam niczego do złożenia w ofierze, lecz okaz miłość do ludzi i bogactwo dobroci swojej, bądź cierpliwy wobec mnie, obojętnego, grzesznika, marnotrawnego, niewdzięcznego, zatwardziałego, nieszczęśliwego, człowieka niegodnego twojej łaskawości i zasługującego na wszelką karę.

„Zmiłuj się nade mną, Panie, bo jestem nędzny”. Bezsilny jest mój umysł, bezsilna myśl moja. „Moje życie przemija, a moje dni odchodzą w próżność”⁶⁹ i zbliża się koniec. Ale wyciągnij rękę nade mną, rzuconemu w otchłań grzechów. Otwórz i mnie, Panie, drzwi miłosierdzia Twego, otwórz je temu, kto puka niegodny, nie zamykaj ich przede mną. Bo jeśli to Ty zamkniesz, kto otworzy? Jeśli się nie pośpieszysz, kto wówczas pomoże? Ty, który jesteś dobry, daj czas do pokuty, natchnij do nawrócenia. Wszystko, co mogłem zrobić, pozostaje nieskuteczne i ulotne. Wszystko,

⁶⁹ Ps 77,33.

co mogłem zrobić, staje się daremne i niedoskonałe. O Panie, nie przedstawaj słuchać, ale ocal stworzenie swoje. To Ty powiedziałaś, że „beze Mnie nic nie możesz zrobić”⁷⁰, więc wyznacz konieczny czas mojego kruchej życia do nawrócenia mojej duszy. Jestem dręczony przez naturę, zmuszany przez skorumpowaną wolę, ograniczony złym nawykiem i dlatego [wołam]: „zmiłuj się nade mną, bo jestem nędzny”. Rzeczywiście wróg mój, złamawszy mnie, uczynił ze mnie słabego człowieka doprowadzonego do upadku. Słaby człowiek nie może siebie uleczyć, złamany nie może być dla siebie potężną pomocą, ten, kto upadł, nie może sam powstać. „Zmiłuj się nade mną, Panie, bo jestem nędzny”. Człowiek słaby nie może wykonywać pracy, chory nie nadaje się do żadnej działalności. „Uzdrow mnie, Panie, bo kości moje zostały połamane”. Kości mej duszy zostały strzaskane, zmiżdżone, a człowiek w tym stanie nie może wstać, [aby pójść] do lekarza, nie może uciekać i schronić się przed wrogami. Więc „przyjdź i odszukaj mnie, Panie, Ty który przyszedłeś, aby szukać i ocalić to, co zginęło”⁷¹. Przyjdź ponownie do mnie, który wpadł w ręce bandytów, którego opuścili, nie w połowie, ale całkowicie martwego⁷². „Uzdrow mnie, Panie, a będę zdrów”⁷³. Uzdrow mnie, ponieważ zły wąż uczynił ze mnie kalekę. Kaleka jest zupełnie opuszczony jak umarły, jest całkowicie bezwładny, tylko głosem wzywa lekarza, może tylko krzyczeć i szuka tego, kto go wyciągnie z tej sytuacji. Może tylko podnieść oczy, by wyczekiwać chwili, kiedy przyjdzie odwiedzić ten, który wiąże złamanych, który podnosi tych, którzy są na ziemi, i ratuje tych, którzy są skazani⁷⁴.

„Uzdrow mnie, Panie, bo moje kości zostały połamane, a moja dusza jest gwałtownie poruszona”. Ogarnął mnie zamęt cielesny i duchowy, Panie, gdyż uległem namiętnościom ciała i duszy. „Uzdrow mnie, bo poruszone są kości moje”, to, co tworzy i podtrzymuje we mnie bycie człowiekiem. Czym to jest? To wiara, roztropność, miłość, rozsądek, wstrzeźliwość, sprawiedliwość, pobożność, łagodność, pokora. To są te kości, które w moim przypadku zostały złamane przez namiętności, ale one nie złamały kości świętych. Co w istocie mówi o nich ten sam Prorok [Dawid]: „Pan zachowa wszystkie ich kości, żadna z nich nie zostanie złamana”. „Uzdrow mnie, Panie, bo moje kości zostały złamane, a moja dusza jest

⁷⁰ J 15,5.

⁷¹ Łk 19,10.

⁷² Por. Łk 10,30.

⁷³ Jr 17,14.

⁷⁴ Por. Ps 146,3.

gwałtownie poruszona”⁷⁵. Dlaczego? [Ponieważ] widzę, że czas mi już do życia się kończy, zbliża się koniec, starość zapowiada rozłąkę, żniwiarz śpieszy, pokazując kosę i niosąc siekiereę na znak okopania duszy, która nie przynosi owoców. „Moja dusza jest gwałtownie poruszona”.

Widzę, że moje nieuporządkowania są przeciwko mnie i każdego dnia zmierzam w kierunku najgorszego. „Moja dusza jest gwałtownie poruszona”. Widzę zbliżającego się złodzieja, który śpieszy się, by oderwać mnie od życia. „Moja dusza jest gwałtownie poruszona”. Widzę, że zbliża się moje odejście z życia i nie ma dla mnie zaopatrzenia na drogę. Widzę, że oskarżyciel wręcza mi list, a kaci patrzą na mnie okrutnie. Widzę wielu z tych, którzy mnie oskarżają, ale nikogo, kto by mnie bronił. „Moja dusza jest gwałtownie poruszona”. Dlatego drzę i cierpię i nie wiem, co mam czynić. Jeśli bowiem poproszę o dodatkowy czas w moim życiu, to boję się uczynić go okazją do grzechów. Jeśli pójdę bez przygotowania, nie wiem, jakimi oczami w swojej bezradności spojrzę na przybywającego sędziego. Doszedłem do szczytu zła. Zły, który mnie dręczy, nie przestaje, wrogowie nie przestają ze mną walczyć, wewnętrzna walka ciała staje się bardziej gwałtowna, złe myśli nie ustępują. A nawrócenia nie ma!

„A Ty, Panie, jak długo jeszcze?”. Co [prorok Dawid] chce wyrazić tymi słowami, nie mówi jasno. Zapewne chciał powiedzieć Bogu z głębi swego zniechęcenia coś odważnego, ale się powstrzymał i nie odważył się wypowiedzieć tego w twarz, powiedział tylko: „A Ty, Panie, jak długo jeszcze?”. Oto widzisz ucisk, jaki sprawia mi wróg, nieustanną walkę ciała, wojnę bez możliwości pojednania, osłabienie moich sił. Więc jak długo będziesz zwlekać, Panie? Kiedy weźmiesz mnie w swoją obronę? Jak długo nie podniesiesz wzroku i nie odeprzesz tych, którzy są wrody wobec nas? Jeśli bowiem ja jestem niegodny, to Ty jesteś bogaty w miłosierdzie i jesteś przyjacielem człowieka. Twoja pobłażliwość staje się upadkiem opuszczonych. Te i podobne słowa chciałby prorok skierować do Boga, lecz powstrzymał siebie samego, aby nie mówić tak, jakby chciał z Nim się kłócić i niejako Go pozwać. Dlatego powraca myślami do prześlągnięcia Boga i mówi: „Powróć, Panie, wybaw moją duszę, ocal mnie z powodu Twego miłosierdzia”. Prorok opiera swoją prośbę na tym, co właściwe Panu. W rzeczywistości powiedział więcej: „Zmiłuj się nade mną, Panie, uzdrów mnie, Panie”, a do tego dodaje: „Powróć: powróć jak pasterz”, jak przewodnik, jak moczarsz, „wybaw mnie, ocal mnie z powodu Twego miłosierdzia”. Nie z powodu moich uczynków, bo są złe, nie z powodu

⁷⁵ Ps 23,21.

moich słów, bo są daremne, nie z powodu moich myśli, bo są skalane, ale „wybaw mnie ze względu na swe miłosierdzie”. Jeśli chcesz mnie osądzić, uprzedzam Twój wyrok, wydam wyrok przeciwko sobie i wyznaję, że zasługuję na śmierć. Dlatego „wybaw mnie ze względu na swe miłosierdzie”. Do miłosierdzia Twego się uciekam, nie mając Ci nic do zaoferowania. Proszę o litość. Nie pytaj mnie o cenę, bo nikt nigdy nie kupił miłosierdzia, ale otrzymujemy je jako dar. Dlatego „wybaw mnie ze względu na swe miłosierdzie”. Pamiętaj o słowach, które wypowiedziałeś w swoich świętych pismach, że: „Umysł człowieka jest trwale przywiązany do zła od jego młodości”⁷⁶. Pamiętaj, że człowiek stał się jak tchnienie⁷⁷ i nikt żyjący nie będzie przed Tobą uznany za sprawiedliwego⁷⁸. „Jeśli zachowasz nieprawości, kto może się ostać?”⁷⁹. Pamiętaj, że żaden człowiek nie jest wolny od brudu, chociaż jego życie trwa tylko jeden dzień, a „począłem się w nieprawościach i w grzechach urodziła mnie moja matka”⁸⁰. Pamiętaj, że samo niebo nie jest przed Tobą czyste, że sami aniołowie nie są przed Tobą nieskazitelni⁸¹ i że niektórzy z nich upadli z nieba z powodu swej pychy⁸². Dlatego „zbaw mnie z powodu Twego miłosierdzia”. Błagam o Twoje miłosierdzie. Jeśli ratujesz tego, który na to zasługuje, jeśli litujesz się nad sprawiedliwymi, nie ma w tym nic godnego podziwu. Ale jeśli uznasz mnie, który jestem niegodny Twego miłosierdzia, za godnego, to zdumiewające, to jest wielkie. Rzeczywiście, lekarz jest podziwiany, gdy leczy nieuleczalne choroby i przywraca zdrowie ciężko chorym ludziom. I król, kiedy dziękuje niegodnym ludziom, jest chwalony. Znasz słabość natury, bo to Ty ją ukształtowałeś i nie gardziłeś jej ubiorem.

Dlatego „zbaw mnie z powodu Twego miłosierdzia”. Niech moja obojętność nie triumfuje nad Twoją ogromną miłością do ludzi. „Nie idź na sąd ze sługami twoimi”, bo gdybyś chciał sądzić się z nami, wszystkie usta byłyby zapieczętowane, nie mając nic do powiedzenia na swoją obronę. A co moglibyśmy powiedzieć? Nie istnieliśmy, a Ty nas stworzyłeś, błędziliśmy, a Ty przynagliłeś nas do powrotu, zgubiliśmy się, a Ty przyszedłeś nas szukać, odkupując nas swoją drogocenną krwią i ustanawiając nas synami i dziedzicami Boga. Dlatego „nie pamiętaj naszych nieprawości”, nie

⁷⁶ Rdz 8,21.

⁷⁷ Por. Ps 143,4.

⁷⁸ Ps 142,2.

⁷⁹ Por. Ps 129,3.

⁸⁰ Ps 50,7.

⁸¹ Hi 15,15.

⁸² Hi 4,18.

odwracaj się od naszych grzechów, ale odważaj wagę Twojej sprawiedliwości „z jednej strony na drugą”, od naszego ciężaru do Twego wielkiego miłosierdzia. Zbaw mnie z powodu tego dobra, które doprowadziło Cię do ocalenia utraconego świata. A wszyscy, którzy przez wieki byli przez to usprawiedliwieni, zostali uznani za godnych [wiecznej] dobroci w postaci obietnic. Rzeczywiście jeśli ktoś podałby przykład Mojżesza⁸³, ale także Aarona⁸⁴, Dawida⁸⁵, Piotra⁸⁶, pierwszego z Apostołów, Pawła, który został porwany do trzeciego nieba⁸⁷ – o żadnym z nich nie możemy powiedzieć, że jest bezgrzeszny. Dlatego ja również staram się o zbawienie tylko przez wiarę – przez wiarę, a nie przez uczynki – abyś Ty, przyjacielu ludzi, powiedział mi: „Twoja wiara cię zbawiła, idź w pokój”. Zdaję sobie doskonale sprawę, Panie, że nikomu z tych, którzy zgrzeszyli, nie powiedziałeś: „twoje uczynki cię zbawiły”, ponieważ cała sprawiedliwość człowieka jest jak brudna szata. Dlatego powtarzam, „zbaw mnie z powodu Twego miłosierdzia, a miłosierdzie Twoje będzie podążać za mną przez wszystkie dni mojego życia”⁸⁸. Ono podążać będzie za mną, który żałośnie uciekam od Ciebie i nieustannie biegnę ku grzechowi. W rzeczywistości to „Ty, będąc Bogiem, jesteś jedynym, który czyni cuda. Uczyni swoje miłosierdzie godnym podziwu także we mnie”, bo to Ty ratujesz tych, którzy pokładają w Tobie nadzieję i działasz daleko poza to, o co możemy poprosić lub pojąć. Pewnego dnia przyszedł do Ciebie, Panie, dłużnik zadłużony na dziesięć tysięcy talentów⁸⁹, prosząc o drobną łaskę i jako przyjaciel ludzi udzieliłeś mu całkowitego umorzenia [długu]. Pewnego dnia wrócił też syn marnotrawny i pełen zakłopotania poprosił, by zostać jednym z Twoich pracowników⁹⁰, ale Ty uczyniłeś go nie pracownikiem, ale synem i spadkobiercą. Łotr poprosił Cię, abyś pamiętał o nim w królestwie, a Ty darowałaś mu całe niebo⁹¹. Podeszła i płacząca grzesznica i otrzymała więcej, niż prosiła i oczekiwała⁹². Piotr też tylko ronił łzy, a Ty uczyniłeś go strażnikiem kluczy królestwa niebieskiego. Takie jest, o Panie, Twoje zwykłe

⁸³ Lb 20,12.

⁸⁴ Wj 32,2.

⁸⁵ 2Krl 11,4-15.

⁸⁶ Łk 7,50.

⁸⁷ 2Kor 12,2.

⁸⁸ Ps 22,6.

⁸⁹ Mt 18,24.

⁹⁰ Łk 15,19.

⁹¹ Łk 23,42-43.

⁹² Łk 7,37.

zachowanie wobec zniechęconych, wobec tych, którzy nie mają już nadziei na zbawienie – w nich objawia się ogrom Twojej miłości do ludzi. Dlatego mówię i będę to powtarzał: „Zbaw mnie przez Twoje miłosierdzie!”

„Zaprawdę, ten, kto o Tobie pamięta, nie umiera, z drugiej strony w piekle, kto cię wyzna?”⁹³. Dlatego się śpieszę, dlatego się martwię, wiedząc dobrze, że gdy minie kres życia, nie będę mógł się wypowiadać Bogu w piekle. Nie ma tam pokuty i nie można otrzymać przebaczenia grzechów. W grobie nie można sprowadzić na siebie odpuszczenia win. Życie na ziemi jest targowiskiem. Więc po zakończeniu targów nikt nie może negocjować. Po opuszczeniu stadionu żaden zawodnik już nie walczy. Kiedy zapada noc, nie ma już nadziei na zysk. Posłuchaj, co mówi Pismo Święte, że „śmierć jest dla człowieka zakończeniem [życia], droga jest już zamknięta, ponieważ to Bóg ją zamknął przed nim”⁹³. Tam, gdzie Bóg zamknął, nie ma już miejsca na pokutę. Obecne życie to walka, przyszłe życie to życie sprawiedliwego sądu. „Zbaw mnie z powodu Twego miłosierdzia. W Hadesie, kto Cię wyzna?”⁹⁴. Zastanów się, co mówi: „Kto Cię wyzna?”. Oznacza to: nikt. Dlatego, kochani, dobrze jest przygotować się do tej wyprawy na tamten świat, żeby noc nie zaskoczyła nas nagle jak nieroztropne panny⁹⁴. Do tej podróży nawiązuje inny mędrzec, gdy mówi, aby obudzić najbardziej ospałych: „Przygotuj swoje czyny do odejścia i bądź gotowy, pozostając na swoim polu”⁹⁵. Nazywając „polem” życie człowieka, ponieważ „wszelkie ciało jest jak trawa, a cała jego chwała jest jak kwiat polny”⁹⁶. „Przygotuj zatem swoje czyny do odejścia, ponieważ człowiek i jego dni są jak trawa oraz przygotuj się na swoim polu, ponieważ jak kwiat polny człowiek zakwitnie i się zeszepeci, odpadnie i wyschnie”⁹⁷. Na wezwanie wróbelka każda roślina zostanie zerwana, co oznacza: „Na głos archanioła, na dźwięk ostatniej trąby” wszelkie ciało powstanie z martwych. To samo potwierdza tymi słowami, gdy mówi: „Pamiętaj o swoim końcu, a już nigdy więcej nie zgrzeszysz”. Tak więc prorok, który pamiętał ostatnie dni, nieustannie cierpiał pogrążony w skrusze, spędzał noce w żałobie. I dlatego dodaje, że „zmęczyłem się jękiem, a łzami, co noc obmywam swoje łożo, łzami zalewam moje posłanie, a ci, którzy we łzach sięją, zbierają w radości, i ci, którzy sięją ziarno, płacząc, powrócą podczas zmartwychwstania, ciesząc się, obciążeni swoimi snopami”. Pięknie powiedział: „Obmywam się”. Bo

⁹³ Hi 3,23.

⁹⁴ Mt 25,3.

⁹⁵ Prz 24,27.

⁹⁶ Iz 40,6.

⁹⁷ Ps 101,12.

tak jak podczas chrztu zostajemy odrodzeni przez wodę, tak samo zostajemy oczyszczeni, gdy ponownie zostajemy ochrzczeni przez łzy i skruchę. Jednak ani chrzest, ani żal łez nie są nam dane bez Ducha Świętego. Nie dziw się. Rzeczywiście łaskę, którą otrzymaliśmy na chrzcie, gdy byliśmy małymi dziećmi, utraciliśmy z powodu lenistwa i zaniedbania dobrych uczynków, ale odnajdujemy ją ponownie przez pokutę i potok łez. „Przez gniew wzrok mój został zmaćony, zestarzałem się pośród wszystkich moich wrogów”, to znaczy postarzałem się i zestarzałem z powodu wszystkich moich grzechów. Takie jest zaiste znaczenie twierdzenia: „Zestarzałem się pośród wszystkich moich wrogów”. Powodem, dla którego, będąc blisko wrogów, zestarzałem się, jest to, że zaproszony jestem czynić to, co zabija duszę i utrwała cechy starzenia, które pojawiają się, gdy prowadzi się bezmyślne życie. Ponadto każdy, kto nie podejmuje wysiłku, aby pozbyć się tego starzenia, nie jest w stanie, jak mówi Apostoł: „przywdziać nowego człowieka odnowionego duchem swojego umysłu”. Ale zobacz, jak po długim starzeniu się w grzechu, po życiu we wszelkiej nieprawości prorok nie rozpaczał nad sobą ani nie stracił nadziei na miłosierdzie Boże, ani nie uległ gnuśności. Przeciwnie, przez skruchę został zbawiony, przez łzy został oczyszczony, przez spowiedź został usprawiedliwiony. A to, co zrobił w czasie swojej skruchy, jest tym, co każdy człowiek i my sami w tak podeszłym wieku możemy zrobić. Jakie rzeczy zrobił: błagał, żałował, zapłakał, wyznał grzechy. A jeśli chcesz się dowiedzieć, czego my możemy się z tego nauczyć, posłuchaj reszty, gdy mówi: „Zestarzałem się pośród wszystkich moich wrogów”, a kiedy pojawia się skrucha i czuje w sobie boskie oświecenie, autorytatywnie wzywa swoich przeciwników, mówiąc do nich: „Odejdźcie ode mnie wszyscy, którzy czynicie nieprawość”, co oznacza: nawróćcie się, przestańcie, zawstyďte się, bo Pan usłyszał głos mojego lamentu, Pan wysłuchał mojej prośby, Pan przyjął moją modlitwę. Oby wszyscy moi wrogowie zawstydzili się i zmieszali, aby jak najszybciej zawrócili, okryci wstydem. Czy widzisz moc łez? Czy widzisz owoc spowiedzi? Czy widzisz starzenie się, które towarzyszy wszelkim grzechom, czy widzisz odrodzenie? Więc nie mów do mnie: „Jestem starym człowiekiem, jestem słaby, jestem przytłoczony, przyzwyczaiłem się do wszystkich grzechów i dlatego nie mam już siły do wypełniania przykazań Bożych”. Nie mów takich słów ani nie dawaj mi innego pretekstu do zwlekania, bo zamierzam udowodnić, że gdybyś tylko chciał, mógłbyś zachowywać [boskie] przykazania w tej starości o wiele lepiej niż w młodości. Istotnie powiedz mi, kogo Słowo uznało za błogosławionego,

kiedy powiedział: „Błogosławieni ubodzy w duchu”⁹⁸. Z pewnością powiesz: „Ci, którzy są pokorni i których umysł jest skromny”. A kiedy nasz sposób myślenia jest bardziej skromny: w młodości czy na starość? Czy nie jest to oczywiste, że w starości? Rzeczywiście, próżność jest wrodzona młodości. „Błogosławieni, którzy cierpią”⁹⁹. Powiedz mi teraz, kto jest bardziej skłonny do żalu i skruchy: starzec czy człowiek młody? Oczywiście to starzec. „Błogosławieni cisi”¹⁰⁰. Czy nie jest powszechnie akceptowane, że młodość jest gwałtowniejsza i bardziej skłonna do zła, niż starość? W ten sposób, jeśli wszystko dobrze zachowasz, przekonasz się wyraźnie, że starość znacznie bardziej przyczynia się do twojego zbawienia niż młodość i że lepiej usposobi cię do przestrzegania przykazań. Dlatego posłuchaj. Kiedy jesteś młody, namiętność względem ciał wzburza się gwałtowniej. Kiedy jesteśmy młodzi, pożądanie jest bardziej intensywne. To wtedy chciwość, próżna chwała, obżarstwo i wszystkie inne namiętności atakują i walczą. Tak jak w przypadku konfrontacji dwóch mężczyzn, jeśli jeden słabnie, drugi z pewnością staje się silniejszy, tak samo jest z duszą i ciałem. Apetyty i popędy ciała nie mają tej samej mocy w młodości i na starość. Gdyby w podeszłym wieku dusza chciała zmobilizować się całym sercem do realizacji przykazań, miałaby więcej siły, ponieważ wtedy jest bardziej podatna na łzy i skruchę. Mówię o łzach według Boga, bo są też łzy naturalne, jak te, które wylewamy za zmarłych. Są też satanistyczne łzy, które niektórzy wylewają z powodu próżnej chwały lub demonicznej przyjemności. Tak jak są i inne łzy wywołane pijaństwem, oprócz tych, o których wspomnieliśmy, tak też są łzy skruchy, które płyną do nas z pokuty, z bojaźni Bożej, z myśli o śmierci i wspomniania kary. Jeśli nad tym się rozpamiętujemy, posuwamy się do duchowych łez, które nie są łzami strachu, ale pragnienia Boga. Skąd to pochodzi? Dokonuje się to przez oświecenie Ducha Świętego.

Takie łzy wylewał ten, kto powiedział Bogu: „Dusza moja lgnie ku Tobie”¹⁰¹, aby iść za Tobą” i znowu: „Moje serce płonie, a nerki moje poruszyły się”¹⁰², i dalej: „Bóg jest Bogiem mojego serca i moim udziałem w dzieństwie na zawsze”¹⁰³, i w innym miejscu: „Moja dusza upada i tęskni za

⁹⁸ Mt 5,3.

⁹⁹ Mt 5,10.

¹⁰⁰ Mt 5,5.

¹⁰¹ Ps 62,9.

¹⁰² Ps 72,21.

¹⁰³ Ps 72,26.

dziedzińcami Pana, moje serce i moje ciało radują się w Bogu żywym”¹⁰⁴, i znowu: „Jak łania pragnie źródeł wody, tak dusza moja pragnie Ciebie, Boże!”¹⁰⁵. Takie było pragnienie wobec Boga, które ukrywała dusza psalmisty. Być może niektórzy z was nie chcą wiedzieć o tym, co właśnie zostało powiedziane. Wiem, jestem pewien. Ale takie lekceważenie okaże się przeciwko tobie. Dlaczego? Dzieje się tak, ponieważ nie mamy do czynienia z czymś, co znajduje się na dnie morza, ani nawet z bytem, który można znaleźć wśród dóbr ziemi. Mówimy o rzeczywistości, która została zaszczipiona w waszych sercach przez Chrystusa, który powiedział: „Królestwo niebieskie jest w was”¹⁰⁶, to znaczy Duch Święty, rodzi łyzy i żal.

A zatem bardzo duże są siła i skuteczność łez wylanych z powodu Boga. Świadkowie w Starym Testamencie o tym poświadczają: niniwici, Manasses, Ezechiasz. W Nowym Testamencie Piotr, który swoimi łzami stał się miły Bogu, a ten uzdrowił go z zaparcia. Nierządnicą, która swoimi łzami ściągnęła życzliwość i otrzymała przebaczenie z czynów, które popełniła. Zaprawdę ocean miłosierdzia Bożego jest niewypowiedziany. Jeśli Manasses został zbawiony przez pokutę, to ten, który pokutuje z całej duszy, może wątpić w zbawienie? Cóż mi zatem mówisz? Sprzedawałem ciało, popełniłem cudzołóstwo, zabiłem, zestarzałem się w występku, nie mogę być zbawiony? Jeśli Bóg przyjął skruszonego Manassesę, to którego z tych, którzy pokutują z całego serca, nie przyjmie łaskawie? I śmiem nawet powiedzieć, że przyjąłby nawet diabła, gdyby okazał skrucę. Kto zatem zgrzeszył według miary Manassesę, tego, który przez pięćdziesiąt dwa lata pracował, aby lud Izraela oddawał cześć bożkom i czcił ich? Powiedz mi, ile miriad ludzi zginęło w tamtych czasach? Chociaż Manasses był dłużny zbrodni zatracenia, został jednak rozgrzeszony. Ogrom jego występku nie przyćmił miłości Boga do ludzi. Wręcz przeciwnie, w niewoli Chaldejczyków został zabrany do Babilonu i skazany na zadośćuczynienie za swoją zuchwałość wobec Boga. Modlił się tylko, roniąc łzy wewnątrz posągu z brązu, do którego został wrzucony. Na rozkaz Boga, który przyjął jego skrucę, mosiężna machina roztrzaskała się i wyszedł całkowicie bez szwanku. Następnie uciekł do Jerozolimy, gdzie spędził resztę swojego życia w nieustannej pokucie. Ezechiasz natomiast dostał dodatkowe piętnaście lat życia, kiedy zwrócił się ku ścianie i zapłakał [modłąc się], dotykając w ten sposób serca Boga. Czy widzisz, co uczyniła pokuta i jakie korzyści dała tym, którzy wzywali Boga ze łzami?

¹⁰⁴ Ps 83,3.

¹⁰⁵ Ps 41,2.

¹⁰⁶ Łk 17,21.

Jeśli chcesz, opowiem zupełnie niezwykłą historię, którą pisarz Klemens opowiada o Janie, tym, który sprawił, że boskie słowa zabrzmiały jak grzmot, tym, który od dzieciństwa ukochał dziewictwo. To ten, który z powodu wielkiej miłości był kochany bardziej niż wszyscy inni, aż do oparcia się na piersi Pana i powierzenia jemu Bogurodzicy Dziewicy. To o nim mądry historiograf w jednym z rozdziałów swojego dzieła *Stromata* szczegółowo opisuje tę godną podziwu rzecz. Kiedy Jan podążał ścieżką, aby dotrzeć do pewnego miejsca w Azji – bo wypadło mu podróżować przez Azję, aby nawiedzać i umacniać wiernych – spotkał jakiegoś młodzieńca ozdobionego pięknem i siłą ciała, który jednak nie otrzymał ani pouczenia o wierze, ani pouczenia o drodze zbawienia. Jan, zachęcając go, skłonił do zostania wiernym i zaprowadził go do biskupa tego miasta, aby był katechizowany. Biskupowi powiedział: „Biskupie, zawieram ci tę młodą osobę. Niech będzie świadkiem Boga i całego Kościoła”. To mówiąc, Apostoł odszedł, aby udać się do innych miast, zasiewając naukę wiary. Biskup przyjął młodzieńca i zgodnie z regułą, która rządzi Kościołami, katechizował go, udzielał mu nauk i doskonalił go przez zbawienny chrzest. Kiedy to się dokonało, nie dawał mu już rad, których wcześniej udzielił, zakładając, że nie ma obawy, że złądzi, skorzystawszy z tak wielu wskazówek i nauczania. Ale gdy tylko młodzieniec odzyskał wolność – młodzi szybko błędzą, zwłaszcza jeśli wśród mieszkających w ich pobliżu całkowicie zagubionych spotykają gorszycieli – zapraszano go na wystawne obiady, a potem do udziału w kradzieżach i grabieżach. W końcu ci ludzie doprowadzili go do całkowitego zepsucia przez takie działania i poprowadzili go na bezdroża. Kiedyś zabrali ze sobą na górę. Tam, widząc, że przewyższał ich postawą i siłą, za wspólnym porozumieniem, posadzili go na tronie jako przywódcę swojej bandy zbójników. Po przekształceniu tej samej góry w bazę operacyjną i schronienie popełniali nieodwracalne czyny. I tak gdy Apostoł powrócił po krótkim czasie, rzekł [do biskupa] wobec wszystkich: „Przynieście mi depozyt, który wam powierzyłem, wzywając na świadka Boga i Kościół”. Te słowa zdumiały biskupa, sądził bowiem, że Jan domaga się pieniędzy, które dał mu pod opiekę, więc nie wiedział, co powiedzieć. Widząc go zakłopotanego, Jan powiedział do niego ponownie: „Biskupie, przyprowadź mi tego młodzieńca, którego ci powierzyłem jako biskupowi”. Ten, usłyszawszy, że chodzi o młodzieńca, wydał długi i gorzki jęk, po czym odpowiedział Janowi, roniąc łzy: „On nie żyje”. Jan od razu zapytał: „Powiedz mi, w jaki sposób lub w jakim sensie?”. Biskup oświadczył: „[Mówię o] ohydnej śmierci duszy, ponieważ stał się on niebezpiecznym złodziejem, złym i zagubionym człowiekiem”. Apo-

stoł zapytał go: „Czy miałem rację, biskupie, ustanawiając cię opiekunem duszy tego dziecka?”. To rzekł i poprosił o konia i ludzi do prowadzenia, udał się do legowiska rabusiów. I wsiadłszy na konia, popędził, jak tylko mógł, chcąc przywołać z powrotem zagubioną owcę. I tak gdy dotarł na górę, został zabrany przez straż zbójców bez stawiania oporu i bez tłumaczenia rzekł tylko: „Prowadź mnie do swojego przywódcy”. Ten, który stał w pogotowiu i w pełni uzbrojony pośród swoich kolegów rabusiów, uciekł, gdy tylko zobaczył Jana przychodzącego do niego. Ale Jan, jakby zapomniał o swoim wieku i wszystkich innych dolegliwościach związanych z podróżą, rzucił się w pogoń za uciekinierem, krzycząc bardzo głośno, rzekł: „Przestań, moje dziecko, nie bój się! Dlaczego uciekasz od swojego ojca? Dlaczego tak mnie męczysz? Miej współczucie dla starca! Jest dla ciebie nadzieja zbawienia. Moje życie oddam za ciebie, tak jak Pan nasz uczynił. Tylko zatrzymaj się, moje dziecko, i uwierz, że posłał mnie Chrystus, który przez moją posługę czuwa nad twoim zbawieniem. Niech spadnie na mnie brzemień twoich grzechów i krew tych, których niesłusznie zabiłeś”. Usłyszawszy te słowa, młody uciekinier zatrzymał się, rzucił broń i ruszył w kierunku Jana, drżąc i płacząc tak mocno, że łyzy nie pozwalały mu wypowiedzieć ani słowa, a ponadto szloch wywołany jego cierpieniem zabraniał mu wydać dźwięk. Jan zaufał mu, pocieszył i kazał oczekiwać na dobrodziejstwa, do których usilnie go zachęcał, i powiedział, aby nie tracił nadziei o swoje zbawienie. Wziął jego wciąż zakrwawioną prawą rękę i pocałował ją, jakby została już oczyszczona przez łyzy. Kiedy swoimi uwagami skierował młodzieńca z powrotem na właściwą drogę, podniósł go z upadku i nie opuścił, dopóki nie zjednoczył go ponownie z Kościołem, ponieważ jego troską był powrót i odzyskanie tego odstępcy. Pozostawił potomnym przygodę tego młodego człowieka jako przykład szczerzej skruchy, jednocześnie wyraźnie zarysowując tajemnicę oczekiwanego zmartwychwstania.

Do słowa mojego swoje świadectwo załącza ten, który podczas ukrzyżowania Pana jednym słowem zdobył raj jako godną nagrodę za swoją życzliwość wobec Pana. Ale zeznaje też inny rozbójnik, który żył w czasach pobożnego cesarza Maurycego. Popęlnił tysiące morderstw, czyniąc z tego powodu drogi Tracji prawie nieprzejezdnymi, ponieważ zakładając swoją kryjówkę na górze w tym regionie, plądrował tych, którzy się do niej zbliżyli. Przekonany przez jednego z domowników cesarza, który został do niego wysłany w tym celu, rzucił swój zbójcki ekwipunek, aby udać się i ujrzeć władcę. A co za tym idzie, gdy przebywał w obecności cesarza, ten przywitał go przyjaźnie, a jednocześnie udzielił mu swojej łaski. Niewiele

dni mu pozostało na doświadczenie cesarskiej łaskawości. Wkrótce, cierpiąc na poważną chorobę, położono go do łóżka w szpitalu Samsona. Nieco później, gdy zobaczył siebie męczonego przez chorobę, która go ogarnęła, i groziło mu, że umrze i opuści obecne życie, bez zwłoki oddał się pokucie. Następnie, wylewając gorące łzy, zaczął się spowiadać i prosił o przebaczenie za popełnione czyny, kierując te słowa do Boga: „Panie, nie szukam niczego innego, czego nie potrafisz uczynić. Tak jak ocaliłeś przede mną złodzieja dzięki jego spowiedzi, ocal również i mnie. Okaż współczucie temu, który w chwili odejścia pogrąża się w żalobie. A ponieważ nie wyrzuciłeś robotnikom w jedenastej godzinie, którzy niczego nie zrobili, co zasługiwałoby na wynagrodzenie, nie wyrzucaj mi, który nie ma już nic poza gorzkimi łzami, które wylewam, że popełniłem przed tobą niezliczone grzechy. Ci bowiem, którzy ponownie proszą o życie, nie żądają niczego więcej. Nie wstrzymuj więc łaski, nie zawieszaj życzliwości, jaką zawsze okazywałeś grzesznikom, którzy popełnili winy podobne do moich. Gdy zapada wieczór, ogarnia mnie mnogość moich niegodziwych czynów. Nie odwracaj się ode mnie, który żałuję przed Tobą z głębi duszy, ale jak przyjąłeś Piotra roniącego przed Tobą gorzkie łzy, tak przyjmij i mnie, który błaga Cię, Boga kochającego człowieka, z tą samą dobrą intencją, jaką miałaś i dla niego, używając gąbki Twego miłosierdzia, aby zmyć wszystkie moje liczne grzechy”. Tak więc tymi i innymi słowami zbójca spowiadał się w godzinie odejścia z życia. Wylał obfite łzy, którymi uczynił sobie Boga łaskawym, łzy, które otarł bandażem, który opasał mu głowę, a potem oddał ducha. Śmierć jego stała się później znana dzięki pacjentom, którzy spali obok niego. Bóg, przyjaciel ludzi i Zbawiciel rodu naszego – troszczący się o ludzi pogrążonych w głębinach zła, tracących nadzieję na zbawienie – chce, aby ci, którzy usłyszeli historię śmierci bandyty, byli pocieszeni i nie odrzucili nawrócenia.

Pewien lekarz, pobożnie żyjący, miał sen w nocy, w której zginął zbójca. Widział, jak Etiopczycy przychodzą do zmarłego, niosąc na spisanych zwojach potępiające wszystkie popełnione przez niego grzechy. Ponadto dano wizjonerowi, aby zobaczył także dwóch mężów jaśniejących światłem, którym Etiopczycy pokazali przyniesione zwoje, zdecydowani zabrać zbójcę ze sobą. Ale ponieważ te świetliste postacie wąpiły w ich słowa, [sami] zbadali łożo, na którym leżał złodziej, w nadziei, że znajdą tam coś, co pozwoliłoby Etiopczykom odejść z powrotem. Odkrywszy bandaż, którym zbójca obwiązał głowę, jeszcze mokrą od łez wylanych podczas skrucy w chwili jego śmierci, umieścili go wraz z boskim miłosierdziem na jednej szali wagi, a ponieważ nie było tam nic, co byłoby przeciwwą i byłoby cięższe od zwojów umieszczonych na drugiej szali, pierwsza wzniosła się, unosząc

w górę, podczas gdy ta Etiopczyków skierowała się w kierunku ziemi. I zawołali donośnym głosem: „Miłosierdzie Boże zwyciężyło!”. Etiopczycy natychmiast wycofali się okryci wstydem, gdy aniołowie światłości zabrali duszę złodzieja i zabrali ją ze sobą do nieba. Kiedy wspomniany lekarz zobaczył tę scenę we śnie, natychmiast wstał i jak najszybciej udał się do szpitala. Zbliżając się do łóżka bandyty, zauważył, że ten wydał już ostatnie tchnienie. Obok łóżka zobaczył przesiąkniętą łzami opaskę na oczy. Dowiedziawszy się od chorych, którzy spali obok zbrojnika, jak umarł, jego skrucę i słowa, które wypowiedział, spowiadając się Bogu, lekarz udał się na poszukiwanie pobożnego i sprawiedliwego króla, trzymając w rękach przepaskę zalaną łzami skruchy. Pokazując jemu przyniesiony przedmiot, opowiedział to, co widział we śnie i czego mógł się nauczyć, dodając: „Dziękujemy Bogu, najmiłościwsiemu królu, bo usłyszawszy o Łotrze na krzyżu, który został zbawiony przez Króla niebieskiego z powodu swego wyznania, dzisiaj widzimy pod twoim ziemskim panowaniem kolejnego zbawionego łotra, dzięki jego stanowczemu wyznaniu i przemianie”.

Historii tej nie słuchajmy tylko mimochodem, kochani, uwierzmy też, że jest prawdziwa. Co więcej, nie tylko nie słuchajmy, ale zanim nadejdzie koniec, przygotujmy się, biegnąc na spotkanie z Bogiem przez nawrócenie i prawdziwą skruchę, przez spowiedź dokonującą się w sercu, w jękach wydobywających się z głębi [duszy], łzami, które niestrudzenie płyną z oczu, hojną jałmużną szczerze i z pobożnością ofiarowaną potrzebującym, cnotliwym życiem, miłym Bogu postępowaniem i przez uregulowane życie. Dobrze jest być przygotowanym zawczasu i przygotować prowiant na podróż stąd. I nie mów, że będziemy żałować, gdy zamierzamy odejść z tego życia, bo nie jest pewne, czy zachwycimy się szybciej niż oczekiwał ten, który po nas przyjdzie, [ale] czy starczy nam sił, by skierować ostatnie słowa do naszych domowników. Ilu [ludzi], powiedz mi, zostało nagle porwanych i nie mogli ani zapłakać, ani rozdać niczego ze swoich dóbr? Kto zagwarantowałby lub zapewnił, że jeśli odpokutujesz w tym momencie, otrzymasz pełne przebaczenie? Albo że wylejesz tyle łez, co ów [złoczyńca]? Dlatego nie zwlekajmy z nieuchronną pokutą na godzinę śmierci, bo nie jest pewne, czy będziemy mogli ją dopełnić. Ale dopóki istnieje życie, dopóki stadion będzie dla nas otwarty, dopóki jeszcze żyjemy, dopóki nie nastąpiło cięcie, wyczekujmy w postawie prześlania nieoczekiwanego Sędziego, który nie ma względu na osoby i zdobywszy Jego przychylność, możemy spotkać Go życzliwego wobec nas w przyszłym życiu i że osądzi nas godnymi obiecane królestwa ze wszystkimi świętymi. Jemu chwała z Ojcem i Duchem Świętym na wieki wieków. Amen.

Recenzje

Alfio Giovanni Cristaudo, *Giusitno e la protoortodossia Giovannea. Il superamento della cristologia pneumatologica e la nascita della teologia del Logos*, Institutum Patristicum Augustinianum – Nerbini International, Roma 2023, pp. 647

Ks. Leszek Misiarczyk – UKSW, Warszawa

Cristaudo's monograph constitutes an event of great importance for the study of the writings of Saint Justin Martyr. Since written in Italian and published in the prestigious series of the Patristic Institute "Augustinianum" of Rome by the Nerbini International publishing house, it will probably remain unknown to scholars of the English-speaking world. I therefore strongly encourage the Author to publish at least a summary of this book in English, in order to make the innovative conclusions of his research available to a wider group of readers around the world. I will begin my review of this valuable work with four general observations:

(1) In a monograph like this, not all the elements concerning the general assumptions of early Christian apologetics of the 2nd century or the historical context of Justin's theology are necessary. Such things are usually included in general studies on a given Christian author entitled, for example, "The theology of St. Justin", while in a monograph dedicated to a very specific theme as in this case, that is, the reception of the theology of the Logos of John in Justin's writings, it would be sufficient only briefly to present the results of the latest research in these areas. Tackling it all has expanded the book to 647 pages, which is a real challenge for even the most passionate researchers on Justin's theology. One can only admire the enormous effort made by the Author of the book in mastering such vast material, synthetically and critically presenting the results of previous research. And he succeeds fully in this task, even if at times the book is a bit "long-winded". The entire chapter I, except paragraph 3 "The fermented reception of Johannism and the birth of the first theological systems: Valentinian Gnosticism", is superfluous because these are the things commonly known to scholars of Justin's writings. The first doubts also appear immediately from the beginning: why does the term "Johannism" appear

and not “the theology of John?”. This change should at least be explained to the reader. The term “proto-Catholicism” is inappropriate for the 1st and 2nd Centuries; and from the Gnostic systems the Author focuses only on the system of Valentinus – why? I understand that he does this because he then wants to compare Justin’s theology with the Western Gnosticism of Valentinus’s Roman version, but perhaps Justin should not be considered a representative of Roman theology at all. I’ll come back to this later. Likewise, in my opinion, paragraphs 1, 2 and 3 of chapter II, which concern the works of Justin, their nature and the intellectual profile of their author, are also not necessary. It would have been enough briefly to present the results of previous research in these areas and begin the study with paragraph 4 of chapter II, “The reception of the Gospel of John in the works and theology of Justin”. Chapter III is very interesting and deserves special attention. All this work is obviously not a vain effort, because above all the readers of the book in Italian receive an excellent summary of the latest research on Justin and his writings, but the Author, like every young researcher, has become a victim of the desire to face all the elements of Justin’s life, works and theology.

(2) Secondly, the Author uses as a starting point for his analysis the hypothesis promoted by Prof. Simonetti, who was convinced, I still remember from my studies at the Augustinianum in the 1990s, that there was no monarchical episcopate in Rome, that is, the Roman Church was not led by a single bishop but by the college of presbyters, similar to ancient Judaism, and Roman theology of the 2nd century would be essentially Judeo-Christian. As we know, this belief is mainly based on sources like the *Shepherd of Hermas*, *1 Letter to the Corinthians* of Clement of Rome, on the lack of reference to the bishop of Rome in the *Letter to the Romans* of Ignatius of Antioch and on the fragment of S. Irenaeus in *Adversus Haereses*. The arguments regarding the *Shepherd of Hermas* and *1 Letter to the Corinthians* of Clement of Rome are not convincing, and especially in case of *1 Letter to the Corinthians* it’s Clement who is the one bishop giving the answer in name of the whole Church of Rome, not the college of presbyters. This should prove that the Church of Rome was guided in the 1st century by one bishop. More problematic is the lack of reference to the bishop of Rome in the *Letter to the Romans* of Ignatius of Antioch, but to conclude on the basis of this silence that there was not a single bishop in Rome in that time seems too hazardous. We know very well that argument *e silentio* alone is not enough to prove a hypothesis. In fact, it would be strange if after Clement’s episcopate which ended at the beginning of the 2nd century the

Church of Rome did not have a bishop and in the years 130-140 it had one again. The list of bishops of Rome transmitted to us by Irenaeus confirms the uninterrupted succession of the Roman episcopate in the 2nd century. Irenaeus himself in *Adv. Haer. III* 3, 2-4, when entering the controversy with the Gnostics, wrote on the succession of bishops (not presbyters) and presented the list of the bishops of Rome from Peter to Eleutherus and does not mention a college of presbyters at all. And if he called them presbyters, with this term he always meant the elderly, not the second level of the priestly hierarchy. In fact, subsequent research has shown that the Greek term πρεσβύτερος had a double meaning in the 1st-2nd centuries: as “an elder/superior of the community”, almost always identified with bishop, and “priest” as the second rank in the ecclesiastical hierarchy, between bishop and deacon. Therefore, the sources clearly speak of one bishop who, thanks to the principle of apostolic succession, led the Church in Rome, but we have no mention, even in a general sense, of the presbyters who would have led it. We have no written evidence of this period: neither a clear mention in the sources about the structure of the community, nor the names of these potential presbyters who would have led the Church in Rome, and the term πρεσβύτερος must be understood as “elder” which for Irenaeus was identical to a bishop. In my opinion this hypothesis should be abandoned because there is not enough textual evidence to support it. R. Brown in his book *Antioch and Rome* had attempted to resolve this problem by putting forward the hypothesis that these presbyters-bishops were several in Rome and would have led the different neighborhoods of the city. A brilliant hypothesis but without any basis in the sources.

As regards the Judeo-Christian character of Roman theology of the 1st-2nd centuries, the analysis of *1 Clement* and *the Shepherd* of Hermas conducted by the Author seem to confirm that it had this character. However, I think that some elements of what we call “Judeo-Christian theology” still need to be specified and refined, because, for example, monotheism was a characteristic feature not only of Judeo-Christianity, but also of the 2nd century Christians coming from the Hellenistic world who rejected pagan polytheism. If it is true, as the Author has convincingly demonstrated, that the Gospel of John and the so-called high Christology, that is, the Christology of the Logos, was not known in Rome until the mid-2nd century, one should conclude that the biblical basis of the Roman theology of that time was the Synoptic Gospels. However, it would be risky to say that the Christology based on the Synoptics is Judeo-Christian, while the Christology of the Logos based on the Gospel of John is not. Research in recent decades

has demonstrated how the Gospel of John is immersed in the Judaism of the time and is also Judeo-Christian. It is enough to cite, as an example, the light-dark scheme present in the Qumran texts or the studies on the Jewish background of the Fourth Gospel, such as the study by F. Manns, *L'Évangile de Jean à la lumière du judaïsme* (Jerusalem 1991), in which he shows many common threads between the Gospel of John and the Judaic theology of the time. In short, the criteria for defining Judeo-Christianity presented in the 19th and 20th centuries by German researchers, later supplemented by Danielou and Mimouni, are not sufficient and need to be further specified. The Author takes a step forward by referring to M. Pesce's studies, but these criteria still remain imprecise.

(3) Third, even if it is true that the Gospel of John and the so-called high Christology, that is, the Christology of the Logos, were not known in Rome in the mid-second century and must have been introduced there by the Gnostics and then by Justin, let us remember that in the case of Justin the situation is more complicated. It's true that in *1* and *2 Apology* he emphasizes Logos more as a mediator between God and the created world, but in the *Dialogue with Trypho the Jew*, Logos is only one of the titles of the Son of God, apart from the others present in the Old Testament such as: "Glory", "Archistrategus", "Angel", "Wisdom", "second Lord" or "second God". It is generally accepted that not only pneumatic Christology, but even more angelic Christology, in which Christ, as the pre-existing Son of God, is referred to as a messenger (*angelos*), is perceived as so-called low Christology. In the *Dialogue* Justin dedicates much space to showing that during the theophany to Abraham, Jacob, and Moses, one of the messengers (*angels*) was Christ, the pre-existent Son of God. So, in the *Dialogue*, would Justin have left aside the high Christology of the Logos and returned to the so-called low Christology because of his Jewish interlocutors? I think that Justin's works are not so much a testimony of the transition made from pneumatic Christology to the theology of the Logos, but rather a record of the ongoing process in which both models are still present. In ethno-Christian environments educated in philosophy, for obvious reasons, the model of the theology of the Logos prevailed, while in discussions with the Jews, the so-called low Christology, although some of them, like Trypho himself, were also philosophically educated. It is interesting to note that in the *Dialogue* Justin does not put the Logos at the center, but rather refers to the titles of the Old Testament. It seems that the model of low Christology initially worked well not only in discussions with the Jews, but also in teaching philosophically people poorly educated, and gained

even more importance when the Gnostics constructed their erroneous theories using the Gospel of John and the Christology of the Logos, casting a shadow of doubt over them. Finally, the Author rightly notes that Justin was not mentioned at all in the Roman Church in the 2nd century and most likely remained an unknown figure there. How, then, to explain that the most important Christian theologian of the second century, who, as the Author has tried to demonstrate, was a key figure in the transition of Christian theology from pneumatic Christology to the theology of the Logos, was at the same time so ignored at the center of the Christian world? The answer to this question can differ: either the bishops of Rome at the time were wary of all theological speculations which, especially in the Gnostic version, distorted Christian doctrine, so that they would also be skeptical of the school of Justin, or today's researchers wrongly treat Justin as a Roman theologian only because he had his philosophical school in Rome. In his school, as in all philosophical schools of the time, various philosophical and theological questions were discussed, but it probably functioned entirely outside the structures of the Church of Rome. We know that in Alexandria things went differently, where the local bishop appointed director of the *Didaskaleion* first Clement and then Origen. We know nothing about the school of Justin in Rome from the sources of the local Roman Church, but only from Justin himself, and we cannot unconsciously transfer the model of the Alexandrian school to the Roman school of Justin. It was therefore a sort of original school of Justin operating outside the Roman ecclesiastical structures. If Justin had contact with local Christians, these were probably disciples of Christ from Asia Minor or philosophically educated people seeking the rational foundation for their faith. In the *Dialogue*, Justin himself admits to traveling the world in the guise of a philosopher, proclaiming the teachings of Christ as the only true philosophy, which shows that he stayed in Rome only periodically. From the *Acts of Justin and his friends* we know only two of his journeys to Rome. Therefore, both in the geographical sense and in the theology of the Logos, as the Author rightly pointed out, we must not consider him as a representative of the so-called high Roman theology, which argued with the so-called low theology and in Rome led the theology from pneumatic Christology to the theology of the Logos. The school of Justin has had the marginal followers in Rome and the theology of Logos will always be held in suspicion, which is confirmed by the author of Elenchus, Hippolytus and Novatian. This was also confirmed by the Author's analysis of the elements of *credo* present in Justin's writings, which have little in common with the Roman confessions of faith of the 2nd century (pp.

321-328). So, where should we place Justin's theology geographically? We cannot be fooled by the information about the school of Rome and consider him as a representative of Roman high theology, but rather must regard him still as an Asian theologian. The Author himself states on page 205 that "la teologia del Logos non viene considerata da Giustino come un articolo vincolante per tutti i cristiani: riferendo le concezioni dei giudeocristiani, egli si limita a dire di non condividere il loro parere" (*Dial.* 48, 4). I also doubt that heterodox groups of Judeo-Christians existed in Rome in the mid-second century, such as the Ebionites, the Elchasaites or the Cerinthians. The Author reconstructs their theology by referring to Epiphanius, but this is a late source and concerns more the East. Justin's relationship to the Judeo-Christians is unclear and requires further research. On the one hand he criticizes their opinions, when they continued to proclaim the possibility of achieving salvation by observing the Mosaic Law, but on the other hand he derives from them many interpretations of the messianic prophecies of the Old Testament, which he uses in his discussion with Trypho (see my study, L. Misiarczyk, *Il Midrash nel Dialogo con Trifone di Giustino Martire*, Plock 1999).

(4) Fourth and finally, the Author, following his teacher prof. Simonetti, is of the opinion that the creators of the first Christian theology were the Gnostics and especially the Gnostics of Valentine who were the first to introduce the theology of the Logos based on the Gospel of John into the church of Rome, which was then joined by Justin. It is possible that this was indeed the case and the chronological argument seems to confirm this, but since few direct Gnostic and especially Valentinian sources from the 2nd century have survived to our times, and the indirect ones come second hand, for example from Irenaeus or Epiphanius, it is necessary to keep in mind that this hypothesis is extremely difficult to prove and conclusions in this area remain largely hypothetical. The short fragments preserved of the *Letter to Flora* are too few to prove such a hypothesis. Furthermore, the Author states that Ptolemy, a pupil of Valentinus, was the first to write a commentary on the prologue of the Gospel of John and this would have influenced Justin, but, as we know, this information comes to us from Irenaeus and Epiphanius. While one might have fewer doubts about Irenaeus, who lived not far from the time of Ptolemy, Epiphanius lived several centuries later, and the information he provided is much less reliable and does not necessarily reflect the situation in the mid-2nd century.

Since the above hypotheses, especially the second and fourth, are hypotheses made without sufficient evidence, they raise many detailed qu-

estions that are also very hypothetical. Since there are many of them, I will focus below only on some of them, also presenting the positive results of the author's research:

(1) The author convincingly demonstrated that Justin knew and referred to the Gospel of John, including it in the famous collection of "Memoirs of the Apostles".

(2) The Author's arguments regarding Justin's relationship with the apostle Paul are not entirely convincing. On page 197 we read: "Il motivo del silenzio di Giustino su Paolo potrebbe essere rintracciato plausibilmente su due fronti: in primo luogo, poiché l'insegnamento di Marcione aveva assunto la forma di un paolinismo estremo, l'appello diretto ai testi di Paolo e per di più a Roma, una comunità giudaizzante che, in nome del radicalismo paolino, aveva sperimentato una dolorosa scissione, poteva diventare rischioso. Per altri versi, lo stesso Giustino, apparteneva ad una tradizione differente rispetto a quella impetuosa teologia della grazia in quanto figlio del cristianesimo giovanneo o asiatico, Giustino, invece di attestarsi sul registro della grazia indebita, è più incline a ripensare la fede cristiana secondo il registro pedagogico della suavità del Logos". According to the Author, this Johannine sensitivity would have been based almost immediately on the Pauline exuberance of the first evangelization of Asia Minor until it absorbed it. The problem is that Justin is not silent about Paul at all; it is sufficient just to browse the *Dialogue with Trypho the Jew* to see that there are several dozen references to the thoughts of Pauline theology. For example in *Dial.* 84, 2 Justin directly quotes Col 1:15, calling Christ "the firstborn of all creation", a term which occurs only in Col 1:15. The Author is however right in saying that Justin never mentions Paul by name.

(3) There is no convincing evidence that the Ptolemy mentioned by Justin in *2 Apol.* 2, 14, is the Gnostic Ptolemy, a pupil of Valentinus, and Ptolemy's pupil would be the recipient of the *Letter to Flora*. Harnack himself, who proposed this interpretation, stated that "it is impossible" that there were two Christian teachers with the same name as Ptolemy at the same time and in the same place, which is a weak and clearly negative argument. However, positive argumentation is needed to prove any hypothesis.

(4) Regarding the expression $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\upsilon\epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$ in *confessio fidei* of Lucius, which we usually translate as "to give thanks" and of which according to the Author "l'autentico significato di questa confessione di fede potrebbe essere sfuggito persino allo stesso Giustino" (p. 306) then he proposes his interpretation: "si tratta dell'ingresso immediato degli spirituali nel Pleroma, con la consumazione delle nozze mistiche e la conseguente reintegra-

zione della natura pneumatica” (p. 309). It takes a lot of imagination to see in this short expression χάριν εἶδέναι these three elements: the immediate entry of the spirituals into the Pleroma; the consummation of the mystical marriage, and the reintegration of the pneumatic nature.

(5) “La categoria λόγος σπερματικός, sebbene desunta dallo stoicismo, presenta un ambito di applicazione analogo a quello che si riscontra nell’esegesi di Tolomeo al prologo del Vangelo di Giovanni” (p. 299 and 313-315). Let’s remember that the expression λόγος σπερματικός does not appear in Ptolemy’s teaching and the hypothesis is based only on a single fragment of the *Adv. Haer.* I 8, 5, where the term σπερματικῶς appears in the sense “seminally”, which the Author interprets as follows: “Padre volendo iniziare l’origine della realtà pneumatica, emanò seminalmente tutte le cose della sostanza riposte nel Figlio Unigenito poi, a sua volta, da questa sostanza pneumatica furono emanati non solo il Logos ma anche gli Eoni, costituiti mediante l’intervento del medesimo Logos (p. 314)”. This is too little to demonstrate Justin’s dependence on Ptolemy or, more generally, on the Valentinian Gnostics.

(6) I agree with the Author on the fact that there is no concrete evidence that Justin knew and directly quoted the works of Philo of Alexandria. Therefore, it can be doubted that he would have taken the term προὑπάρχω from Philo; but no less doubtful is the hypothesis of Trakatellis with which the Author seems to agree, which does not exclude the possibility of a direct contact of Justin with the themes of the preaching of Simon Magus, since the Simonian doctrines had also been refuted in the lost *Treatise against all heresies* (p. 355). This is a hypothesis impossible to verify, because *the Treatise against all heresies* has not been preserved, and postulating a direct contact of Justin with the teachings of Simon Magus is a useless multiplication of unverifiable hypotheses.

(7) The Author considers the sentences present in *Dial.* 61, 2 ἐν ἡμῖν λόγον and λόγον τινὰ προβάλλοντες as parallels to the expressions λόγος ἐνδιάθετος and λόγος προφορικός. However, he himself admits that the terms λόγος ἐνδιάθετος and λόγος προφορικός do not appear in Justin’s writings, so the parallelism indicated is very distant and unlikely.

(8) This monograph, as the Author himself says in the Introduction (p. 19), is a reworking of some sections of his doctoral thesis entitled *Nous, Logos e Pneuma: dalla filosofia greca alla teologia cristiana. Studio sulla ricezione dei termini ellenici e biblici in Giustino e Atenagora* defended at the Augustinianum in Rome in 2018. And unfortunately, in the Conclusion of the book, instead of a summary of his very interesting and stimulating

research on Justin presented in Chapter III, we strangely find the doctoral conclusions (p. 561-570) which do not directly concern the monograph. The Author has simply largely copied the conclusions of his doctorate and the final four pages of the Conclusion present only a very general summary of his research on Justin (570-573). We must say that there is simply no real Conclusion to the monograph from which the reader could have known the outcome of the research. The Author has forgotten that reading a book often begins with the Conclusion and if this strikes the reader in some way or arouses his interest, he is going to read the entire book.

Despite these small shortcomings which do not detract from the precious value of the book, the monograph is a very valid contribution to studies on Justin, it does honor to the Author, and for the next decades it will undoubtedly remain the absolutely obligatory point of reference for scholars of Christian theology of the 2nd century.

William Varner, *The Apostolic Fathers. An Introduction and Translation*, T&T Clark, London 2023, pp. 242

Ks. Leszek Misiarczyk – UKSW, Warszawa

William Varner, as he himself highlights in *Preface*, started his contact with the texts of the Apostolic Fathers as philologist using them as exercise material for translation from Greek into English. These texts interested him so much that he decided to deal with them in more detail and prepare a new English translation with introductions.

So we find at the beginning a General Introduction to the Apostolic Fathers, in which the Author presents a very synthetic history of discovering these works and their value, especially in the context of his evangelical tradition, in which, as he himself states, sometimes there is a belief that “evangelical friends they often seem to believe that church history stopped around 96 CE (the traditional date of the *Apocalypse*) and then resumed in 1517 (Luther) or maybe around 1540 (Calvin) (p. 3)”. In my opinion, the Introduction is too short and does not cover many points important for understanding the Apostolic Fathers, which have become the subject of numerous studies in recent decades. Then we find synthetic Introductions and new translations following texts: *The Didache* or *Teaching of the Two-*

Ive Apostles, The Shepherd of Hermas, The Letter of Clement of Rome to the Corinthians, 2 Letter of Clement, The Letters of Ignatius, The Letter to the Philippians of Polycarp, The Martyrdom of Polycarp, Epistle of Barnabas, Letter to Diognetus and Fragments of Papias. I omit the evaluation of the translation of individual texts, because a very detailed analysis would have to be carried out, and there is not the space in a review. Since the Author is a classical philologist, it can be assumed that the translation is basically correct. The introductions, although synthetic for understandable reasons, are a good introduction to the reading of individual works. Therefore, the Author can be congratulated on both the translation effort and the good synthetic presentation of the research results of recent years, although unfortunately, they are limited only to studies in English. There is a complete lack of synthesis of research results published in other languages like French, German and Italian. In the further part of my review, I will focus only on the doubtful elements contained in the introductions to the individual works of the Apostolic Fathers.

In Introduction to the *Didache*, the Author does not summarize the entire great discussion on the dating of the text, nor does he refer to J.P. Audet's arguments for dating the text to the years 50-70 CE or W. Rordorf's extensive research. He follows Lightfoot and argues for the text to be dated after 70 of the 1st century. There is no reference to studies other than English-language studies at all, and yet many interesting *Didache* analyses have appeared in French, German or Italian languages. Recent researches have shown that the work lacks a unity of style and must be assumed to be a compilation of several earlier writings. It cannot be ruled out that the famous *Two Ways* were previously an independent text, which was later incorporated into the final version of the text. The final redaction of the *Didache* probably took place sometime in the late 1st century, but it also includes material from before 70 CE. The Author reconstructs The History of the *Didache* well, which he later refers to as the "first Christian Handbook", which is nothing new, as this term has long been used by scholars. I have serious doubts about the Author's translation of the term *episkopos* not by "bishop", but by "overseer". Literally translated, the term means "overseer", but since it is the historical context that determines the ultimate understanding of the terms, this translation appears to be wrong. The *Letters* of Ignatius of Antioch, written 20-30 years later, reflect the situation of the church in Syria, similarly to the *Didache*, where the term already had a very specific meaning of "bishop" as a superior who was in charge of the community.

In the Introduction to the *Shepherd of Hermas*, the Author supports the earlier dating of the text to the 1st century and even for about 70 CE, which would have confirm “underdeveloped theology”, the teachers denying the possibility of post-baptismal repentance probably based their teaching on Heb 6:4-6, “Hermas” as Origen observed is mentioned in Rom. 16:14 and “Clement” mentioned in *Vis.* 2, 4 is Clement of Rome. However, he does not present any argument to support his position, just reporting them without necessary proof.

In the Introduction to the *Letter of Clement of Rome to the Corinthians* the Author questions the traditional date of the text in the years 95-96 CE based on the mention of Eusebius, and the phrase “the sudden misfortunes and setbacks” is referred to the persecution of the Domitian without any argument. According to the Author, the mention in the present tense of the sacrifices made in the Jerusalem Temple proves that it still existed. Further, that the Church is ruled by presbyters with no reference at all to the mon-episcopacy described by Ignatius in 110 CE also argues for an earlier date. The date would be nearer the time that such a type of Church government existed, namely when the Pauline epistles were written prior to 70 CE. Even more doubtful are the Author’s statements regarding the meaning of *1 Clement* in relation to Rome. Of course, this text cannot be treated as evidence of the primacy of the bishop or of the church in Rome in the form in which it occurs in the fourth century and later. However, the author’s assertion that in Rome, as in many other places, there was no monarchical episcopate is just not true. It is worth quoting a longer excerpt by the Author: “It is acknowledged by all that no monarchical episcopate existed in Rome at that time. As in other churches, these were undoubtedly a collegial leadership of what would be called “presbyters” or “overseers” [sic?]. Even the word “bishop” should be avoided because of its monarchical or mono-episcopal nuances although that does appear in the slightly later writings of Ignatius. The list of successive bishops found in Irenaeus, for example, appear to be a creation of the late second century, not existing in the previous century (p. 90)”. The Author made clear the purpose of his Introduction, that he wanted to show at all costs that the Church in Rome at the end of the first century was headed by a college of presbyters or bishops and not by one bishop, because that is the Roman Catholic interpretation. However, the Author is not exact in referring data from the text. First of all, it is not true that everyone accepts what he presents as “It is acknowledged by all”. That’s simply not true. Extensive research, which the Author probably does not know, has shown that, firstly, the terms “presbyter” and “episkopos”

were used interchangeably in the 1st and 2nd centuries, and yet Irenaeus, when presenting a list of the bishops of Rome, calls them all “presbyteroi”. Secondly, the term “prebyters” was understood in two ways, in the general sense as “elders” or in the specific sense as assistants to the bishop and the second degree of the hierarchical priesthood. When Irenaeus wrote about the bishops of Rome as “presbyteroi”, he meant always “elders”, the superiors of the Church, not the assistants of the bishops. His text is no evidence that the Church in Rome was ruled by presbyters. Further, even if the list of bishops of Rome given to us by Irenaeus was written in the 2nd century, it is not a creation out of air, but it must have been based on earlier information from the 1st century for the very simple reason that he himself would not know who was the earlier bishop of Rome. It is interesting that when Irenaeus presents the list of the bishops of Rome, he presents the single bishops guiding the Church of Rome and never the college of presbyters who would potentially have guided it. The Author wrongly questions the authority of the Roman Church. When analyzing Clement’s *Letter* in this regard, we must remember that the Corinthians themselves asked the Church of Rome to intervene, and Clement responds on behalf of the Roman Church. Why did they not turn to the Apostle John, who was probably still living in Ephesus at the end of the first century? There they had direct access to Apostolic authority, not to their successors. They turned to Rome, because there was already an established belief that the authority of Peter the Apostle is the greatest in the Church and after him it passed to each bishop of Rome and this Church can interfere in the internal affairs of another church, in this case in Corinth. The Author went too far in his anti-Roman attitude typical of Protestant researchers, unfortunately without presenting any substantive arguments. Of course, I am far from ascribing more to this text in terms of the authority of the Church in Rome than it contains, as Catholic scholars have sometimes done, but on the other hand I am also opposed to belittling its value in this respect. One gets the impression that the Author first made the Protestant assumption that there was no monoepiscopacy in the 1st and 2nd centuries (because it was too Roman Catholic) and then the 1 Epistle of Clement and other texts of Apostolic Fathers were bent to that assumption. However, this has nothing to do with scientific research, and is rather an ideology. No matter if this is the theological ideology.

In the presentation of Ignatius’ *Letters* in the part “Ignatius and the Bishop” we can find even stranger statement: “It is still too early in Church history for the *episkopos* to be viewed as the metropolitan spiritual leader of a diocese with priests under him in the individual local churches”. Right

in Ignatius' *Letters* we find clear confirmation for the existence of a monarchical bishop as a spiritual leader of the local Church with priests under his guidance. The Author clearly once again went too far in his anti-Catholic crusade to weaken the testimony from the end of the 1st and the beginning of the 2nd century about the monarchical episcopate, i. e. the one that later developed in the Roman Catholic Church.

The introductions are ideologically anti-Catholic understandings of these texts referring to monarchic episcopacy. Probably Protestant researchers don't like it very much, but one simply can't ideologically bend them to one's own church tradition, because it's not science, but ideology. The introductions to the single books are a good example of an ideological protestant approach to the texts of Apostolic Fathers.

Jan Chryzostom, *Homilie do Listu Św. Pawła do Kolosan*, przekład z języka greckiego opatrzoney wprowadzeniem i notami: ks. Antoni Paciorek, Biblia Ojców 7, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2023, ss. 253

Ks. Józef Pochwat MS – MFST, Kraków

Całość tomu składa się z dwóch części, szeroko rozwiniętego wprowadzenia (s. 4-25) i polskiego tłumaczenia *Homilii* (s. 26-153). We wprowadzeniu w punkcie pierwszym autor prezentuje postać św. Jana Chryzostoma (†407), jednego z największych pisarzy starochrześcijańskich. Ponieważ w poprzednich tomach tego autora spotykamy się z tym właśnie Ojcem Kościoła, ks. prof. Antoni Paciorek we wprowadzeniu nie powtarza już podstawowych informacji o Janie Chryzostomie, tj. kiedy i gdzie się urodził itp. W tym tomie prezentuje fragment życia i działalności Jana, pisząc o jego wykształceniu. Osadza osobę Złotoustego w konkretnych realiach, czyli w IV wieku w Antiochii w Syrii zaliczanej do najbogatszych i najznamienitszych miast *Imperium Romanum*. Jan zwany Chryzostodem urodził się w rodzinie chrześcijańskiej. Wychowała go matka Antuza, jego ojciec bowiem, Sekundus, zmarł wkrótce po narodzinach Jana.

Ks. prof. A. Paciorek zapoznaje czytelnika o etapach kształcenia Jana, omawiając przy okazji proces edukacji w tamtym czasie. W procesie formacji genialnego Jana ważną rolę odegrał retor, poganin Libanios, który

dostrzegł jego zdolności. Jan otrzymał świetne wykształcenie retoryczne i zapoznał się z klasycznym językiem greckim. Posługiwał się nim w sposób niezwykle elegancki. Jan był też świetnie wykształcony w zakresie prawa i pomimo ukończenia retorycznej szkoły Libaniosa i filozoficznej Andragatiosa nie pozostał w nurcie nauk pogańskich, lecz zajął się gruntownym studium ksiąg Pisma Świętego. Pozytywny wpływ na Jana odegrała wybitna postać biskupa Antiochii Melecjusza Wyznawcy. Jan studiował u Diodora, biskupa Tarsu, od którego przejął dosłowną interpretację Pisma Świętego.

Autor monografii omawia również życie monastyczne w tamtym stuleciu, które odgrywało ogromną rolę na kształtowanie życia ascetyczno-moralnego chrześcijan. Jan również chciał „wielbić Boga w samotności i być może pociągać innych swoim przykładem”. Antiocheńczyk wyczerpany ascezą musiał oddalić się z pustyni. U boku biskupa Melecjusza już jako diakon zaczął pisać swoje dzieła. Następca biskupa Melecjusza, Flawian, powołał go do stanu kapłańskiego. Później Jan został arcybiskupem Konstantynopola.

Ks. prof. A. Paciorek w drugiej części wprowadzenia omawia okoliczności powstania *Homilii do Listu św. Pawła do Kolosan* i ich treść. Zrobił to bardzo wnikliwie i z polotem, wykazując się dogłębną wiedzą dotyczącą tematu. Nie widzę potrzeby omawiania tej części *Wprowadzenia*, gdyż każdy, kto będzie chciał zapoznać się z *Homiliami do Listu św. Pawła do Kolosan* autorstwa św. Jana Chryzostoma, winien to uczynić, posługując się tekstem przejrzystej prezentacji ks. prof. A. Paciorka. Jego krótkie, ale klarowne wyjaśnienia pokazują, że autor doskonale zna zawartość tekstu Jana. Nie może być zresztą inaczej, wszak sam dokonał przekładu tego dzieła. Prezentuje wiadomości, które dzięki jego badaniom stają się przystępne i dostępne dla szerszego grona czytelników. Widać rzeczowość i pasję autora piszącego z akrybią. W taki też sposób dzieli się owocami swojej pracy z innymi.

Autor przejrzyste i ładnym językiem omówił *Homilie do Listu św. Pawła do Kolosan*, ale należy podkreślić, że dołożył też starań, aby translacja była jasna. Zrobił to znakomicie. Przy każdej *Homilii* podaje jej jasny schemat, dzięki czemu czytelnik natychmiast wie, jakich zagadnień ona dotyczy.

Bibliografia wydaje się być wystarczająca. Jednakże dla pełniejszego spektrum należałoby dodać jeszcze dwie pozycje: *Nowy Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa* (red. M. Starowieyski – J.M. Szymusiak, Poznań 2018, s. 509-519), *Bibliografia Patrystyczna. Polskie tłumaczenia*

tekstów starochrześcijańskich 1901-2004 (opr. W. Stawiszyński, Kraków 2005, s. 338-358). Autor zamieścił też podstawowy skorowidz. Obszerny zapewne byłoby trudno sporządzić, ponieważ w tekstach kaznodziejskich, a nie np. w etyczno-filozoficznych, idee (Bóg, człowiek, cnota, grzech itp.) często powracają. Układ monografii jest logiczny i przemyślany, na dobrym poziomie naukowym.

Prezentowaną publikację należy uznać za cenny wkład w badania i popularyzację dzieł św. Jana Chryzostoma w aspekcie egzegezy biblijnej. Autor tomu 7 Biblii Ojców przybliżył osobę Złotoustego, który odegrał doniosłą rolę w historii Kościoła, będąc zaliczony do jego doktorów, duchowych filarów Wschodu. Autor monografii prezentuje tę wybitną postać, przedstawiając Jana jako wielkiego erudyty, teologa i świetnego egzegetę, znawcę tekstu natchnionego, który dokonał systematycznego wykładu Pisma Świętego w ok. 700 homiliach. Książka stanowi cenne źródło wiedzy nie tylko dla teologów, historyków, filozofów i filologów, ale także dla każdego współczesnego człowieka. Napisana zwięźle i jasno pozwala szybko zrozumieć zagadnienie. Może być też impulsem do dalszych badań nad ogromną spuścizną literacką wybitnego Antiocheńczyka.

**Giulio Maspero, *Rethinking the Filioque with the Greek Fathers*,
William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan
2023, pp. 326**

Marta Przystychowska – badacz niezależny, Hiszpania

Giulio Maspero is (aptly!) considered one of the most renowned scholars in Patristics. He himself admitted that the book on the Filioque is a result of ten years' work and the grand scale of research behind this publication is clearly noticeable. The great value of this book is that it is based on the sources, mostly translated by the Author himself.

In my opinion, the problem of the book is its methodology. As Giulio Maspero claims, this book is a narrative, not “an aseptic and historicist reconstruction”: “the dogmatic reconstruction sketched here does not aim to be the solution of a conceptual problem, as if it were a mathematical equation, but aspires to trace a series of relationships, which make visible a dogmatic path as a growing immersion of the fathers in that Trinitarian

mystery that the encounter with Christ has revealed” (Chapter Five VII). To be clear: I do recognize the value of the context and even of personal experience in theology (though not so much in the history of theology). The problem is that research defined in such a way is subjective and difficult to share. The Author perceives his experience (“desire, passion, and concerns”) as crucial and important, but it may hinder the comprehension of the text by the reader. The Author tells things related to each other – related in his own judgment, but not necessarily according to the reader. So, in this book on patristic pneumatology there is no clear distinction between inner procession (ἐκπορεύεσθαι) and economy (προϊέναι); although Maspero of course knows it very well, but he deliberately chose to focus “on the relational correspondence between economy and immanence”. In the title, the topic was narrowed to the Greek Fathers, which did not hamper the Author from discussing the Syriac Fathers as well as Augustine. Actually, the *Filioque* itself is only mentioned and the book ends up being about the deity of the Holy Spirit in general – the effect sanctioned by the “relational” methodology.

The book by Maspero seems to be crude iron that the reader has to work into steel himself. The narrative approach to the Fathers of the Church is what is called – a narrative, spun like a tale during long winter evenings; it may be fascinating and absorbing, but at the end of the day it leaves the reader with no explanation of the problem.

Maspero juxtaposes the Syriac and Greek Trinitarian theology which look up into Mystery with “the Latin tradition, which, from the ninth century onward, has been somewhat dialectical”. As if apophaticism and dialectics necessarily excluded each other. The best example that this is not so is Gregory of Nyssa, considered the father of negative theology, who in his *Contra Eunomium* led the Trinitarian discussion according to the highest philosophical and dialectical standards of his times. Facing such alternatives, my theological master father Jacek Salij used to teach us that if somebody asks a Catholic whether he wants a beer or vodka, the true Catholic will always say: both!

What I personally consider related to the topic are historical issues that are missing in the book. There are some minor mistakes, such as that Macedonius died in 360 (in reality, he lived and was still active AFTER the Council of Constantinople in 359/360, Sozomen, HE IV 26, 1; Socrates Scholasticus, HE II 45, 1–5); but what strikes me is a lack of research on the Homoiousians and Pneumatomachians. There is a great number of studies on the former group starting with the great triad: Jaako Gummerus

(*Die homousianische Partei bis zum Tode des Konstantius*, Leipzig 1900), Jeffery N. Steenson (*Basil of Ancyra and the Course of Nicene Orthodoxy*, Oxford 1983, D. Phil. diss.) and Winrich Alfried Löhr (*Die Entstehung der homöischen und homöusianischen Kirchenpartien*, Witterschlick – Bonn 1986). They already established that the Homoiousians played a crucial role in recognizing the Anomean danger, that they did not perceive the relationship between the Father and the Son in the subordinationist way, and that they prepared the basic Trinitarian argumentation developed later on by the Cappadocians. Some of the Homoiousian arguments were repeated almost literally by Gregory of Nyssa in his *Contra Eunomium*. The Homoiousian pneumatology still waits to be discovered. It also remains to be established whether the Cappadocians took the φύσις-theology from the Homoiousians or from Athanasius (which the Author takes for granted).

The case of the Pneumatomachians is not as obvious as it seems at first glance. The entire section 74 of Epiphanius' *Panarion* does not mention any "Pneumatomachian" by name; the only writing Epiphanius quotes in that section is an excerpt from his own writing *Ancoratus*. Moreover, he does not refer to any specific statement of the heretics, but develops his own theology of the Holy Spirit, built on an exegesis of the Scripture. It seems that it was Basil of Caesarea who around 372 invented the noun ὁ πνευματομάχος. He used it in the Arian/Eunomian context and only when the conflict between him and Eustathius of Sebastea started, he called him "the leader of the Pneumatomachian heresy" (πρωτοστάτης τῆς τῶν Πνευματομάχων αἰρέσεως) (Basil, *Epistulae* 263, 3), but it might have been a slander only. I am convinced that Basil shared with Eustathius Homoiousian ideas as well as ascetical ones and his charges might have had a political background. The cause of the conflict seems to be a fight for power, specifically for jurisdiction and the right to ordain bishops in Armenia (M. Przyszychowska, *Administrative issues as the cause of the conflict between Basil the Great and Eustathius of Sebastea*, in: *Patrologie und Ökumene. Theresia Hainthaler zum 75. Geburtstag*, ed. P. Knauer – A. Riedl – D.W. Winkler, Freiburg – Basel – Wien 2022, p. 494-504). So, it seems that there was no "Pneumatomachian" group in Asia Minor, it was just another epithet for Arians and Anomoeans.

I am sure the scope of the book was to enter into dialogue with the Orthodox as building bridges is what Giulio Maspero likes the most (and does masterfully!). I wonder what the Orthodox would say about the book. I have this image from the introduction lodged in my memory: "What would happen if those two Jerusalem monks of the early ninth century could

have a beer with the young man in London who, at the beginning of the third millennium, wrote ‘Drop the Filioque’ on a pizza box before waiting for the Pope to ride past”. I find it an act of bravery to put the expression most hated by the Orthodox in the title of a book which is supposed to look for the way to restore communion. I read it as a recognition of Catholic heritage, recognition that constitutes the first indispensable step to enter into respectful and fruitful dialogue despite differences between the denominations. Similarly, I took a liberty to express some critical remarks convinced that I can differ with Giulio Maspero with respect and friendship (and beer and vodka) because our shared objective is to get to know the Fathers of the Church better.

Bibliografie



Bibliografia do *Didache* (2001-2023)

Bibliography of *Didache* (2001-2023)

Bp Andrzej Suski¹

Bibliografia niniejsza jest kontynuacją wykazu sprzed dwudziestu laty (zob. W. Niedźwiecki, *Didache. Nauka Dwunastu Apostolów (Bibliografia 1883-2000)*, „Vox Patrum” 22 (2002) s. 639-664). Przy tej okazji warto nadmienić, że na 2023 rok przypada 150. rocznica odnalezienia greckiego tekstu *Didache* przez metropolitę Philotheosa Bryenniosa i 140. rocznica wydania przez niego tego dzieła jako *editio princeps*: Διαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων ἐκ τοῦ ἱεροσολυμιτικοῦ χειρογράφου νῦν πρῶτον ἐκδιδομένη μετὰ προλεγομένων καὶ σημειώσεων, ἐν οἷς καὶ τῆς συνόψεως τῆς παλαιᾶς διαθήκης, τῆς ὑπὸ Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, σύγκρισις καὶ μέρος ἀνέκδοτον ἀπὸ τοῦ χειρογράφου, ὑπὸ Φιλοθέου Βρυεννίου μητροπολίτου Νικομηδείας, Ἐν Κανστατινουπόλει: τύποις Σ.Ι. Βούτρα 1883.

Alesso M., *Bautismo y eucaristía antes del cristianismo: raíces judías de la Didaché*, „Circe de clásicos y modernos” 13 (2009) s. 11-27.

Alikin V.A., *The Earliest History of the Christians Gathering: Origin, Development and Content of the Christian Gathering in the First to Third Centuries*, Supplements to *Vigiliae Christianae* 102, E.J. Brill, Leiden 2010.

Arcari L., *La Scrittura in Did.16. Uso, concetto e funzione della Scrittura in alcuni gruppi della Siria del II secolo e.v.*, w: *L'uso delle Scritture nel I e II sec. d. C. Atti dell'XI Convegno di Studi Neotestamentari e Anticristiani (Ciampino, 7-10 settembre 2005)*, red. A. Pitta, Dehoniane, Bologna 2006, s. 217-239 (przedruk: „Ricerche storico-bibliche” 19 (2007) s. 215-239).

Bell B., *Discerning the False Prophets: An Embodied Approach to Prophetic Testing in Matthew and the Didache*, w: *The Gospels and Their Stories in Anthropological*

¹ Ks. bp. dr Andrzej Suski, badacz niezależny, Polska; email: asuski@episkopat.pl; ORCID: 0009-0003-2219-0378.

- Perspective*, red. J. Verheyden – J.S. Kloppenborg, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 409, Mohr Siebeck, Tübingen 2016, s. 69-86.
- Bellinzoni A.J., *The Gospel of Luke in the Apostolic Fathers: An Overview*, w: *Trajectories Through the New Testament and the Apostolic Fathers*, red. A.F. Gregory – C.M. Tuckett, Oxford University Press, Oxford 2005, s. 45-68.
- Bingham D.J., *The Didache as a Source for the Reconstruction of Early Christianity: A Response*, w: *The Didache. A Missing Piece of the Puzzle in Early Christianity*, red. J.A. Draper – C.N. Jefford, SBL Early Christianity and Its Literature 14, SBL Press, Atlanta 2015, s. 515-528.
- Blumell L.H. – Wayment T.A., *Christian Oxyrhynchus: Texts, Documents, and Sources*, Baylor University Press, Waco 2015.
- Bobertz C.A., *Ritual Eucharist Within Narrative: A Comparison of Didache 9-10 with Mark 6:31-44; 8:1-9*, „*Studia Patristica*” 45 (2010) s. 93-100.
- Bradshaw P.F., *Eucharistic Origins. An Alcuin Club Publication*, University Press, Oxford 2004, s. 24-42.
- Bradshaw P.F., *Yet Another Explanation of Didache 9-10*, „*Studia Liturgica*” 36 (2006) s. 128.
- Bradshaw P.F., *Ancient Church Orders*, Joint Liturgical Studies 80, Hobbs the Printers, Totton 2015.
- Brooks E.B., *Before and after Matthew*, w: *The Didache. A Missing Piece of the Puzzle in Early Christianity*, red. J.A. Draper – C.N. Jefford, SBL Early Christianity and Its Literature 14, SBL Press, Atlanta 2015, s. 247-286.
- Brown D.M., *Didache and Traditioned Innovation: Shaping Christian Community in the First Century and the Twenty-First Century*, Divinity School of Duke University 2016 (diss.).
- Bukovec P., *Anmerkungen zur Filiation der Didache*, w: *Coptica, Gnostica und Mandaica. Sprache, Literatur und Kunst als Medien Interreligiöser Begegnungen*, red. W.B. Oerter – Z. Vitkova, Texte und Untersuchungen 185, De Gruyter, Berlin 2020, s. 237-276.
- Bukovec P., *Die frühchristliche Eucharistie*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 499, Mohr Siebeck, Tübingen 2023, s. 161-188.
- Campbell W.C., *Consonance and Communal Membership in the Didache: Examining the Structure of Did. 1-7 in Light of Qumran Induction and Rabbinic Proselytism*, „*Vigiliae Christianae*” 71 (2017) s. 469-494.
- Cattaneo E., *Le indicazioni di tempo nella Didachè*, w: *Fioretti patristici. In ricordo di p. Giacinto Ruggiero OFM nel trentennale della dipartita*, red. A.V. Nazzaro – A. Tucillo, Varia Christiana. Testi e studi 8, GidiGraf, Casalecchio di Reno 2015, s. 77-114 (przedruk: „*Rassegna di Teologia*” 57 (2016) s. 391-429).
- Clabeaux J.J., *The Ritual Meal in Didache 9-10: Progress in Understanding*, w: *The Didache. A Missing Piece of the Puzzle in Early Christianity*, red. J.A. Draper –

- C.N. Jefford, *SBL Early Christianity and Its Literature* 14, SBL Press, Atlanta 2015, s. 209-230.
- Clark D., *The Lord's Prayer: Origins and Early Interpretation*, *Studia Traditionis Theologiae* 21, Brepols, Turnhout 2016, s. 109-134.
- Clark D., *On Earth as in Heaven: The Lord's Prayer from Jewish Prayer to Christian Ritual*, Fortress Press, Minneapolis 2017, s. 87-116.
- Claussen C., *Repentance and Prayer in the Didache*, w: *Seeking the Favor of God*, t. 3, red. M.J. Boda – D.K. Falk – R.A. Werline, SBL, Atlanta 2008, s. 197-212.
- De Jonge H.J., *The Community Supper according to Paul and the Didache. Their Affinity and Historical Development*, w: *Paul, John, and Apocalyptic Eschatology: Studies in Honour of Martinus C. de Boer*, red. J. Krans – B.J. Lietaert – P.B. Smit – A. Zwiep, *Supplements to Novum Testamentum* 149, Brill, Leiden 2013, s. 30-47.
- De Jonge H.J., *The Origins of the Sunday Eucharist*, „*Ephemerides Theologicae Lovanienses*” 92 (2016) s. 549-579.
- Del Verme M., *Didache e origini cristiane. Una bibliografia per lo studio della Didache nel contesto del giudaismo cristiano*, „*Vetera Christianorum*” 38 (2001) s. 5-39, 223-245.
- Del Verme M., *Did. 16 e la cosiddetta apocalittica giudaica*, „*Orpheus*” 22 (2001) s. 39-76.
- Del Verme M., *Didache e origini cristiane: aggiornamento bibliografico per lo studio della „Didache” nel contesto del „giudaismo cristiano”*, „*Annali di storia dell'esegesi*” 20 (2003) s. 455-544.
- Del Verme M., *Who are the People Labelled as „Hypocrites” in Didache 8? A propos of Fasting and Tithing of the „Hypocrites”: Did. 8:1(-2), Matt 23:23 (par. Luke 11:42), and Luke 18:11-12*, „*Henoch*” 25 (2003) s. 321-360.
- Del Verme M., *Didache and Judaism. Jewish Roots of Ancient Christian-Jewish Work*, T&T International, New York 2004.
- Draper J.A., *A Continuing Enigma: The „Yoke of the Lord” in Didache 6,2-3 and Early Jewish-Christian Relations*, w: *The Image of the Judeo-Christians in Ancient Jewish and Christian Literature*, red. P.J. Tomson – D. Lambers-Petry, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 158, Mohr Siebeck, Tübingen 2003, s. 106-123.
- Draper J.A., *Do the Didache and Matthew Reflect an „Irrevocable Parting of the Ways” with Judaism*, w: *Matthew and the Didache: Two Documents from the Same Jewish-Christian Milieu?*, red. H. van de Sandt, Royal Van Gorcum, Assen 2005, s. 217-241.
- Draper J.A., *First-Fruits and the Support of Prophets, Teachers, and the Poor in Didache 13*, w: *Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers*, red. A.F. Gregory – C.M. Tuckett, Oxford University Press, Oxford 2005, s. 223-243.

- Draper J.A., *The Apostolic Fathers: Didache*, „The Expository Times” 117 (2006) s. 177-181 (przedruk: *The Didache*, w: *The Writings of the Apostolic Fathers*, red. P. Foster, T&T Clark, London – New York 2007, s. 13-20).
- Draper J.A., *The Holy Vine of David Made Known to the Gentiles through God’s Servant Jesus: „Christian Judaism” in the Didache*, w: *Jewish Christianity Reconsidered: Rethinking Ancient Groups and Texts*, red. M. Jackson-MacCabe, Fortress, Minneapolis 2007, s. 257-283.
- Draper J.A., *The Didache*, w: *The Writings of the Apostolic Fathers*, red. P. Foster, T&T Clark, London – New York 2007, s. 13-20.
- Draper J.A., *Apostles, Teachers, and Evangelists: Stability and Movement of Functionaries in Matthew, James, and the Didache*, w: *Matthew, James, and Didache: Three Related Documents in Their Jewish and Christian Settings*, red. H. van de Sandt – J.K. Zangenber, SBL Symposium Series 45, Society of Biblical Literature, Atlanta 2008, s. 139-176.
- Draper J.A., *Pure Sacrifice in Didache 14 as Jewish Christian Exegesis*, „Neotestamentica” 42 (2008) s. 223-252.
- Draper J.A., *Vice Catalogues as Oral-Mnemonic Cues: A Comparative Study of the Two Ways Tradition in the Didache and Parallels from the Perspective of Oral Tradition*, w: *Jesus, the Voice, and the Text. Beyond the Oral and the Written Gospel*, red. T. Thatcher, Baylor University Press, Waco 2008, s. 111-133.
- Draper J.A., *Ursprung und Theologie der Didache*, w: *Theologie der Apostolischen Väter*, red. W. Pratscher, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2009, s. 17-38.
- Draper J.A., *Die Didache*, w: *Die Apostolischen Väter: eine Einleitung*, red. W. Pratscher, UTB 3272, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2009, s. 17-38.
- Draper J.A., *The Didache*, w: *The Apostolic Fathers: An Introduction*, red. W. Pratscher, Baylor University Press, Waco 2010, s. 7-26.
- Draper J.A., *The Moral Economy of the Didache*, „HTS Theologese Studies/Theological Studies” 67 (2011) s. 1-10.
- Draper J.A., *Eschatology in the Didache*, w: *Eschatology of the New Testament and Some Related Documents*, red. J.G. van der Watt, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 315, Mohr Siebeck, Tübingen 2011, s. 567-582.
- Draper J.A., *The Two Ways and Eschatological Hope: A Contested Terrain in Galatians 5 and the Didache*, „Neotestamentica” 45 (2011) s. 221-251.
- Draper J.A., *Walking the Way of Life or the Way of Death in the present existence as the beginning of eschatological life or death in the renewed earthly kingdom: The rationale for the limitation of the resurrection to the righteous departed in Didache 16, 6-8*, w: *Resurrection of the Dead: Biblical Traditions in Dialogue*, red. G. van Oyen – T. Shepherd, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium CCIL, Peeters, Leuven 2012, s. 383-401.
- Draper J.A., „*You Shall Not Give What is Holy to the Dogs*” (*Didache* 9: 5): *The Attitude of the Didache to the Gentiles*, w: *Attitudes to Gentiles in Ancient Judaism and*

- Early Christianity*, red. D.C. Sim – J.S. McLaren, The Library of New Testament Studies 499, T&T Clark, London 2013, s. 242-258.
- Draper J.A., *Mission, Ethics and Identity in the Didache*, w: *Sensitivity towards Outsiders: Exploring the Dynamic Relationship between Mission and Ethics in the New Testament and Early Christianity*, red. J. Kok – T. Nicklas – D.T. Roth – C. Hays, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 364, Mohr Siebeck, Tübingen 2014, s. 470-489.
- Draper J.A., *Children and Slaves in the Community of the Didache and the Two Ways Tradition*, w: *The Didache. A Missing Piece of the Puzzle in Early Christianity*, red. J.A. Draper – C.N. Jefford, SBL Early Christianity and Its Literature 14, SBL Press, Atlanta 2015, s. 85-121.
- Draper J.A., *Performing the Cosmic Mystery of the Church in the Communities of the Didache*, w: *The Open Mind: Studies in Honour of Christopher Rowland*, red. J. Knight – K. Sullivan, The Library of New Testament Studies 522, T&T Clark, London 2015, s. 37-57.
- Draper J.A., *Conclusion: Missing Pieces in the Puzzle or Wild Goose Chase? A Retrospect and Prospect*, w: *The Didache. A Missing Piece of the Puzzle in Early Christianity*, red. J.A. Draper – C.N. Jefford, SBL Early Christianity and Its Literature 14, SBL Press, Atlanta 2015, s. 529-543.
- Draper J.A., *The Old Testament in the Didache and in Subsequent Church Orders*, w: *Die Septuaginta: Orte und Intentionen: 5. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 24.-27. Juli 2014*, red. S. Kreuzer – M. Meiser – W. Kraus, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 361, Mohr Siebeck, Tübingen 2016, s. 743-763.
- Draper J.A., „*For the whole period of your faith will be of no uses unless you are found perfect in the last time*” (*Did. 16:2*). *Salvation by Works in the Didache, Barnabas, and the Shepherd of Hermas?*, w: *Soteria, Salvation in Early Christianity and Antiquity. Festschrift in Honour of Cilliers Breytenbach on the Occasion of His 65th Birthday*, red. D.S. du Toit – C. Gerber – C. Zimmermann, Supplements to Novum Testamentum 175, E.J. Brill, Leiden 2019, s. 539-560.
- Drimbe A.D., *The „Didache” – Between Canons and Canonicity*, „*Plērōma*” 21/1 (2019) s. 105-147.
- Drimbe A.D., *The Church of Antioch and the Eucharistic Traditions (ca. 35-130 CE)*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 529, Mohr (Siebeck), Tübingen 2020, s. 137-206.
- Dünzl F., *Herrenmahl ohne Herrenworte? Eucharistische Texte aus der Frühzeit des Christentums*, w: *Mehr als Brot und Wein. Theologische Kontexte der Eucharistie*, red. W. Haunerland, Würzburger Theologie 1, Echter, Würzburg 2005, s. 50-72.
- Ehrman B.D., *The Apostolic Fathers*, t. 1: *I Clement, II Clement, Ignatius, Polycarp, Didache*, Loeb Classical Library 24, Harvard University Press, Cambridge 2003, s. 403-443.

- Ekenberg A., *The Eucharist in Early Church Orders*, w: *The Eucharist – Its Origins and Context*, t. 2: *Patristic Traditions, Iconography*, red. D. Hellholm – D. Sänger, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 376, Mohr Siebeck, Tübingen 2017, s. 957-992.
- Ekenberg A., *Evidence for Jewish Believers in „Church Orders” and Liturgical Texts*, w: *Jewish Believers in Jesus*, red. O. Skarsaune – R. Hvalvik, The Early Centuries, Baker Academic, Grand Rapids 2017, s. 640-658.
- Ernst W., *Die Taufe in der Didache*, Universität Wien 2012 (diss.).
- Falcetta A., *Early Christian Teachers: The „Didaskaloi” from Their Origins to the Middle of the Second Century*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 516, Mohr Siebeck, Tübingen 2020, s. 111-135.
- Ferguson E., *Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, William B. Eerdmans, Grand Rapids 2009, s. 201-207 (tł. *Il battesimo nella Chiesa antica. Storia, teologia e liturgia nei primi cinque secoli*, t. 1: *I primi due secoli*, Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 62, Paideia Editrice, Brescia 2014, s. 235-241).
- Finlan S., *Identity in the Didache Community*, w: *The Didache. A Missing Piece of the Puzzle in Early Christianity*, red. J.A. Draper – C.N. Jefford, SBL Early Christianity and Its Literature 14, SBL Press, Atlanta 2015, s. 17-32.
- Gajewski W., *Inicjacja w pismach Ojców Apostolskich na przykładzie „Didache” i „Pierwszego Listu do Koryntian” Klemensa Rzymskiego*, w: *Kondycja chrześcijaństwa dzisiaj a inicjacja chrześcijaństwa starożytności*, red. B. Górka, Christianitas Antiqua. Commentationes 1, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2005, s. 72-89.
- Garleff G., *Urchristliche Identität in Matthäusevangelium, Didache und Jakobusbrief*, Beiträge zum Verstehen der Bibel 9, Lit Verlag, Münster 2004, s. 89-206.
- Garrow A.J.P., *The Gospel of Matthew’s Dependence on the Didache*, The Library of New Testament Studies 254, T&T Clark, London 2004.
- Garrow A.J.P., *The Eschatological Tradition Behind 1 Thessalonians: Didache 16*, „Journal for the Study of the New Testament” 32 (2009) s. 191-215.
- Garrow A.J.P., *The Didache and Revelation*, w: *The Didache. A Missing Piece of the Puzzle in Early Christianity*, red. J.A. Draper – C.N. Jefford, SBL Early Christianity and Its Literature 14, SBL Press, Atlanta 2015, s. 497-513.
- Giambrone A., *According to the Commandment (Did. 1.5): Lexical Reflections on Almsgiving as „The Commandment”*, „New Testament Studies” 60 (2014) s. 448-465.
- Gleede B., *Parabiblica latina. Studien zu den griechisch-lateinischen Übersetzungen parabiblischer Literatur unter besonderer Berücksichtigung der apostolischen Väter*, Supplements to Vigiliae Christianae 137, E.J. Brill, Leiden – Boston 2016, s. 181-185.
- Gregory A., *Reflections on the Didache and Its Community: A Response*, w: *The Didache. A Missing Piece of the Puzzle in Early Christianity*, red. J.A. Draper –

- C.N. Jefford, *SBL Early Christianity and Its Literature 14*, SBL Press, Atlanta 2015, s. 123-136.
- Guidetti V.I., *Didachè. Insegnamenti e simboli eucaristici dell'età apostolica*, Simmetria Edizioni, Roma 2004.
- Guidetti V.I., *Il pane, la vita e la conoscenza. L'Eucarestia della Didachè*, Συμμετρία, Collana di studi e ricerche sulle tradizioni spirituali, Simmetria Edizioni, Roma 2018.
- Guidetti V.I., *La comunità del Sion e la Didachè*, w: *Religione e Religioni, l'Essenza e il Mistero, Atti del Convegno Simmetria, 14 aprile 2018*, red. A. Colimberti, Almanaco Scientifico di Simmetria 3, Edizioni Simmetria, Roma 2018, s. 123-169.
- Hartin P.J., *Ethics in the Letter of James, the Gospel of Matthew, and the Didache: Their Place in Early Christian Literature*, w: *Matthew, James, and Didache: Three Related Documents in Their Jewish and Christian Settings*, red. H. van de Sandt – J.K. Zangenberg, SBL Symposium Series 45, Society of Biblical Literature, Atlanta 2008, s. 289-314.
- Hofrichter P., „Vorchristlicher” Ursprung und großkirchliche Redaktion der Didache?, w: *Haec sacrosancta synodus. Konzils- und kirchengeschichtliche Beiträge*, red. R. Meßner – R. Pranzl, Friedrich Pustet, Regensburg 2006, s. 11-26.
- Howell K.J., *Clement of Rome – The Didache. A New Translation and Theological Commentary*, Early Christian Fathers Series 2, CHResources, Ohio 2012, s. 57-78, 137-150.
- Janicki T., *The Way of Life. The Rediscovered Teachings of the Twelve Jewish Apostles to the Gentiles. Didache: A New Translation and Messianic Jewish Commentary*, First Fruits of Zion, Marshfield 2017.
- Jefford C.N., *Conflict at Antioch: Ignatius and the Didache at Odds*, „Studia Patristica” 36 (2001) s. 262-269.
- Jefford C.N., *Reflections on the Role of Jewish Christianity in Second-Century Antioch*, w: *Le Judéo-Christianisme dans tous ses États*, red. S.C. Mimouni, Les Éditions du Cerf, Paris 2001, s. 147-167.
- Jefford C.N., *The Milieu of Matthew, the Didache, and Ignatius of Antioch: Agreements and Differences*, w: *Matthew and the Didache: Two Documents from the Same Jewish-Christian Milieu?*, red. H. van de Sandt, Royal Van Gorcum, Assen 2005, s. 35-47.
- Jefford C.N., *Social Locators as a Bridge between the Didache and Matthew*, w: *Trajectories Through the New Testament and the Apostolic Fathers*, red. A.F. Gregory – C.M. Tuckett, Oxford University Press, Oxford 2005, s. 245-264.
- Jefford C.N., *The Apostolic Fathers and the New Testament*, Hendrickson, Peabody 2006.
- Jefford C.N., *Prophecy and Prophetism in the Apostolic Fathers*, w: *Prophets and Prophecy in Jewish and Early Christian Literature*, red. J. Verheyden – K. Zamfir – T. Nicklas, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 286, Mohr Siebeck, Tübingen 2010, s. 295-316.
- Jefford C.N., *Reading the Apostolic Fathers. A Student's Introduction*, Baker Academic, Grand Rapids 2012, s. 23-42.

- Jefford C.N., *Didache: The Teaching of the Twelve Apostles*, Early Christian Apocrypha 5, Polebridge Press, Salem 2013.
- Jefford C.N., *Locating the Didache*, „Forum” 3 (2014) s. 39-68.
- Jefford C.N., *Defining Exceptions in the Didache*, w: *Studies on the Text of the New Testament and Early Christianity. Essays in Honour of Michael W. Holmes on the Occasion of His 65th Birthday*, red. D.E. Gurtner – J. Hernández – P. Foster, New Testament Tools, Studies and Documents 50, E.J. Brill, Leiden – Boston 2015, s. 494-516.
- Jefford C.N., *The Didache and Eucharist: Signs of Community?*, w: *Early Christian Communities between Ideal and Reality*, red. M. Grundeken – J. Verheyden, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 342, Mohr Siebeck, Tübingen 2015, s. 29-49.
- Jefford C.N., *Introduction: Dynamics, Methodologies, and Progress in Didache Studies*, w: *The Didache. A Missing Piece of the Puzzle in Early Christianity*, red. J.A. Draper – C.N. Jefford, SBL Early Christianity and Its Literature 14, SBL Press, Atlanta 2015, s. 1-13.
- Jefford C.N., *Authority and Perspective in the Didache*, w: *The Didache. A Missing Piece of the Puzzle in Early Christianity*, red. J.A. Draper – C.N. Jefford, SBL Early Christianity and Its Literature 14, SBL Press, Atlanta 2015, s. 33-58.
- Jefford C.N., *The Wisdom of Sirach and the Glue of the Matthew-Didache Tradition*, w: *Intertextuality in the Second Century*, red. D.J. Bingham – C.N. Jefford, The Bible in Ancient Christianity 11, E.J. Brill, Leiden 2016, s. 8-23.
- Jefford C.N., *Understanding the Concept of Deacon in the „Didache”*, w: *Deacons and Diaconia in Early Christianity: The First Two Centuries*, red. B.J. Koet – E. Murphy – E. Ryökäs, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 479, Mohr Siebeck, Tübingen 2018, s. 203-214.
- Jefford C.N., *Why are there no Manuscripts of the Ancient Didache?*, w: *Studia Patristica*, t. 126: *Papers presented in the Eighteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2019*, red. M. Vinzent, Peeters, Leuven – Paris – Bristol 2021, s. 195-202.
- Jefford C.N., *Didache*, w: *The Cambridge Companion to the Apostolic Fathers*, red. M.E. Birt – S. Harrower, Cambridge University Press, Cambridge 2021, s. 248-267.
- Johnson L.J., *Worship in the Early Church. An Anthology of Historical Sources*, t. 1, Liturgical Press, Collegeville 2009, s. 31-41.
- Johnson S.B., „That nothing may be lost”: *The Theme of „Gathering into One” in Eucharistic Praying from the Didache to Ps.-Dionysius*, „Ecclesia Orans” 37 (2020) s. 159-185.
- Jonas M., *Mikroliturgie: Liturgische Kleinformeln im frühen Christentum*, Studien und Texte zu Antike und Christentum 98, Mohr Siebeck, Tübingen 2015, s. 72-88, 219-228, 249-255.

- Jones T., *The Teaching of the Twelve Apostles: Believing & Practicing the Primitive Christianity of the Ancient Didache Community*, Paraclete Press, Brewster 2009.
- Kavalbein H., *The Lord's Prayer and the Eucharist Prayers in the Didache*, w: *Early Christian Prayer and Identity Formation*, red. R. Hvalvik – K.O. Sandnes, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 336, Mohr Siebeck, Tübingen 2014, s. 233-266.
- Kelhoffer J.A., *How Soon Book Revisited: EYATTEAION as a Reference to „Gospel”*. *Materials in the First Half of the Second Century*, „Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft” 95 (2004) s. 1-34.
- Kelhoffer J.A., *Conceptions of „Gospel” and Legitimacy in Early Christianity*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 324, Mohr Siebeck, Tübingen 2014, s. 55-75.
- Khomych T., *The Admonition to Assemble Together in Didache 16.2*, „Vigiliae Christianae” 61 (2007) s. 121-141.
- Khomych T., *„If Anyone Is Holy”: Didache 10:6 Reconsidered*, w: *Your Sun Shall Never Set Again, and Your Moon Shall Wane No More: Essays in Honour of Fr. Alexander Nadson on the Occasion of His Eightieth Birthday and Fiftieth Anniversary of His Priesthood*, Technalohija, Minsk 2009, s. 517-524.
- Khomych T., *The Motif of Gathering in Didache 14 Reconsidered*, „Studia Patristica” 45 (2010) s. 297-302.
- Khomych T., *Perfection in the Didache: Ethical Objective or Eschatological Hope?*, „Studia Patristica” 51 (2011) s. 3-14.
- Khomych T., *Another Gospel: Exploring Early Christian Diversity with Paul and the Didache*, w: *The Didache. A Missing Piece of the Puzzle in Early Christianity*, red. J.A. Draper – C.N. Jefford, SBL Early Christianity and Its Literature 14, SBL Press, Atlanta 2015, s. 455-476.
- Kloppenborg J.S., *Didache 1.1-6.1, James, Matthew, and Torah*, w: *Trajectories Through the New Testament and the Apostolic Fathers*, red. A.F. Gregory – C.M. Tuckett, Oxford University Press, Oxford 2005, s. 193-221.
- Kloppenborg J.S., *The Use of the Synoptics or Q in the Did. 1:3b-2:1*, w: *Matthew and the Didache: Two Documents from the Same Jewish-Christian Milieu?*, red. H. van de Sandt, Royal Van Gorcum, Assen 2005, s. 105-129.
- Kloppenborg J.S., *Poverty and Piety in Matthew, James, and the Didache*, w: *Matthew, James, and Didache: Three Related Documents in Their Jewish and Christian Settings*, red. H. van de Sandt – J.K. Zangenberg, SBL Symposium Series 45, Society of Biblical Literature, Atlanta 2008, s. 201-232.
- Kloppenborg J.S., *The Didache and the Apostolic Constitutions in the Context of Association Rules*, w: *Texts in Context. Essays on Dating and Contextualising Christian Writings from the Second and Early Third Centuries*, red. J. Verheyden – J. Schrötter – T. Nickles, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 319, Peeters, Leuven – Paris – Bristol 2021, s. 73-95.

- Koch D.-A., *Die Eucharistischen Gebete von Didache 9 und 10 und das Rätsel von Didache 10:6*, w: *Jesus, Paul, and Early Christianity: Studies in Honour of Henk Jan de Jonge*, red. R. Buitenwerf – H. Hollander – J. Tromp, Supplements to Novum Testamentum 130, E.J. Brill, Leiden 2008, s. 195-211.
- Koch D.-A., *Eucharistic Meal and Eucharistic Prayers in Didache 9 and 10*, „Studia Theologica” 64 (2010) s. 77-96.
- Koch D.-A., *Die Debatte über den Titel der Didache*, „Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft” 105 (2014) s. 264-288.
- Koch D.-A., *Eucharistievollzug und Eucharistieverständnis in der Didache*, w: *The Eucharist – Its Origins and Context: Sacred Meal Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, t. 2: *Patristic Traditions, Iconography*, red. D. Hellholm – D. Sänger, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 376, Mohr Siebeck, Tübingen 2017, s. 845-881.
- Konradt M., *The Love Command in Matthew, James, and the Didache*, w: *Matthew, James, and Didache: Three Related Documents in Their Jewish and Christian Settings*, red. H. van de Sandt – J.K. Zangenberg, SBL Symposium Series 45, Society of Biblical Literature, Atlanta 2008, s. 271-288.
- Konradt M., *The Love Command in Matthew, James and the Didache*, w: *Studien zur Matthäusevangelium*, red. A. Euler, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 358, Mohr Siebeck, Tübingen 2016, s. 95-112.
- Konseble Somda S., *L'audace de la communion fraternelle dans le christianisme primitif: Jérusalem et Antioche à la lumière de la Didachè*, Universität Innsbruck 2021 (diss.).
- Kvalbein H., *The Lord's Prayer and the Eucharist Prayers in the Didache*, w: *Early Christian Prayer and Identity Formation*, red. R. Hvalvik – K.O. Sandnes, Mohr Siebeck, Tübingen 2014, s. 233-266.
- Lange D.G., *The „Didache”: Liturgy Redefining Life*, „Worship” 78 (2004) s. 203-225.
- Larsen M.D., *Addressing the Elephant that's not in the Room: Comparing the Eucharistic Prayers in Didache 9-10 and the Last Supper*, „Neotestamentica” 40 (2011) s. 252-274.
- Larsen M. – Svigel M., *The First Century Two Ways Catechesis and Hebrews 6: 1-6*, w: *The Didache. A Missing Piece of the Puzzle in Early Christianity*, red. J.A. Draper – C.N. Jefford, SBL Early Christianity and Its Literature 14, SBL Press, Atlanta 2015, s. 477-496.
- Leonhard C., *Blessings over Wine and Bread in Judaism and Christian Eucharistic Prayers. Two Independent Traditions*, w: *Jewish and Christian Liturgy and Worship, Jewish and Christian*, red. A. Gerhards – C. Leonhard, Perspectives Series 15, E.J. Brill, Leiden 2007, s. 309-326.
- Lewandowska J., *Dwie drogi w życiu człowieka (Didache i List Barnaby)*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2 (2009) s. 107-113.
- Lindemann A., *Die Taufe in der Didache, bei Justin und in der Didaskalia*, w: *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity/*

- Waschungen, Initiation und Taufe. Spätantike, Frühe Judentums und Frühes Christentum*, t. 2, red. D. Hellholm – T. Vegge – Ø. Norderval – C. Hellholm, Walter de Gruyter & Co. KG, Berlin – Boston 2011, s. 767-815.
- Lombino V., *La preghiera nei Padri dei primi secoli*, w: *Dizionario di spiritualità biblico-patristica* 52, Borla, Roma 2009, s. 11-198.
- Löfstedt T., *A Message for the Last Days: Didache 16, 1-8 and the New Testament Traditions*, „Estudios Biblicos” 60 (2002) s. 351-380.
- Löhr H., *Studien zum frühchristlichen und frühjüdischen Gebet. Untersuchungen zu 1 Clem 59 bis 61 in seinem literarischen, historischen und theologischen Kontext*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 160, Mohr Siebeck, Tübingen 2003, s. 40-46.
- Löhr H., *Abendmahl und Ethik im frühesten Christentum bis auf Justin. Zugleich zu einer topographischen Analyse und Darstellung einer materialen frühchristlichen Ethik*, „Early Christianity” 3 (2012) s. 5-32.
- Löhr H., *Von apostolischen Lohn. Eine Fallskizze zum Verhältnis von Ökonomie und Theologie im entstehendem Christentum*, „Jahrbuch für biblische Theologie” 27 (2013) s. 187-206.
- Lumpkin J.B., *The Didache. The Teaching of the Twelve Apostles: A Different Faith – A Different Salvation*, Fifth Estate. Inc., Blountsville 2012.
- Maniago C., *La Didachè. Liturgia e vita*, w: *Il cristianesimo delle origini. I padri apostolici*, red. A. Lenzuni, Edizioni Dehoniane, Bologna 2001, s. 15-26.
- Mazza E., *À propos de la dérivation de l'Eucharistie chrétienne de la Birkat Ha-Mazon juive*, „Questions Liturgiques” 83 (2002) s. 233-239.
- Mazza E., *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, EDB, Bologna 2003, s. 33-40, 71-84.
- Mazza E., *Le fonti del racconto dell'Ultima cena. Una ipotesi*, „Annali di storia dell'esegesi” 35 (2018) s. 371-390.
- Messner R., *Grundlinien der Entwicklung des eucharistischen Gebets in der frühen Kirche*, w: *Præx Eucharistica*, t. 3: *Studia*, cz. 1: *Ecclesia antiqua et occidentalis*, red. P. De Clerck et al., Spicilegium Friburgense 42, Academic Press, Fribourg 2005, s. 3-41.
- Metzger M., *Le Notre Père dans les institutions baptismales*, „Annali di Scienze Religiose” 3 (2010) s. 41-54.
- Milavec A., *The Didache. Text, Translation, Analysis and Commentary*, Liturgical Press, Collegeville 2003.
- Milavec A., *The Didache: Faith, Hope, and Life of Earliest Christianity, 50-70*, Newman Press, New York 2003.
- Milavec A., *The Purifying Confession of Failings Required by the Didache's Eucharistic Sacrifice*, „Biblical Theology Bulletin” 33/2 (2003) s. 64-76.
- Milavec A., *Synoptic Tradition in the Didache. Revisited*, „Journal of Early Christian Studies” 11 (2003) s. 443-480.
- Milavec A., *A Rejoinder*, „Journal of Early Christian Studies” 13 (2005) s. 519-523.

- Milavec A., *When, Why, and for Whom Was the Didache Created? Insights into the Social and Historical Setting of the Didache Communities*, w: *Matthew and the Didache: Two Documents from the Same Jewish-Christian Milieu?*, red. H. van de Sandt, Royal Van Gorcum, Assen 2005, s. 63-84.
- Milavec A., *A Window on Gentile Christianity before the Written Gospel*, „The Fourth R: An Advocate for Religious Literacy” 18/3 (2005) s. 7-16.
- Milavec A., *The Distress Signals of Didache Research: Quest for a Viable Future*, w: *The Didache. A Missing Piece of the Puzzle in Early Christianity*, red. J.A. Draper – C.N. Jefford, SBL Early Christianity and Its Literature 14, SBL Press, Atlanta 2015, s. 59-83.
- Moreschini C. – Norelli E., *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina. I. Da Paolo all'età costantiniana. Nuova edizione riveduta e ampliata*, Letteratura cristiana antica 121, Morcelliana, Brescia 2019, s. 225-230.
- Mueller J.G., *Response to Essays on Leadership and Liturgy in the Didache*, w: *The Didache. A Missing Piece of the Puzzle in Early Christianity*, red. J.A. Draper – C.N. Jefford, SBL Early Christianity and Its Literature 14, SBL Press, Atlanta 2015, s. 231-244.
- Mueller J.G., *The Ancient Church Order Literature: Genre or Tradition?*, „Journal of Early Christian Studies” 15 (2007) s. 337-380.
- Mühlsteiger J., *Kirchenordnungen. Anfänge kirchlicher Rechtsbildung*, Kanonistische Studien und Texte 50, Duncker & Humblot, Berlin 2006, s. 69-79.
- Mylykoski M., *Ohne Dekret: Das Götzenopferfleisch und die Frühgeschichte der Didache*, w: *Aposteldekret und Vereinswesen: Gemeinschaft und ihre Ordnung*, red. M. Öhler, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 280, Mohr (Siebeck), Tübingen 2011, s. 113-137.
- Mylykoski M., *Without Decree: Pagan Sacrificial Meat and the Early History of the Didache*, w: *The Didache. A Missing Piece of the Puzzle in Early Christianity*, red. J.A. Draper – C.N. Jefford, SBL Early Christianity and Its Literature 14, SBL Press, Atlanta 2015, s. 429-453.
- Nagel N.E., *The Word of the Lord to Israel through Maleachi. Liturgically Received in the Didache*, w: *Hear the Word of Yahweh: Essays on the Scripture and Archeology in Honour of Horace D. Hummel*, red. D.O. Wenthe – P.L. Schieber – L.A. Maxwell, Concordia Academic House, Saint-Louis 2002, s. 193-203.
- Nessim D., *Torah for Gentiles? What the Jewish Authors of the Didache Had to Say*, Pickwick Publications, Eugene 2021.
- Nikander P., *The Sectio Evangelica (Didache 1,3b-2, 1) and Performance*, w: *The Didache. A Missing Piece of the Puzzle in Early Christianity*, red. J.A. Draper – C.N. Jefford, SBL Early Christianity and Its Literature 14, SBL Press, Atlanta 2015, s. 287-310.
- Olfert R.J., *Strategic Truth: The Didache and the Ritualization of Confession*, University of Alberta 2011 (diss.).

- O'Loughlin T., *The Didache as a Source for Picturing the Earliest Christian Communities: The Case of the Practice of Fasting*, w: *Christians Origins: Worship, Belief and Society, The Milltown Institut and the Irish Biblical Association Millenium Conference*, red. K.J. O'Mahony, Journal for the Study of New Testament. Supplement Series 241, Sheffield Academic Press, Sheffield 2003, s. 83-112.
- O'Loughlin T., *The Didache. A Window on the Earliest Christians*, SPCK, London 2010.
- O'Loughlin T., *The Missionary Strategy of the Didache*, „Transformation: An International Journal of Holistic Mission Studies” 28/2 (2011) s. 77-92.
- O'Loughlin T., *Reaction to the Didache in Early Twentieth-century Britain: A Dispute over Relationship of the History and Doctrine?*, w: *Religion, Identity and Conflict in Britain: From the Restoration to the Twentieth Century, Essays in Honour for Prof. Keit Robbins*, red. S.J. Brown – F. Knight – J.M. Guy, Ashgate, Farnham 2013, s. 177-194.
- O'Loughlin T., *Rethinking Didache's Evidence for Eucharistic Practices in the Light of the Diversity of Practice Witnessed in Luc 22:17-20*, „Studia Patristica” 125 (2021) s. 31-38.
- Overman J.A., *Problems with Pluralism in the Second Temple Judaism: Matthew, James, and the Didache in Their Jewish-Roman Milieu*, w: *Matthew, James, and Didache: Three Related Documents in Their Jewish and Christian Settings*, red. H. van de Sandt – J.K. Zangenberg, SBL Symposium Series 45, Society of Biblical Literature, Atlanta 2008, s. 259-270.
- Öhler M., *Die Didache und antike Vereinsordnungen – ein Vergleich*, w: *Theologie in der Spätzeit des Neuen Testaments. Voträge auf dem Symposion zum 75. Geburtstag von Kurt Niederwimmer*, red. W. Patscher – M. Öhler, Evangelisch-Theologische Fakultät: Gutachten und Studien 2, b.w., Wien 2005, s. 35-65.
- Öhler M., *Two new projects concerning Domestic Religion in ancient Christianity and the Structure of the Communities of the Didache*, „Early Christianity” 5 (2014) s. 141-144.
- Pardee N., *The Genre and Development of the Didache: A Text-Linguistic Analysis*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 339, Mohr Siebeck, Tübingen 2012.
- Pardee N., *Visualizing the Christian Community at Antioch: The Window of the Didache*, „Forum” 3 (2014) s. 69-90.
- Pardee N., *The Didache and the Oral Theory*, w: *The Didache. A Missing Piece of the Puzzle in Early Christianity*, red. J.A. Draper – C.N. Jefford, SBL Early Christianity and Its Literature 14, SBL Press, Atlanta 2015, s. 311-333.
- Piwowarczyk P., *Charakterystyka i konsekwencje antynomizmu zachowań proroków w gminie wczesnochrześcijańskiej w świetle Didache*, w: *ΣΧΟΛΗ. Formy organizacji życia społecznego w starożytności*, red. A. Gendźwiłł – A. Izdebski – D. Jasiński – R. Toczko, Wydawnictwo Poznańskie. Koło starożytnicze przy MISH UW, Poznań 2006, s. 69-79.

- Repschinski B., *Purity in Matthew, James, and the Didache*, w: *Matthew, James, and Didache: Three Related Documents in Their Jewish and Christian Settings*, red. H. van de Sandt – J.K. Zangenberg, SBL Symposium Series 45, Society of Biblical Literature, Atlanta 2008, s. 379-395.
- Ropero A., *Obras escogidas de los Padres Apostólicos*, Editorial Clie, Viladecavalls 2018, s. 28-31, 93-111.
- Rordorf W., *La Didachè en 1999*, „*Studia Patristica*” 36 (2001) s. 293-299.
- Rordorf W. – Tuilier A., *La Dottrina dei Dodici Apostoli*, Sources Chrétiennes, Edizione italiana 6, Edizioni San Clemente, Roma 2009.
- Rothschild C.K., *Travelers and Christ-Mongers in Didache 12: 1-5*, w: *New Essays on the Apostolic Fathers*, red. C.K. Rothschild, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 375, Mohr Siebeck, Tübingen 2017, s. 175-189.
- Rouwhorst G., *Didache 9-10: A Litmus Test for the Research on Early Christian Liturgy Eucharist*, w: *Matthew and the Didache: Two Documents from the Same Jewish-Christian Milieu?*, red. H. van de Sandt, Royal Van Gorcum, Assen 2005, s. 143-156.
- Sandnes K.O., „*The First Prayer*”: *Pater Noster in the Early Church*, w: *Early Christian Prayer and Identity Formation*, red. R. Hvalvik – K.O. Sandnes, Mohr Siebeck, Tübingen 2014, s. 209-232.
- Sandt H. van de, „*Do not Give What is Holy to the Dogs*” (*Did 9:5d and Matt. 7:6a*): *the Eucharistic Food of the Didache in its Jewish Purity Setting*, „*Vigiliae Christianae*” 56 (2002) s. 223-246.
- Sandt H. van de, *The Gathering of the Church in the Kindom. The Self-Understanding of the Didache Community in the Eucharistic Prayers*, w: *Society of Biblical Literature 2003 Seminar Papers*, SBL Press, Atlanta 2003, s. 69-88.
- Sandt H. van de, *The Egyptian Background of the „Ointment” Prayer in the Eucharistic Rite of the Didache (10:8)*, w: *The Wisdom of Egypt: Jewish, Early Christian, and Gnostic. Essays in Honour of Gerard Luttikhuisen*, red. A. Hilhorst – G.H. van Kooten, *Ancient Judaism and Early Christianity* 59, Brill, Leiden 2005, s. 227-245.
- Sandt H. van de, *The Windows on a Developing Jewish-Christian Reproof Practice: Matt. 18: 15-17 and Did. 15:3*, w: *Matthew and the Didache: Two Documents from the Same Jewish-Christian Milieu?*, red. H. van de Sandt, Royal Van Gorcum, Assen 2005, s. 173-192.
- Sandt H. van de, *Was the Didache Community a Group Within Judaism? An Assessment on the Basis of Its Eucharistic Prayers*, w: *A Holy People*, red. M. Poorhuis – J.J. Schwarz, *Jewish and Christian Perspectives Series* 12, E.J. Brill, Leiden – Boston 2006, s. 85-107.
- Sandt H. van de, *Law and Ethics in Matthew’s Antitheses and James’s Letter: A Reorientation of Halakah in Line with the Jewish Two Ways 3:1-6*, w: *Matthew, James, and Didache: Three Related Documents in Their Jewish and Christian Settings*,

- red. H. van de Sandt – J.K. Zangenberg, SBL Symposium Series 45, Society of Biblical Literature, Atlanta 2008, s. 315-338.
- Sandt H. van de, *The Didache Redefining its Jewish Identity in View of Gentiles Joining the Community*, w: *Empsychoi Logoi. Religious Innovations in Antiquity. Studies in Honour of Pieter Willem van der Horst*, red. A. Houtman – A. de Jong – M.W. Misset-van de Weg, Ancient Judaism and Early Christianity 73, E.J. Brill, Leiden – Boston 2008, s. 246-265.
- Sandt H. van de, *Why does the Didache Conceive the Eucharist as a Holy Meal?*, „Vigiliae Christianae” 65 (2011) s. 1-20.
- Sandt H. van de, *Essentials of Ethics in Matthew and the Didache. A Comparison at a Conceptual and Practical Level*, w: *Early Christian Ethics in Interaction with Jewish and Greco-Roman Contexts*, red. J.W. van Henten – J. Verheyden, Studies in Theology and Religion 17, E.J. Brill, Leiden 2013, s. 243-261.
- Sandt H. van de, „Bearing the Entire Yoke of the Lord”: *An Explanation of Didache 6:2 in the Light of Matthew 11:28-30*, w: *The Scriptures of Israel in Jewish and Christian Tradition: Essays in Honour of Maarten J.J. Menken*, red. B.J. Koet – S. Moyise – J. Verheyden, Novum Testamentum. Supplements 148. E.J. Brill, Leiden – Boston 2013, s. 329-344.
- Sandt H. van de, *Baptism and Holiness: Two Requirements Authorizing Participation in the Didache’s Eucharist*, w: *The Didache. A Missing Piece of the Puzzle in Early Christianity*, red. J.A. Draper – C.N. Jefford, SBL Early Christianity and Its Literature 14, SBL Press, Atlanta 2015, s. 139-164.
- Sandt H. van de – Flusser D., *The Didache. Its Jewish Sources and its Place in Early Judaism and Christianity*, Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum 3/5, Mineapolis, Assen 2002.
- Sandt H. van de – Zangenberg J.K., *Introduction*, w: *Matthew, James, and Didache: Three Related Documents in Their Jewish and Christian Settings*, red. H. van de Sandt – J.K. Zangenberg, SBL Symposium Series 45, Society of Biblical Literature, Atlanta 2008, s. 1-9.
- Schröter J., *Das Abendmahl: Frühchristliche Deutungen und Impulse für die Gegenwart*, Stuttgarter Bibelstudien 210, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2006, s. 60-72.
- Schröter J., *Jesus Tradition in Matthew, James and the Didache: Searching for Characteristic Emphases*, w: *Matthew, James, and Didache: Three Related Documents in Their Jewish and Christian Settings*, red. H. van de Sandt – J.K. Zangenberg, SBL Symposium Series 45, Society of Biblical Literature, Atlanta 2008, s. 233-255.
- Schwiebert J., *Knowledge and the Coming Kingdom. The Didache’s Meal Ritual and Its Place in Early Christianity*, Library of New Testament Studies 373, T&T Clark, London 2008.
- Schwiebert J., *Pray „In This Way”. Formalized Speech in Didache 9-10*, w: *The Didache. A Missing Piece of the Puzzle in Early Christianity*, red. J.A. Draper – C.N. Jefford, SBL Early Christianity and Its Literature 14, SBL Press, Atlanta 2015, s. 189-207.

- Simonetti M., *Didachè*, w: *Seguendo Gesù. Testi Cristiani delle origini*, t. 1, red. E. Prinzivalli – M. Simonetti, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori Editore, Milano 2010, s. 3-71.
- Simonetti M., *Alcune osservazioni sul testo della Didachè*, w: *Le strade della filologia: per Scevola Mariotti*, red. L. Gamberale, Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi 277, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2012, s. 215-226.
- Slee M., *The Church in Antioch in the First Century C.E.: Communion and Conflict*, Journal for the Study of the New Testament 244, Sheffield Academic Press, London – New York 2003, s. 54-117.
- Smith M.J., *The Lord Jesus and His Coming in the Didache*, w: *The Didache. A Missing Piece of the Puzzle in Early Christianity*, red. J.A. Draper – C.N. Jefford, SBL Early Christianity and Its Literature 14, SBL Press, Atlanta 2015, s. 363-407.
- Smith Z.B., *Of Fruits and Social Fixtures: How Didache 13 Uses Torah to Reform Roman Patronage*, „Early Christianity” 8 (2017) s. 251-268.
- Southwick E.S.R., *Eucharistic Paradigms in the Didache Correlated to Paradigms in the New Testament*, Washington 2004 (diss.).
- Steward A.C., *The Birkath ha-Mazon and the Body of the Lord: a Case-study of Didache 9-10*, „Questions Liturgiques” 85 (2004) s. 197-205.
- Steward A.C., *The Word and the Sweet Scent: A Re-reading of the Stinouti Prayer in the Coptic Didache*, „Anaphora” 1 (2007) s. 53-64.
- Steward A.C., *Didache 14: Eucharistic?*, „Questions Liturgiques” 93 (2012) s. 3-16.
- Steward A.C., *The Fragment on the Mountain: A Note on Didache 9.4*, „Neotestamentica” 49 (2015) s. 175-188.
- Steward A.C., *The Didache as an Associational Lex: Re-openig the Question of the Genre(s)*, „Jahrbuch für Antike und Christentum” 62 (2019) s. 29-49.
- Steward A.C., *Breaking Bread. The Emergence of Eucharist and Agape in Early Christian Communities*, William E. Eerdmans, Grand Rapids 2023, s. 193-206.
- Steward-Sykes A., *Ἀποκόνησις λόγῳ ἀληθείας: Paraenesis and Baptism in Matthew, James, and the Didache*, w: *Matthew, James, and Didache: Three Related Documents in Their Jewish and Christian Settings*, red. H. van de Sandt – J.K. Zangenberg, SBL Symposium Series 45, Society of Biblical Literature, Atlanta 2008, s. 341-359.
- Steward-Sykes A., *On the Two Ways: Life or Death, Light or Darkness. Foundational Texts in the Tradition*, Popular Patristics Series 41, St. Vladimir’s Seminary Press, Yonkers 2011, s. 27-44.
- Suski A., *Chrzest według „Didache”*, w: „*Laudate Dominum*”. Księdzu Prof. Jerzemu Stefańskiemu z okazji 65-lecia urodzin i 40-lecia kapłaństwa, red. K. Konecki, Prymasowskie Wydawnictwo Gaudentinum, Gniezno 2005, s. 287-306.
- Svigel M.J., *Trinitarianism in Didache, Barnabas, and the Shepherd: Sketchy, Scant, or Scandalous?*, „Perichoresis” 17 (2019) s. 23-40.

- Syreeni K., *The Sermon on the Mount and Two Ways Teaching of the Didache*, w: *Matthew and the Didache: Two Documents from the Same Jewish-Christian Milieu?*, red. H. van de Sandt, Royal Van Gorcum, Assen 2005, s. 87-103.
- Taubitz G., *Didache 9 und 10 – eine Eucharistie?*, Pontificia Università Gregoriana Roma 2015-2016 (diss.).
- Theobald M., *Zulassungsbedigungen zur Eucharistie. Erwägungen zu Did 10,6*, w: *Bau und Schrift. Studien zur Archäologie und Literatur des antiken Christentums für Hans Reinhard Seeliger*, red. T. Khidesheli – N. Kavvadas, Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband. Kleine Reihe 12, Aschendorff Verlag Münster Westfalen 2015, s. 111-139.
- Toews L.V., *Motivation for the Shering of Material Possessions in Acts, Philo's De Vita Contemplativa and the Didache. A Comparative Study*, Andrews University 2019, s. 232-281 (diss.).
- Tomson P.J., *The Halakhic Evidence of Didache 8 and Matthew 6 and the Didache Community's Relationship to Judaism*, w: *Matthew and the Didache: Two Documents from the Same Jewish-Christian Milieu?*, red. H. van de Sandt, Royal Van Gorcum, Assen 2005, s. 131-141.
- Tomson P.J., *Transformations of Post-70 Judaism: Scholarly Reconstructions and Their Implications for our Perception of Matthew, Didache and James*, w: *Matthew, James, and Didache: Three Related Documents in Their Jewish and Christian Settings*, red. H. van de Sandt – J.K. Zangenberg, SBL Symposium Series 45, Society of Biblical Literature, Atlanta 2008, s. 91-121.
- Tomson P.J., *The Didache, Matthew and Barnabas as Sources for Early Second-Century Jewish and Christian History*, w: *Jews and Christians in the First and Second Centuries: How to Write Their History*, red. P.J. Tomson – J.J. Schwarz, *Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum* 13, Brill, Leiden 2014, s. 348-382.
- Tomson P.J., *The Lord's Prayer (Didache 8) at the Faultline of Judaism and Christianity*, w: *The Didache. A Missing Piece of the Puzzle in Early Christianity*, red. J.A. Draper – C.N. Jefford, *SBL Early Christianity and Its Literature* 14, SBL Press, Atlanta 2015, s. 165-187.
- Tosto F., *La cena del Signore: Sacramento di salvezza nella „Didache”*, w: *Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza (secoli I-III): XXXIV Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Roma 5-7 maggio 2005*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 96, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2006, s. 753-763.
- Trisoglio F., *La figura del diacono in ambito latino dalla „Didache” a Isidoro di Sevilgia*, „*Rivista Liturgica*” 97 (2010) s. 574-592.
- Tuckett C.M., *The Didache and the Writings That Later Formed the New Testament*, w: *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers*, red. A. Gregory – C. Tuckett, *The New Testament and Apostolic Fathers*, Oxford University Press, Oxford 2005, s. 83-127.

- Tuckett C.M., *The Didache and the Synoptics Once More: A Response to Aaron Milavec*, „Journal of Early Christian Studies” 13 (2005) s. 509-518.
- Tuilier A., *Les charismatiques itinérants dans la Didachè et dans l'Évangile de Matthieu*, w: *Matthew and the Didache: Two Documents from the Same Jewish-Christian Milieu?*, red. H. van de Sandt, Royal Van Gorcum, Assen 2005, s. 157-172.
- Vahrenhorst M., *The Presence and Absence of Prohibition of Oath in James, Matthew, and the Didache and its Significance for Contextualisation*, w: *Matthew, James, and Didache: Three Related Documents in Their Jewish and Christian Settings*, red. H. van de Sandt – J.K. Zangenber, SBL Symposium Series 45, Society of Biblical Literature, Atlanta 2008, s. 361-377.
- Valery A.A., *The Earliest History of the Christian Gathering: Origin, Development and Content of the Christian Gathering in the First to Third Centuries*, Brill, Leiden 2010, s. 108-114.
- Varner W., *The Didache's Use of the Old and New Testaments*, „The Master's Seminary Journal” 16/1 (2005) s. 127-151.
- Varner W., *The Way of the Didache: The First Christian Handbook*, University Press of America, Lanham 2007.
- Varner W., *The Didache „Apocalypse” and Matthew 24*, „Bibliotheca Sacra” 165 (2008) s. 309-322.
- Varner W., *The Didache as a Christian Enchiridion*, w: *Christian Origins and Greco-Roman Culture. Social and Literary Contexts for the New Testament*, red. S.E. Porter – A. Pitts, Early Christianity in its Hellenistic Context. Texts and Editions for the New Testament Study 9/1, E.J. Brill, Leiden 2013, s. 651-661.
- Varner W., *How Did the „Teaching” Teach? The Didache as Catechesis*, w: *Ancient Education and Early Christianity*, red. M.R. Hauge – A.W. Pitts, Library of New Testament Studies, T&T Clark, London 2016, s. 179-202.
- Varner W., *The Apostolic Fathers: An Introduction and Translation*, T&T, Bloomsbury 2023, s. 5-22.
- Verheyden J., *Eschatology in the Didache and the Gospel of Matthew*, w: *Matthew and the Didache: Two Documents from the Same Jewish-Christian Milieu?*, red. H. van de Sandt, Royal Van Gorcum, Assen 2005, s. 193-215.
- Verheyden J., *Jewish Christianity, a State of Affairs: Affinities and Differences with Respect to Matthew, James and Didache*, w: *Matthew, James, and Didache: Three Related Documents in Their Jewish and Christian Settings*, red. H. van de Sandt – J.K. Zangenber, SBL Symposium Series 45, Society of Biblical Literature, Atlanta 2008, s. 123-135.
- Verheyden J., *Matthew and the Didache: Some Comments on the Comments*, w: *The Didache. A Missing Piece of the Puzzle in Early Christianity*, red. J.A. Draper – C.N. Jefford, SBL Early Christianity and Its Literature 14, SBL Press, Atlanta 2015, s. 409-425.

- Vogt P., *One Bread Gathered from Many Pieces (Did. 9:4): The Career of an Early Christian Allegory*, w: *Early Christian Voices: In Texts, Traditions, and Symbols. Essays in Honor of François Bavon*, red. D.H. Warren – G. Brock – D.W. Pao, Biblical Interpretation Series 66, E.J. Brill, Leiden 2003, s. 377-391.
- Wasilewski S., *Elementy pozytywnej pedagogii Bożej w „Didache” oraz „Liście do Koryntian” Klemensa Rzymskiego*, „Studia Loviciensia” 10 (2008) s. 317-334.
- Wehnert J., *Ein Gebet für alle christlichen Gemeinden. Zum Vaterunser in der Didache*, w: *Das Vaterunser in seinen antiken Kontexten, Zum Gedenken an Eduard Lohse*, red. F. Wilk, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 266, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2016, s. 143-162.
- Weidemann H.-U., *Taufe und Mahlgemeinschaft. Studien zur Vorgeschichte der altchristlichen Taufeucharistie*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 338, Mohr Siebeck, Tübingen 2014, s. 27-90.
- Weidemann H.-U., *Das Tauffasten. Beobachtungen zu den frühen Formen präbaptismaler Nahrungsaskese*, w: *Bau und Schrift. Studien zur Archäologie und Literatur des antiken Christentums* für Hans Reinhard Seeliger, red. T. Khidesheli – N. Kavvadas, Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband, Kleine Reihe 12, Aschendorff Verlag, Münster Westfalen 2015, s. 141-165.
- Welch J.W., *From the Sermon on the Mount in the Didache*, w: *The Didache. A Missing Piece of the Puzzle in Early Christianity*, red. J.A. Draper – C.N. Jefford, SBL Early Christianity and Its Literature 14, SBL Press, Atlanta 2015, s. 335-361.
- Weren W.J.C., *The Ideal Community according to Matthew, James, and Didache*, w: *Matthew, James, and Didache: Three Related Documents in Their Jewish and Christian Settings*, red. H. van de Sandt – J.K. Zangenberg, SBL Symposium Series 45, Society of Biblical Literature, Atlanta 2008, s. 177-200.
- Widok N., *Terminologia idei świętości w „Didache”*, w: *Granice świętości w świecie późnego antyku, Sympozja Kazimierskie 8*, red. A. Głowa – B. Iwaszkiewicz-Bronikowska, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2013, s. 81-90.
- Wilhite S.J., *„One of Life and One of Death”: Apocalypticism and the Didache’s Two Ways*, Gorgias Studies in Early Christianity and Patristics 70, Gorgias Press, Piscataway 2019.
- Wilhite S.J., *The Didache. A Commentary*, Apostolic Fathers Commentary Series 1, CASCADE Books, Eugene 2019.
- Wilhite S.J., *Thirty-Five Years Later: A Summary of Didache Scholarship Since 1983*, „Currents in Biblical Research” 17 (2019) s. 266-305.
- Wilhite S.J. – Pierce M.N., *ΔΙΔΑΧΗ ΚΑΙ ΒΑΡΝΑΒΑΣ, Didache & Barnabas*, Apostolic Fathers Greek Reader 2, GlossaHaus, b.m.w. 2016.
- Williams R.H., *Social Memory and the Didache*, „Biblical Theology Bulletin” 36 (2006) s. 35-39.
- Wolmarans J.L.P., *The Semiotics of the Ritual Meal in the Didache*, „Acta Patristica et Bizantina” 16 (2005) s. 308-324.

- Wurst G., „*Gebt das Heilige nicht den Hunden*” (*Didache* 9,5). *Zum Umgang der Alten Kirche mit der Eucharistie*, w: *Kirchlichkeit und Eucharistie. Interdisziplinäre Beiträge der Theologie im Anschluss an 1Kor 11,17-34*, red. J. Gregur – P. Hofmann – S. Schreiber, Regensburg 2013, s. 153-162.
- Young S.E., *The Jesus Tradition in the Apostolic Fathers*, w: *Cambridge Companion to the Apostolic Fathers*, red. M.F. Bird – S.D. Harrower, University Press, Cambridge 2021, s. 73-91.
- Ysebaert J., *The So-Called Coptic Ointment Prayer of Didache 10.8 Once More*, „*Vigiliae Christianae*” 56 (2002) s. 1-10.
- Yu C.L., *Bonds and Boundaries among the Early Churches: Community Maintenance in the Letter of James and the Didache*, *Studia Traditionis Theologiae* 29, Brepols, Turnhout 2018.
- Zangenberg J.K., *Reconstructing the Social and Religious Milieu of the Didache: Observations and Possible Results*, w: *Matthew, James, and Didache: Three Related Documents in Their Jewish and Christian Settings*, red. H. van de Sandt – J.K. Zangenberg, SBL Symposium Series 45, Society of Biblical Literature, Atlanta 2008, s. 43-69.
- Zetterholm M., *The Didache, Matthew, James – and Paul: Reconstructing Historical Developments in Antioch*, w: *Matthew, James, and Didache: Three Related Documents in Their Jewish and Christian Settings*, red. H. van de Sandt – J.K. Zangenberg, SBL Symposium Series 45, Society of Biblical Literature, Atlanta 2008, s. 73-90.

Sprawozdania

Posiedzenia Komisji Bizantynologicznej Polskiego Towarzystwa Historycznego w roku akademickim 2022/2023

**Meetings of the Byzantine Commission of the Polish Historical Society
in the Academic Year 2022/2023**

Piotr Kochanek – KUL, Lublin

Pierwsze posiedzenie Komisji Bizantynologicznej Polskiego Towarzystwa Historycznego (KB PTW) w roku akademickim 2022/2023 odbyło się w sobotę, 26 listopada 2022 roku, w Łodzi (Instytut Historii Uniwersytetu Łódzkiego, ul. A. Kamińskiego 27a, sala posiedzeń Rady Wydziału = sala 103). Spotkanie zostało przeprowadzone w trybie hybrydowym: część uczestników przybyła osobiście do Łodzi, część zaś brała w nim udział zdalnie za pomocą platformy Microsoft Teams. Z tej ostatniej możliwości skorzystało 30 osób. W sali 103 natomiast miejsca zajęły 34 osoby. W ten sposób osiągnięto jedną z najwyższych frekwencji w historii posiedzeń Komisji Bizantynologicznej. Planowe spotkanie miało się rozpocząć o 11:30. Jednak faktyczny początek miał miejsce o 11:35. Jako pierwszy głos zabrał przewodniczący KB PTH prof. dr hab. Maciej Kokoszko (UŁ), który jest jednocześnie przewodniczącym Sekcji Bizantynologicznej Komitetu Nauk o Kulturze Antycznej Polskiej Akademii Nauk (KNoKA PAN). Mówca powitał wszystkich uczestników spotkania oraz przedstawił porządek obrad. Następnie oficjalnie pogratulował prof. dr. hab. Adamowi Łajtarowi (Wydział Archeologii UW), który w tym roku otrzymał Nagrodę Fundacji na rzecz Nauki Polskiej w obszarze nauk humanistycznych i społecznych. Ostatnim punktem części wstępnej była prezentacja najnowszych publikacji z zakresu szeroko rozumianej bizantynistyki, które również omówił przewodniczący. W sumie ten segment zebrania zajął około pół godziny (11:35-12:06). W trakcie owej prezentacji głos zabrał także uczestniczący w spotkaniu w sposób zdalny ks. prof. dr hab. Mariusz Szram (KUL), który krótko scharakteryzował dwie pozycje książkowe.

Następnym punktem programu była referaty. Pierwszy z nich wygłosił dr Alexander Sarantis (UW): „Differentiating the Impact of Barbarian Raiding and Migration in the Balkans, 565-750” (12:10-12:40). Dr A. Sa-

rantis jest stypendystą Programu im. Stanisława Ulama, sponsorowanego przez Polską Narodową Agencję Wymiany Naukowej (ULAM NAWA) i pracuje w Zakładzie Historii Starożytnej Wydziału Historycznego UW. Po wykładzie odbyła się dyskusja (12:40-12:55), w której udział wzięli (w kolejności zabierania głosu): prof. dr hab. Jan Prostko-Prostyński (UAM), dr Tristan Schmidt (UŚ) i prof. UŁ dr hab. Kirył Marinow. Autorem drugiego wystąpienia był dr T. Schmidt: „Foreign commanders in the Byzantine Army, late 11th-12th centuries” (12:56-13:32). Badacz ten jest zatrudniony na stanowisku adiunkta w Instytucie Literaturoznawstwa Wydziału Humanistycznego UŚ. Również i tę prelekcję dopełniła dyskusja (13:22-13:55). Głos zabrały w niej cztery osoby. Były to kolejno prof. J. Prostko-Prostyński, dr A. Sarantis, prof. UŁ K. Marinow oraz dr Andrzej Kompa (UŁ), sekretarz KB PTH. Po dyskusji ogłoszono 15-minutową przerwę na kawę, która, jak to w takich przypadkach bywa, nieco się przedłużyła (13:55-14:23).

Po przerwie przyszła kolej na część organizacyjną, na którą złożyły się trzy punkty. Również temu segmentowi posiedzenia KB PTH przewodniczył prof. M. Kokoszko. Pierwszym elementem części organizacyjnej było przyjęcie w poczet Komisji pięciu nowych członków (14:32-15:04). Prezentowano ich w następującej kolejności: (1) dr Maciej Dawczyk (UŁ). Jego sylwetkę naukową przedstawiła prof. UŁ dr hab. Teresa Wołńska, (2) prof. UJ dr hab. Agnieszka Heszen. Panią profesor rekomendował prof. M. Kokoszko, (3) dr Krzysztof Kossakowski (adiunkt w Muzeum Podlaskim w Białymstoku). Dorobek pana doktora zaprezentował dr hab. Rafał Kosiński, prof. Uniwersytetu w Białymstoku, (4) dr Paweł Nowakowski (UW). O jego osiągnięciach mówił dr A. Kompa, (5) dr hab. Dobrochna Zielińska (UW) rekomendowana przez prof. A. Łajtara. W ramach drugiego punktu (15:04-15:14) dr A. Kompa podsumował XXIV Międzynarodowy Kongres Studiów Bizantynistycznych (Wenecja-Padwa, 22-27 sierpnia 2022). Mówca zwrócił uwagę przede wszystkim na udział badaczy polskich w tym ważnym dla światowej bizantynistyki wydarzeniu. Ekipa znad Wisły składała się bowiem aż z 35 osób. Po jego *exposé* miała miejsce dyskusja (15:14-15:26), w której udział wzięli kolejno prof. J. Prostko-Prostyński, prof. M. Kokoszko, prof. dr hab. Kazimierz Ilski (UAM), wiceprzewodniczący KB PTH i przewodniczący KNoKA PAN oraz dr A. Kompa. Dyskusja dotyczyła wyboru nowego prezidenta International Association of Byzantine Studies (= Association International des Études Byzantines – AIEB), którego dokonano w czasie XXIV Kongresu Studiów Bizantynistycznych, a dokładnie w piątek 26 sierpnia 2022

roku. Został nim prof. Antonio Rigo (Università Ca' Foscari Venezia), szef Włoskiego Komitetu Narodowego AIEB (sekretarz: Christos Stavrakos – Uniwersytet w Janinie (Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων); skarbnik: Béatrice Caseau – Université Paris-Sorbonne = Paris IV). Prof. J. Prostko-Prostyński zapytał o kwestie proceduralne stosowane przy wyborze władz AIEB oraz o stanowisko samego prof. M. Kokoszki (UŁ) w tej sprawie. Ten ostatni jest bowiem przewodniczącym Polskiego Komitetu Narodowego AIEB, a to właśnie przewodniczący komitetów narodowych wybierali prezydenta tej organizacji. Trzecim punktem tej części posiedzenia Komisji były tzw. pozostałe sprawy organizacyjne (15:26-15:38). W jego ramach dr Jan M. Wolski (UŁ) przypomniał, że V Colloquia Ceranea odbędą się w dniach 11-13 maja 2023 roku w Łodzi. Z kolei dr A. Kompa postulował, aby informacje o planowanych konferencjach bizantynistycznych zamieszczać w komunikatach KB PTH, która to Komisja jest zarazem Polskim Komitetem Narodowym AIEB. Wreszcie jako ostatni głos zabrał ks. prof. dr hab. Marek Starowieyski (*emeritus*), który postulował, aby adresy i maile bizantynistów skupionych w KB PTH były łatwo dostępne, podobnie jak koordynaty patrologów tworzących Sekcję Patrystyczną przy Komisji ds. Nauki Katolickiej Konferencji Episkopatu Polski. Postulat ten uznał za zasadny prof. M. Kokoszko, przewodniczący KB PTH. Był to ostatni punkt programu jesienno posiedzenia Komisji, które było dobrze przygotowane i sprawnie prowadzone przez łódzką ekipę bizantynistów. Ze strony KUL uczestnikami tego spotkania za pośrednictwem platformy Teams byli ks. prof. dr hab. P. Szczur, ks. prof. dr hab. M. Szram oraz autor sprawozdania.

Drugie spotkanie KB PTH miało miejsce w Poznaniu, w sobotę 27 maja 2023 roku w gmachu wydziału Historii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (Collegium Historicum, ul. Uniwersytetu Poznańskiego 7). Odbyło się ono, podobnie jak i pierwsze tegoroczne spotkanie w Łodzi, w trybie hybrydowym na tej samej platformie Microsoft Teams. Zgodnie z programem obrady powinny rozpocząć się o godzinie 11:30, lecz faktycznego otwarcia posiedzenia dokonał, pod nieobecność prof. M. Kokoszki, o godzinie 11:38 wiceprzewodniczący Komisji prof. K. Ilski, który też prowadził całe spotkanie. Po krótkim powitaniu członków KB PTH zebranych na auli oraz internautów (11:38-11:40) zaprezentowano najnowsze publikacje bizantynistyczne (11:40-11:44). Jedną pozycję zarekomendował prof. K. Ilski, zdalnie natomiast po dwie publikacje przedstawili ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie – UKSW) i prof. A. Łajtar. Trze-

cim punktem programu były informacje o mających się odbyć konferencjach (11:44-11:51). W tym segmencie spotkania głos zabraly trzy osoby: prof. K. Ilski, prof. dr hab. Przemysław Marciniak (UŚ) oraz dr hab. Jacek Wiewiorowski, profesor Uniwersytetu Gdańskiego.

Następnym elementem programu poznańskiego posiedzenia Komisji była dwa referaty. Pierwszy z nich wygłosiła dr hab. Agnieszka Heszen (Uniwersytet Jagielloński w Krakowie) pt. „Hezychazm w poezji bizantyńskiej – Symeon Nowy Teolog i poprzednicy” (11:52-12:22). Po wykładzie odbywała się dyskusja (12:22-12:43), w której udział wzięli (w kolejności zabierania głosu) prof. J. Prostko-Prostyński, prof. UG dr hab. J. Wiewiorowski, dr Magdalena Łaptaś (UKSW) oraz ks. prof. J. Naumowicz. Trzej pierwsi dyskutanci byli fizycznie obecni w poznańskim Collegium Historicum, ks. prof. J. Naumowicz natomiast uczestniczył zdalnie w przedmiotowej dyskusji, po której przewodniczący posiedzeniu, prof. K. Ilski, zarządził przerwę na kawę (12:43-13:00). Następnie para badaczy z UŁ, prof. dr hab. Mirosław J. Leszka i prof. UŁ dr hab. Zofia Brzozowska, przedstawili referat, którego tytuł brzmiał: „Bizantyńska obecność na Krymie i pamięć o niej w literaturze Słowian Południowych i Wschodnich X-XVI w. (casus męczenników z Chersonezu Taurydzkiego)” (13:02-13:57). Również ten referat dopełniła dyskusja (13:57-14:20), w której głos zabrali kolejno dr A. Kompa, dr Piotr Ł. Grotowski (UPJP2), prof. J. Prostko-Prostyński oraz badacz niezależny dr Grzegorz Rostkowski.

Z kolei w ramach bardzo krótkiej części organizacyjnej (14:20-14:22) dr A. Kompa poinformował zebranych, że jesienne posiedzenie KB PTH odbędzie się najprawdopodobniej w ostatnią sobotę listopada (25 XI 2023). Informacja ta jednak miała charakter wstępnego anonsu. Z braku wolnych wniosków prof. K. Ilski zakończył spotkanie Komisji, dziękując jego uczestnikom (14:22-14:24). W poznańskim posiedzeniu KB PTH wzięły udział zdalnie 23 osoby, stacjonarnie natomiast, jak poinformował dr A. Kompa (11:48), uczestniczyło kilkunastu badaczy, co w zaokrągleniu zdaniem sekretarza Komisji dawało około czterdziestu przedstawicieli polskiej bizantynistyki. Należy również dodać, że w rozesłanym wcześniej programie spotkania gospodarze zaprosili wszystkich uczestników, którzy mieli zamiar przyjechać do Poznania na wspólne śniadanie przed rozpoczęciem obrad. Ze strony KUL uczestnikami tego spotkania za pośrednictwem platformy Teams byli ks. prof. M. Szram oraz piszący te słowa.

Działalność Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim TN KUL w roku akademickim 2022/2023

Activity of the Committee for Research on the Christian Antiquity of the Learned Society KUL in the Academic Year 2022/2023

Ks. Piotr Wilk – KUL, Lublin

W roku akademickim 2022/2023 Komisja Badań nad Antykiem Chrześcijańskim rozpoczęła pięćdziesiąty pierwszy rok swej działalności. Podobnie jak w minionych latach był on również wypełniony cyklicznymi spotkaniami na temat chrześcijaństwa w szeroko rozumianym antyku. Ze względu na prośby uczestników posiedzenia przybrały formułę on-line, dzięki czemu wiele osób z ośrodków naukowych z Polski i zagranicy mogło w nich uczestniczyć. Każde ze spotkań obejmowało wykład zaproszonego prelegenta oraz dyskusję. Bogata tematyka poszczególnych posiedzeń, szczegółowo opisana poniżej, oraz różnorodne ujęcia zagadnień z punktu widzenia historyków, teologów, archeologów, historyków sztuki czy też filologów klasycznych stwarzały okazję do interdyscyplinarnego omówienia przedkładanych problemów badawczych. Auditorium obejmowało zazwyczaj około 25 osób, wśród nich wykładowców i studentów różnych polskich uczelni z Warszawy, Krakowa, Poznania, Gdańska, Łodzi, Olsztyna i Lublina.

Pierwszy z wykładów został wygłoszony 24 listopada 2022 roku przez dr Annę Miączewską z UMCS. Tytuł wystąpienia brzmiał: „*Bonum est cum poeniuntur nocentes?* Chrześcijanie jako *noxii* na rzymskich arenach śmierci”. Pani doktor opowiedziała o rzymskich widowiskach jako takich, a także o ocenie tychże imprez przez autorów zarówno klasycznych, jak i chrześcijańskich. Zaprezentowała też owoc swych badań nad stosunkiem rzymskiej publiczności do chrześcijan prezentowanych na arenie jako wrogów ładu społecznego. Prelegentka, stosując m.in. metody psychologiczne i socjologiczne, analizowała nie tylko chrześcijańskie źródła, ale również, poszukując innych punktów widzenia, sięgała do takich autorów jak Seneka, Tacyt, Swetoniusz i Kasjusz Dion. W ramach dyskusji głos zabrali prof. Urszula Mazurczak, ks. prof. Mariusz Szram, prof. Dariusz Słapek.

Na grudniowe spotkanie w dniu 8 grudnia 2022 roku został zaproszony ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Wygłosił on wykład pt. „Funkcje religijnych obrazów według św. Jana Damasceńskiego”. Ksiądz profesor nakreślił kontekst życia i twórczości Jana Damasceńskiego. Zwrócił też uwagę, w jaki

sposób na początku VIII wieku w chrześcijaństwie rozumiano termin „obraz (εἰκών)”. Skupiając się szczególnie na trzech mowach Damasceńczyka, prelegent podkreślił i rozwinął znaczenie obrazu, który upamiętnia i przypomina wielkie dzieła Boże. Wskazał też na inne funkcje, takie jak dydaktyczna, epifanijna, anagogiczna, wzmacnianie wiary we wcielenie, podkreślanie, że materia jest dobra i uświęcona. Po ożywionej dyskusji, w której głos zabrali ks. prof. Krzysztof Gózdź, prof. Urszula Mazurczak, ks. prof. Mariusz Szram, odbyły się wybory zarządu Komisji na kolejną kadencję. Dotychczasowy prezes, ks. Mariusz Szram, zreferował działalność organizacji w minionym czasie oraz podziękował swoim współpracownikom. W wyniku wyborów na kolejną kadencję powołani zostali kolejno jako prezes, zastępca oraz sekretarz ks. prof. Mariusz Szram, prof. Ewa Osek i dr Anna Głowa.

Nowy rok kalendarzowy Komisja rozpoczęła w dniu 19 stycznia 2023 roku z dr. hab. Pawłem Madejskim z Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie i jego wystąpieniem pt. „*Pax Christiana versus pax Romana pax deorumque*”. Prelegent nakreślił, jaki wpływ na postrzeganie wymienionych w tytule terminów przez współczesnych badaczy mają poglądy XIX-wiecznych historyków oraz jak inaczej są one definiowane w obecnym czasie. Historyk na podstawie źródeł antycznych wskazał, jak Rzymianie wykorzystywali propagandowo termin *pax romana* i jak służył on usprawiedliwieniu dokonywanych podbojów. Badacz zaprezentował stosunek wyznawców Chrystusa do wskazanych pojęć, jak również na żydowskie korzenie pojęcia *pax christiana*. Cały wywód doprowadził do sprecyzowania znaczeń omawianych terminów. W ramach dyskusji głos zabrali prof. Marek Kuryłowicz, prof. Urszula Mazurczak, ks. prof. Mariusz Szram, ks. dr hab. Janusz Lewandowicz, dr Bożena Czech-Jezińska oraz dr Henryk Kowalski.

Ks. prof. dr hab. Marek Starowieyski z Uniwersytetu Warszawskiego, nestor polskiej patrologii, wygłosił referat w czasie lutowego posiedzenia 23 lutego 2023 roku. Jego tematem były *agrapha*, czyli słowa przypisywane Jezusowi, które jednak nie znalazły się w Ewangelii. Ksiądz profesor wprowadził uczestników w tematykę spotkania oraz wskazał na dotychczasowy stan badań i dostępną literaturę. Szczególną uwagę zwrócił na obecność niekanonicznych słów Chrystusa w literaturze arabskiej, stawiając pytanie, na ile znana była osoba Jezusa u początków islamu i jaki miała nań wpływ. Ożywioną dyskusję na temat relacji chrześcijańsko-islamskich w VII i VIII wieku ubogaciły uwagi ks. prof. Józefa Naumowicza,

ks. prof. Norberta Widoka, prof. Urszuli Mazurczak, prof. Michała Wojciechowskiego oraz Wojciecha Stawiszyńskiego.

W dniu 16 marca 2023 roku gość z Ukrainy, ks. dr hab. Oleksandr Kashchuk, prof. Uniwersytetu Narodowego im. Iwana Franki we Lwowie oraz Ukraińskiego Uniwersytetu Katolickiego, wygłosił referat pt. „Monoteletyzm w Bizancjum VII wieku: doktryna, polityka oraz ideologia władzy”. Prelegent opisał kontekst polityczno-religijny cesarstwa bizantyjskiego w VII wieku, wskazując na przyczyny, przebieg i skutki powstania sporów dotyczących woli boskiej i ludzkiej Chrystusa. Zaprezentował znaczenie osoby i twórczości Maksyma Wyznawcy oraz pokazał, w jaki sposób w owym czasie układały się relacje państwo–Kościół zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie. W czasie dyskusji głos zabierali ks. prof. Józef Naumowicz, ks. prof. Paweł Wygralak, ks. prof. Mariusz Szram, ks. dr hab. Janusz Lewandowicz.

Osobie Kosmy i Damiana, męczenników z czasów Dioklecjana, poświęcono kwietniowe posiedzenie Komisji w dniu 20 kwietnia 2023 roku. Pani mgr Anna Baranowska, doktorantka z Instytutu Historii Sztuki Uniwersytetu Jagiellońskiego, wygłosiła referat pt. „Najwcześniejsze przedstawienia świętych lekarzy Kosmy i Damiana”. Na wstępie prelegentka podała informacje o niezwykle skąpych źródłach pisanych odnoszących się do wspomnianych świętych, a także na pojawiające się pomiędzy nimi rozbieżności. Następnie zaprezentowała zbadane przez siebie rozszerzanie się w kolejnych wiekach kultu tych męczenników od Cyru aż po Konstantynopol, Rzym czy Jerozolimę. Trzon wystąpienia stanowiły prezentacje i analizy najstarszych przedstawień ikonograficznych Kosmy i Damiana. Pani Baranowska zwracała uwagę np. na prezentowane narzędzia lekarskie w kontekście historii medycyny. Po wykładzie odbyła się dyskusja, w której głos zabrali ks. prof. Józef Naumowicz, prof. Urszula Mazurczak, ks. prof. Mariusz Szram i Wojciech Stawiszyński.

Kolejnym prelegentem był ks. dr hab. Marek Gilski, prof. Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. W dniu 25 maja 2023 roku wygłosił on referat pt. „Ochrona dziecka w literaturze wczesnochrześcijańskiej”. W swym wystąpieniu zaprezentował najpierw źródła z literatury antycznej opisujące różne rodzaje aktywności seksualnej tamtego czasu. Następnie przytoczył wypowiedzi pisarzy chrześcijańskich oraz orzeczenia synodów piętnujące wykorzystywanie dzieci. Naukowiec podkreślił także, jak wielowymiarowe było podejście Kościoła do dzieci w starożytności oraz wskazał przykłady procedur chroniących je przed skrzywdzeniem. Ks. Marek Gilski uwypuklił również trudności oraz wskazał pola badaw-

cze, które wymagają dalszego studium. W dyskusji po referacie uczestniczyli ks. prof. Mariusz Szram, ks. mgr lic. Adam Pawlak i ks. mgr lic. Marek Szykowski.

Ostatnie posiedzenie Komisji w roku akademickim 2022/2023 odbyło się 15 czerwca 2023 roku. Prelekcję pt. „Kościoły wczesnoislamskie w rejonie Zatoki Perskiej. Stan wiedzy, nowe odkrycia, wyzwania badawcze” wygłosiła dr Agnieszka Lic z Instytutu Kultur Śródziemnomorskich i Orientalnych PAN. Badaczka jako archeolog pracuje nad pozostałościami chrześcijańskiej kultury materialnej z okresu perskiego oraz początków islamu na terenach dzisiejszych krajów arabskich. Pani doktor podała zarys relacji pomiędzy chrześcijanami a wyznawcami innych religii w imperium perskim, przed zaistnieniem islamu, a także jakie pozostałości archeologiczne świadczą o obecności wyznawców Chrystusa na terenie obecnego Półwyspu Arabskiego w czasach początku islamu. W ramach dyskusji głos zabrali ks. prof. Mariusz Szram, ks. dr Filip Krauze, dr Anna Zimnowodka, dr Magdalena Dylewska. W nawiązaniu do tytułu wystąpienia zwrócono uwagę, że należałoby raczej mówić o kościołach chrześcijańskich w epoce wczesnego islamu.

Cieszy, że działalność Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim trwa nieustannie i stwarza platformę do zaprezentowania najnowszych wyników analiz oraz pozwala na spotkanie i wymianę myśli wśród ekspertów z całej Polski oraz spoza jej granic. Pozostaje mieć nadzieję, że Komisja nadal będzie stwarzać okazje do zapoznania się z interesującymi tematami starożytności chrześcijańskiej. Na rok akademicki 2023–2024 zaplanowano szereg kolejnych posiedzeń z udziałem znanych patrologów, historyków sztuki wczesnochrześcijańskiej, filologów klasycznych i historyków Bizancjum.

**Oblicza Boga w chrześcijaństwie starożytnym (XLIX Spotkanie
Badaczy Antyku Chrześcijańskiego, Papieski Instytut Patrystyczny
Augustinianum, Rzym, 11-13.05.2023)**

**The Faces of God in Ancient Christianity (XLIX Meeting of Scholars
of Ancient Christianity, Pontifical Patristic Institute *Augustinianum*, Rome,
May 11-13, 2023)**

Ks. Marcin Wysocki – KUL, Lublin

Zgodnie z wieloletnią tradycją, w dniach 11-13 maja 2023 roku, w rzymskiej siedzibie Papieskiego Instytutu Patrystycznego *Augustinianum*, odbyła się już czterdziesta dziewiąta edycja niezwykle ważnego i popularnego wydarzenia patrystycznego, jakim są coroczne spotkania badaczy antyku chrześcijańskiego. Tym razem zaproponowany przez organizatorów temat brzmiał „I volti di Dio nel cristianesimo antico (secc. I-IX)”. Warto podkreślić, że było to pierwsze spotkanie w murach *Augustinianum* po nadaniu Instytutowi przez papieża Franciszka w dniu 16 stycznia 2023 roku oficjalnego tytułu *Pontificium* (‘papieski’) i odkąd oficjalna nazwa Instytutu brzmi: *Pontificium Institutum Patristicum Augustinianum*.

Tegoroczną konferencję otworzył rektor *Augustinianum* ks. Giuseppe Caruso OSA, który wprowadził w tematykę sympozjum i poprowadził sesję wstępną, w której znalazły się następujące wystąpienia: Roberty Franchi (Florencja), „Il volto materno di Dio e le sue implicazioni: uno sguardo panoramico negli autori cristiani antichi (II-IV sec.)” oraz Franceschi Simeoni (Lyon), „Essenza e assenza: il volto assoluto di Dio in Filone di Alessandria”. Następnie, jak zawsze podczas Incontro, rozpoczęły się dwie równoległe sesje. W sesji A, poświęconej Wschodowi, głos zabrali Antonio Stefano Sembiant (Neapol), „Conoscere il Padre attraverso il Figlio: trascendenza e rivelazione in Efrem, Sermones de Fide I”, Matteo Poiani (Strasburg), „Tra simbolo e ragione: la rappresentazione del volto di Dio in un inedito di Isacco di Antiochia” oraz Pablo Argárate (Graz), „Geenna e misericordia di Dio nell’opera di Isacco di Ninive”, w sesji B zatytułowanej „Życie zakonne i hagiografia”, swoje przedłożenia zaprezentowali Daniel Lemeni (Timiszoara), „«Shining Face and White Body»: Holy Flesh in Desert Monasticism”, Francesco Aleo (Katania), „Lo Spirito Santo quale volto di Dio Padre e di Gesù Cristo nel corpus Macarianum” oraz Giovanna Martino Piccolino (Neapol), „La rifrazione del volto di Cristo sulla figura leggendaria di Paolo di Costantinopoli (BHG 1472a)”.

W części popołudniowej, która odbyła się po lunchu serwowanym w budynku *Augustinianum*, miały miejsce dwie równoległe sesje tematyczne. W pierwszej, poświęconej pisarzom zachodnim, głos zabrali Emiliano Faccio (Padwa), „I volti di Dio nell’*Adversus Marcionem* di Tertulliano”, David Voprada (Praga), „*Vultus quoque paterni splendor est Christus*»: la teologia del volto divino e umano nell’opera di Ambrogio di Milano”, Calogero Cerami (Cefalù), „Il volto di Dio nei *Tractatus in Psalmos* di Girolamo”, Marcin Wysocki (Lublin), „A saint – the face of God on the example of St. Felix in the writings of Paulinus of Nola”, Michele Cutino (Strasburg), „Le epifanie divine nell’*Heptateuchos* dello Ps.-Cipriano (V s.)”, Gianmarco Falcone (Latina), „Bonitas, potentia e misericordia: tre tratti del volto del Padre nei *Sermones* di Leone Magno”, Maria Rosaria Petringa (Katania), „Il volto di Dio nella parafrasi dell’episodio del rovelo ardente del poema dell’*Heptateuchos*” i Alberto Nigra (Turyn), „Il desiderio di «vedere Dio» nelle *Homiliae in Evangelia* di Gregorio Magno: dal volto umano di Cristo al *vultus praesens Dei* come nutrimento degli eletti”. W popołudniowej sesji B dedykowanej wschodnim Ojcom Kościoła wśród prelegentów znaleźli się Leszek Misiarczyk (Warszawa), „I volti di Dio nel Dialogo con Trifone di Giustino Martire”, Alfio Cristaudo (Katania), „Rappresentazione aniconica della trascendenza divina e riduzione concettuale di Dio: i linguaggi della «bellezza» nella teologia di Giustino”, László Perendy (Budapeszt), „The Faces of God as the Earliest Christian Apologists Saw them”, Nichifor Tanase (Timisoara), „Filled with the Sight of God – becoming: «All Face». Theophilus, Macarius and Dionysius on *panim/prosopon*”, Kyriaki Dermatidou (Graz), „Impossibility of knowing God and the radiance of Christ’s face in the Catechetical Lectures of Cyril of Jerusalem”, Alessia Brombin (Rzym), „La Creazione quale manifestazione di alcuni attributi di Dio in Giovanni Crisostomo”, Eva Tivelli (Strasburg), „Vedere Dio nella letteratura esegetica antiochena: il caso del Commento ai Salmi di Teodoreto di Cirro”, Salvatore Costanza (Ateny), „I volti di Dio nella Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni di Nonno di Panopoli: contemplazione poetica ed esegesi”, Carmelo Nicolò Benvenuto (Matera), „«Sole in tenebra, luna in sangue». Visioni e versioni di Dio nel proemio del *De ostentis* di Giovanni Lido”.

Drugi dzień spotkania (piątek, 12 maja 2023) rozpoczął się dwiema równoległymi sesjami. W pierwszej badacze zgłębiali zagadnienie oblicza Boga w myśli św. Augustyna (część I), a swoje badania przedstawili Enrico Moro (Padwa), „«*Et constituebas me ante faciem meam*»: note sulla Verità divina come «fenomeno saturo»”, Kolawole Chabi (Rzym),

„Il volto di Dio nel De Trinitate e in alcuni Discorsi di Agostino”, Enrique A. Eguiarte (Rzym), „Agostino e il volto materno di Dio nelle Enarrationes in Psalmos”, Graziano Maria Malgeri (Cagliari), „Distogli il tuo volto dai miei peccati, ma non da me! La metafora del volto in alcuni Commenti ai Salmi di Agostino (cf. en. Ps. 26 (II), 16)”, Giuseppe Germinario (Molfetta), „Il Volto e i volti. Agostino e l’interpretazione trinitaria della teofania di Gen. 18-19”, Concetta Scibetta (Palermo), „Il volto di Dio scrittore in Conf. XIII,30,45”, Mattia Antonio Agostinone (Teramo), „Il volto comunitario di Dio. La Chiesa come paradigma della Trinità in Agostino”, Alberto Garzoni (Oxford), David Bennett (Oxford), „Invoking His Face: Voice, Desire and Beauty in Augustine’s Reading of the Psalms”. Druga sesja przedpołudniowa drugiego dnia obrad ukazywała oblicza Boga w myśli Ojców Kapadockich, a mówcami tej drugiej sesji byli Francesco Vanoni (Genua), „Il volto del Padre nel principio di causalità ontologica di Gregorio Nazianzeno: (ri)considerazioni attorno ai passi salienti dell’orazione 29”, Notker Baumann (Fulda), „«L’impronta della bellezza dell’archetipo» (Greg. Naz. or. 38,13) – Il volto di Dio in Gregorio di Nazianzo”, Chiara Curzel (Rzym), „Un volto dall’aspetto divino (Gr. Nys., Macr. 34,27)”, Magdalena Marunová (Praga), „Mirror Reflecting God”, Markéta Dudziková (Praga), „The Shining Face. Gregory of Nyssa’s Christological Exegesis of Moses Returning from the Mount Sinai”, Giulio Maspero (Rzym), „«Nessuno vedrà il mio volto e vivrà»: l’esegesi di Ex. 33,20 secondo Gregorio di Nissa”, Jonathan Farrugia (Malta), „Il volto di Cristo, il volto del maligno e il volto dell’uomo nelle omelie di Gregorio di Nissa”.

Popołudniowe sesje drugiego dnia Incontro zaplanowane zostały w następujący sposób: sesja A Augustynowi (część II) i Aleksandryjczykom, a sesja B Prawu i archeologii. W sesji A zaprezentowali się najpierw dwaj badacze Augustyna: Jimmy Chan (Vancouver), „Seeing God face to face: Augustine’s vision of the spiritual body in De civitate Dei 22.29” oraz Giovanni Hermanin de Reichenfeld (Rzym), „Da Mosè a Pietro: la contemplazione del volto di Dio nella Chiesa in Agostino d’Ippona”, a następnie badacze środowiska aleksandryjskiego: Miklós Gyurkovics (Nyíregyháza), „La bellezza di Cristo nella teologia di Clemente Alessandrino”, Pavel Dudzik (Praga), „She Who Comes to be Seen by the Human Mind: Wisdom as the Divine Mediator of Knowledge of God in Clement and Origen with Special Regard to Their Exegesis of Prov 8:22”, Lavinia Cerioni (Rzym), „Perfezione, Sapienza e reciprocità. Il volto di Dio in Origene”, Silvia López Bujanda (Madryd), „El rostro de Dios como fontalidad manante eterna, manifestada en el rostro asintiente receptivo del Hijo, en Orígenes de Aleja-

ndria”, Sincero Mantelli (Parma), „Il volto di Dio nel volto della creazione. Il contributo di Origene”, Ilaria Vigorelli (Rzym), „Icona del Padre e icona dell’uomo: considerazioni di Atanasio nel De Incarnatione Verbi sul volto di Cristo”. W sesji B głos zabrali Krisztián Fenyves (Esztergom), „«In the Image of God He Created Them»: Genesis 1:26-28 in the Light of Patristic and Rabbinic Literature”, Angelo Di Berardino (Rzym), „Bellezza divina e volto umano nel Codice Teodosiano”, László Odobina (Nyíregyháza), „Delineamenti del volto di Cristo nella cristianizzazione dell’educazione antica”, Francesca Paola Massara (Palermo), „Deus et puer. I volti di Gesù come infante nell’arte paleocristiana: testimonianze iconografiche e riferimenti simbolici”, Margherita Cecchelli (Rzym), „Il Volto di Dio e le chiese romane intitolate al Salvatore” oraz Isabel Maria Alçada Cardoso (Rzym), „Il volto di Dio e il volto dell’uomo nei discorsi in difesa delle immagini sacre di Giovanni di Damasco”.

Trzeci i ostatni dzień XLIX Spotkania Badaczy Antyku Chrześcijańskiego (sobota, 13 maja) był sesją podsumowującą i składały się nań dwa wykłady: Elie Ayroulet (Lyon), „Irénee de Lyon: «Voir Dieu sans mourir, un effet de sa philanthropie»” oraz Giovanni Catapano (Padwa), „«Quaesivi vultum tuum». Ps. 27, 8 nelle opere di Agostino”. Trzydniowe obrady podsumował Giuseppe Caruso OSA, który jednocześnie zapowiedział, że przyszłoroczne jubileuszowe pięćdziesiąte Incontro di Studiosi dell’Antichità Cristiana odbędzie się w dniach 9-11 maja 2024 roku i poświęcone będzie następującemu tematowi: „Słowa Boga. Język teologiczny we wczesnym chrześcijaństwie”.

Doroczne Spotkanie Kanadyjskiego Towarzystwa Badań Patrystycznych (Toronto, Kanada, 29-31.05.2023)

**The Annual Meeting of the Canadian Society of Patristic Studies (Toronto, Canada,
May 29-31, 2023)**

Ks. Marcin Wysocki – KUL, Lublin

Chwalebłą częścią działalności wszelkich stowarzyszeń patrystycznych na całym świecie, jak na przykład w przypadku Polskiej Sekcji Patrystycznej czy Północno-Amerykańskiego Stowarzyszenia Patrystycznych, jest coroczne organizowanie spotkań członków poszczególnych

towarzystw, które są okazją do zaprezentowania swoich badań, wymiany poglądów oraz zawiązania tematycznych grup badawczych. Nie inaczej jest również z Kanadyjskim Towarzystwem Badań Patrystycznych (Canadian Society of Patristic Studies), które zostało założone w 1975 roku i od tamtej pory zajmuje się promocją oraz rozwojem kanadyjskich badań nad Ojcami Kościoła. Coroczne spotkanie członków CSPA odbywa się pod auspicjami Kongresu Nauk Humanistycznych i Społecznych (Congress of the Humanities and Social Sciences) w różnych ośrodkach akademickich na terenie całej krainy „pachnącej żywicą”, żeby użyć słów Arkadego Fiedlera. Również tegoroczny zjazd odbył się w tej formule i tym razem korzystał z gościnności University of York, leżącego na przedmieściach Toronto prężnego ośrodka akademickiego. Zarówno Kongres, jak i Spotkanie Towarzystwa, odbywało się w formule hybrydowej, gdyż część uczestników łączyła się z zebranymi na miejscu za pomocą platform internetowych.

Główny kongres, w ramach którego odbywały się spotkania poszczególnych towarzystw, trwał cały tydzień (27.05-2.06). Obrady Canadian Society of Patristic Studies miały miejsce w dniach 29-31 maja i rozpoczęły się one od powitania przez aktualną prezes Towarzystwa prof. Mone Tokarek LaFosse, po której Peter T. Choi (Orthodox School of Theology at Trinity College, University of Toronto, Kanada) przedstawił swój referat „The Meaning of Health and Illness in the Orations of St. Gregory the Theologian”, który został uhonorowany w bieżącym roku nagrodą dla najlepszej pracy studenckiej. Następnie miały miejsce dwie sesje tematyczne, które skupiły się wokół tematu „Trauma and Therapeia in Early Christian Literature”. W pierwszej części zaprezentowali się John Abad (St. Augustine’s Seminary & Toronto School of Theology, Kanada), „Tertullian’s De Patientia: a Christian response to the dilemma of changing fortune and suffering”, Paul Hartog (Faith Baptist Theological Seminary, Ankeny, Iowa, USA), „Martyrology and Axiology: Negotiating Sacrifice and Trauma through an Ordering of Values in the Apostolic Fathers”, w drugiej zaś Scott Harrower (Ridley College, St. Catharines, Kanada), „Promoting recovery from trauma in third century Carthaginian martyr texts: an integrated scientific and historiographical approach”, Miriam DeCock (Aarhus University, Dania), „The Early Christian Exegete as Ritual Healer: The Examples of Origen and Chrysostom” oraz Marcin Wysocki (John Paul II Catholic University of Lublin, Polska), „How to recover from traumatic experiences? The answers and examples made by Paulinus of Nola in his letters”.

Drugi dzień obrad (poniedziałek, 30.05) w swej pierwszej przedpołudniowej części poświęcony był kontynuacji tematu „Trauma and Therapeia

ia in Early Christian Literature”, jednak w tym dniu zogniskowano się na zagadnieniu „Reception History of Galatians 6:17 in Patristic Literature”. W ramach tej części swoje prace przedstawili Steven Muir (Concordia University of Edmonton, Kanada), „Two-way trauma in Paul’s letter to the Galatians”, Jimmy Chan (Carey Theological College, Vancouver, Kanada), „The Therapeutic Gospel for the Traumatic World: Stigmata domini Iesu Christi in corpore as the Crown of Victory”, Wendy Elgersma Helleman (University of Toronto, Kanada), „Marius Victorinus on the stigmata of the apostle Paul in Galatians 6:17 (Comm. Gal. 2.6.17)” oraz Maria Dasios (University of Toronto, Kanada), „Rendering trauma beneficial... for whom? Gregory of Nyssa’s Homily 12 on the Song of Songs”. Po przerwie odbyła się sesja zatytułowana „Grace, Gifts, and Agency”, w której swoje przedłożenia przedstawili Don Springer (McMaster Divinity College, Hamilton, Kanada), „A Paradise of Mercy: Theophilus on Theosis”, Mark Hanson (McMaster Divinity College, Hamilton, Kanada), „Do Not Grieve: Chrysostom’s Preaching on Spiritual Gifts”, Yip Mei Loh (Chung Yuan Christian University, Tajwan), „Origen’s Concept of Free Choice of the Will”, Robert P. Kennedy (Saint Francis Xavier University, Antigonish, Kanada), „The Supernatural in Augustine and Aquinas”. Pierwsza z sesji popołudniowych drugiego dnia obrad zatytułowana była „Divinity and Humanity”, a w jej trakcie zaprezentowali się Timothy Pettipiece (Carleton University, Ottawa, Kanada), „City of God(s): Unity and Plurality in Early Manichaean Theological Discourse”, Wendy Elgersma Helleman (University of Toronto, Kanada), „Marius Victorinus on spiritus as divine substantia (Adv. Ar. 1A 8, 16-17 and 30-31)”, Marc Guany (University of Toronto), „‘Reaching Out to the Unapproachable Beauty’: Deification as Epektasis in Gregory of Nyssa”. Druga popołudniowa sesja poświęcona była zagadnieniu „Images of Women”. Złożyły się na nią następujące referaty: Mona Tokarek LaFosse (Martin Luther University College, Waterloo, Kanada), „Experiencing Paradox: Age and the Life Course in Hermas Visions 3.11-12”, Pierre Cardinal (Institut de pastorale de l’Archidiocèse de Rimouski, Kanada), „Narsai et la réhabilitation de la Cananéenne”, Robert Kitchen (Regina, Saskatchewan, Kanada), „Not Only About Mary: Syriac Metrical Homilies on Mary”.

Trzeciego i ostatniego dnia obrad (wtorek, 31.05) odbyła się tylko jedna sesja przedpołudniowa w trakcie której prelegenci rozważali temat „Speech, Language, Discourse”, a prelegentami byli Jared Secord (University of Calgary, Kanada), „Who Was Agrippa Castor (Euseb. HE 4.7.5-8)? Onomastics, Barbarian Wisdom, and the Development of Christian Hagiology”, Naoki Kamimura (Tokyo Gakugei University, Japonia), „Martyr-

dom in time of peace and the relation of Christian identities to parrhesia”, Jimmy Chan (Carey Theological College, Vancouver, Kanada), „Augustine’s Theological Anthropology of Diuersitate Linguarum in De Civitate Dei”. Ostatnim punktem konferencji było zgromadzenie generalne członków Towarzystwa, które wybrało nowe władze.

**Trzynaste doroczne spotkanie Towarzystwa Badań
Wczesnochrześcijańskich Azji i Pacyfiku (Singapur, 7-9.09.2023)
13th Annual Meeting of Asia-Pacific Early Christian Studies Society (Singapur,
September 7-9, 2023)**

Ks. Marcin Wysocki – KUL, Lublin

Czasami pojawia się myślenie ograniczające zasięg badań nad pismami Ojców Kościoła i antykiem chrześcijańskim do strefy wpływów kultury chrześcijańskiej czy też kultury grecko-łacińskiej. Tymczasem również w rejonach, gdzie chrześcijaństwo dotarło później i jest religią mniejszościową, pisma Ojców Kościoła są studiowane i cieszą się dużym zainteresowaniem. Przykładem na to jest działalność *Asia-Pacific Early Christian Studies Society*, które od 75 lat skupia badaczy antyku chrześcijańskiego z terytorium Pacyfiku, Azji, Australii, a ostatnio także Republiki Południowej Afryki, i promuje badania nad Ojcami Kościoła w tej części świata. Jednym ze sposobów aktywizacji i gromadzenia środowiska azjatyckich badaczy antyku chrześcijańskiego, obok czasopisma „Scrinium” publikowanego przez Brilla, będącego nieoficjalnym czasopismem Stowarzyszenia, jest coroczna konferencja organizowana w różnych częściach tego obszernego geograficznie terytorium. W ostatnich latach miała ona miejsce między innymi w Okayamie (2018), Melbourne (2017), Yokohamie (2014) czy Seulu (2012). W 2023 roku, po przerwie spowodowanej koronawirusem, spotkanie odbyło się w Singapurze w dniach 7-9 września, a gospodarzem był Trinity Theological College, działający pod auspicjami anglikanów, metodystów, presbiterian i luteran.

Zasadniczym tematem obrad było „Early Christianity in Pluralistic Contexts”, aczkolwiek inna tematyka referatów była również mile widziana. Podczas trzydniowej konferencji miały miejsce dwa wykłady plenarne. Pierwszego dnia wykład zatytułowany „Encountering a Pluralistic World – Syriac Christianity along the Ancient Silk Road” wygłosiła dr Li Tang

z Uniwersytetu w Innsbrucku, ostatniego dnia zaś wykład zamykający konferencję wygłosił jako przedstawiciel gospodarzy dr Tan Kim Huat na temat „Early Christianity and Anthroponymic Alteration”. Podczas trzydniowych obrad wszyscy uczestnicy w liczbie 41 osób zostali podzieleni na grupy tematyczne, które były prezentowane w różnych dniach konferencji. Do grupy poświęconej zagadnieniu „2nd Temple and New Testament” przynależeli następujący prelegenci: Quek Tze Ming („Do the Early Greek Fathers Support the Codex Bezae Reading of Luke 3:22?”), David Xie („Grief to Anger: Comparing Markan and Lukan Disciples’ Reactions to Jesus’s Betrayal in Light of Ancient Emotions”), Chow Chak Him („The Gospel of Mark as Etiology of Paul’s Teaching about Divorce in 1 Corinthians 7”), Leonard Wee („The Lamb of God: A Study in Early Christian Interpretation of Jewish Scripture”), Satoshi Ohtani („The Leadership of Jesus’ Relatives in the Early Jerusalem Church”), Lim Kar Yong („The Power of Labelling: The Use of Χριστιανός (1 Peter 4:16) in Constructing Social Identity of the Petrine Community”), Noel Cheong („Who Is My Other: Early Christian Ethnic Identity and the Characterisation of Gentiles in 1 Peter”). W grupie o Augustynie znaleźli się: Mark J. Boone („A Pastoral Theology of Desire: Reading Augustine’s Theology of Desire in A Broader Corpus”), Jimmy Chan („Exploring the Role of Justitia in Augustine’s Theological Anthropology as a Guide to Navigating Pluralism in Late Antiquity”), Weicong Ruan („«Love Casts out Fear»: the Conversion from *lex operum* to *lex fidei* in St. Augustine’s *de spiritu et littera*”), Andrew Wong („The Simplicity of Love: An Argument for Affectivity as an Analogy of Divine Simplicity in Augustine”), Wang Zichao („When the Blessed is Crying: On «Grief» of Two Bereavements in Augustine’s Confession”); o Bazylim Wielkim: Justin Joon Lee („A Song to the Beloved? Eusebius and Basil on Psalm 45 (44 LXX)”), Colten Cheuk-Yin Yam („Basil’s interpretation of Anger in Light of Greek Pagan Culture”); o Cyprianie z Kartaginy: Edwina Murphy („Born of Water and Spirit: Cyprian, John and Unity”), Alexandru Prelipcean („The Plague Pandemic in the 3rd Century AD and the Primary Church’s Report on it: The Case of St. Cyprian of Carthage”); o Hieronimie: Damien Joubert („Linguistic Plurality in St. Jerome”), Marcin Wysocki („Pater tuus impleat nomen suum (Jer. ep. 54,6). Continuity or Novelty in the Reflection on the Role of a Christian Father on the Basis of St Jerome’s Letters”); o Janie Chryzostomie: Pauline Allen („The «Pluralistic» Contexts of Four Sets of Chrysostom’s Homilies on the Letters of the Apostle Paul”), Beatrice Ang („The Resurrection of the Wicked according to John Chrysostom”), Junghun Bae („Waiting for Heavenly Glory: Vainglory and Almsgiving in John Chry-

sostom's Thought"); o Justynie Męczenniku: Kim Keun-Ho („A Historical Survey of the Meaning of ἀφθαρσία from Greek Philosophy to Justin the Martyr”), Pierluigi Banna („The Ambiguous Religiosity of Justin Martyr”) oraz o Orygenesie: Miyako Demura („Christianity and Roman Civic Duties in Origen's *Contra Celsum*”), Jaecheon (Josh) Cho („Is Origen a Third-century Redaction Critic?”), Loh Yip-Mei („The Christian Platonist Origen”). Pozostali prelegenci zostali przydzieleni do grupy „Tematyka ogólna” i byli to: Geoffrey D. Dunn („An African in Rome: Victor I, the Date of Easter, and Pluralist Christianity”), Donald Wong („Building a Liturgical Identity through Baptism and the Eucharist: The Case of the *Didache*”), John Elmer Abad („Cohabitemus hoc saeculum (Apol. 42.2): Strategies of Resistance and Accommodation of Imperial Ideologies in Tertullian's Apologetical Literature”), Hanna Hyun („Context of Pre-Chalcedonian Perspectives of the Person of Jesus among Early Christians: Departing Points of Dialogue with Muslims on Jesus' Identity”), Tan Seng Kong („«Emanation and Remanation» in Jonathan Edwards: A More Optimistic Origenism through the Cambridge Platonists?”), Nozomu Yamada („Exploring the Relationship Between the Donatist' and Pelagian Controversies: Validity of a New Mutually Influencing, Historically Developing Theological Approach”), Choi, Hyung-Guen („Religious Tensions and Conflicts in Late Antique Gaza - the Case of Letters of Barsanuphius and John of Gaza”), Kyeongyoon Woo („Sense-Perception and Cognitive Progress in Plato and John Philoponus”), Chris Hanlon („Some Observations on Rome's Suburra”), Naoki Kamimura („The Healing Imagery and its Function in Roman North Africa”), Hubertus R Drobner („The Memoria S. Stephani in Hippo Regius: Veneration, Miracles, and Archaeological Evidence”), Shinichi Muto („Theology of Diversity in Ephrem the Syrian”), Iskra Gencheva-Mikami („Uniformity in Pluralistic Context: The *Notitia Dignitatum* and Its Empire”), Suh Won-Mo („Use of Classical and Patristic Sources in Sheng Jing Zhi Jie 聖經直解 «A Direct Explanation of Holy Scripture»”), Tan Loe Joo („Was the Dedication Creed of 341 «Arian?»”). Konferencji towarzyszył koncert muzyki chrześcijańskiej w wykonaniu studentów Trinity Theological College, a także zwiedzenie muzeum cywilizacji azjatyckich.

Konferencja, a także spotkania w jej trakcie, pokazały, jak bardzo uniwersalne są badania nad antykiem chrześcijańskim i jak wiele istnieje możliwości współpracy z badaczami pism Ojców Kościoła z tak odległych zakątków świata jak Singapur, Japonia czy Korea Południowa. Kolejne spotkania *Asia-Pacific Early Christian Studies Society* planowane są w Japonii, Australii i Republice Południowej Afryki.

In memoriam



Śp. ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki

(26.03.1955-2.10.2023)

Ks. Marcin Wysocki – KUL, Lublin



Dnia 2 października 2023 roku odszedł do Domu Ojca ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki, wybitny znawca łacińskiej literatury patrystycznej i zachodniej teologii wczesnochrześcijańskiej, a przede wszystkim dzieł i myśli św. Ambrożego z Mediolanu i św. Paulina z Noli, wieloletni pracownik naukowy KUL i dziekan Wydziału Teologii KUL, ceniony wykładowca patrologii i łaciny patrystycznej, sekretarz i prezes Polskiej Sekcji Patrystycznej, członek Rady Naukowej „Vox Patrum”.

Ks. Jerzy Pałucki urodził się 26 marca 1955 roku w Goszczanowie, w dawnym województwie poznańskim, a obecnie łódzkim, niegdyś na terenie diecezji włocławskiej, a obecnie diecezji kaliskiej, w rodzinie Tadeusza i Eugenii z d. Łyczkowskiej, jako najstarszy z trójki rodzeństwa. W latach 1962-1970 uczęszczał do Szkoły Podstawowej w Goszczanowie, a następnie do Technikum Budowlanego w Kaliszu (1970-1975), gdzie w 1975 roku zdał maturę i otrzymał świadectwo dojrzałości. W latach 1975-1981 odbył studia filozoficzno-teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku, które zwieńczył w 1981 roku uzyskaniem w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim stopnia magistra teologii na podstawie pracy *Recepcja myśli św. Augustyna w Ateneum Kapłańskim w latach 1900-1975*, napisanej pod kierunkiem o. dr. Andrzeja Bobera SJ. W dniu 28 maja 1981 roku otrzymał święcenia kapłańskie z rąk biskupa włocławskiego Jana Zaręby i od dnia 1 lipca tegoż roku, zgodnie z dekretem biskupa ordynariusza, rozpoczął pracę duszpasterską w parafii Chocień koło Włocławka (1981-1983). Podczas stanu wojennego przeżył tam zamach –

próbę zamordowania go podczas katechizacji. Następnie pracował w parafii Uniejów (1983-1984). W tym samym roku rozpoczął studia w Studium Teologiczno-Pastoralnym we Włocławku, a jesienią 1984 roku rozpoczął studia licencjackie w KUL, na Wydziale Teologii, w Instytucie Historii Kościoła. W trakcie studiów licencjackich, z woli biskupa włocławskiego, dojeżdżał na każdą sobotę i niedzielę do parafii św. Bartłomieja w Koninie z pomocą duszpasterską. W 1986 roku zdał egzamin licencjacki, uzyskując ocenę bardzo dobrą. Po licencjacie został odwołany ze studiów i skierowany do pracy duszpasterskiej jako wikariusz w Radziejowie koło Inowrocławia. Pomimo znacznej odległości pomiędzy Radziejowem i Lublinem oraz licznych obowiązków duszpasterskich nie tracił kontaktu z uczelnią. Pod kierunkiem ks. prof. Franciszka Drączkowskiego prowadził badania, przygotowując pracę doktorską. Po roku przerwy otrzymał ponowne pozwolenie na kontynuowanie studiów doktoranckich, które uwieńczył uzyskaniem stopnia „Doktora Nauk Teologicznych w dziedzinie Patrologia” w dniu 21 czerwca 1988 roku na podstawie pracy *Chrystus Boski Lekarz Wychowawca i Nauczyciel w pismach Klemensa Aleksandryjskiego* i złożenia przepisanych prawem egzaminów. Od jesieni 1988 roku kontynuował studia w Papieskim Uniwersytecie Salezjańskim w Rzymie na Wydziale Historii Literatury Klasycznej i Wczesnochrześcijańskiej, które uwieńczył w 1990 roku licencjatem *ex litteris classicis et christianis*. W tym okresie, w czasie odbywającego się wówczas w Rzymie VIII Synodu Generalnego na temat formacji do kapłaństwa, pełnił funkcję sekretarza przy Nadzwyczajnym Sekretarzu Synodu, którym był bp Henryk Muszyński, ówczesny biskup włocławski.

Po powrocie do kraju, od 4 grudnia 1990 roku, rozpoczął pracę w Międzywydziałowym Zakładzie Leksykograficznym KUL (redakcja Encyklopedii Katolickiej) i równocześnie prowadził zajęcia zleczone na Wydziale Teologii KUL dla studentów kursu licencjacko-doktoranckiego. W czerwcu 1991 roku otrzymał etat asystenta dydaktyczno-naukowego na Wydziale Teologii KUL w Instytucie Historii Kościoła. W 1993 roku otrzymał stanowisko adiunkta przy Katedrze Patrologii. Dnia 16 maja 1996 roku na podstawie rozprawy Święty Ambroży jako duszpasterz w świetle *ekshortacji pastoralnych* (Lublin 1996) otrzymał stopień doktora habilitowanego. Od 15 lutego 1997 roku został kierownikiem Katedry Patrologii Łacińskiej, która powstała w wyniku podziału dotychczasowej jednej Katedry Patrologii na dwie jednostki: Katedrę Patrologii Łacińskiej i Katedrę Patrologii Greckiej, której kierownikiem pozostał ks. prof. dr hab. Franciszek Drączkowski. Na posiedzeniu w dniu 6 marca 1998 roku Senat Akademicki przyjął wniosek

o zatrudnienie ks. J. Pałuckiego na stanowisku profesora nadzwyczajnego przy Katedrze Patrologii Łacińskiej. Zwieńczenie awansu naukowego miało miejsce w dniu 23 lipca 2008 roku, gdy Prezydent Rzeczypospolitej Polskiej prof. Lech Kaczyński w uznaniu całokształtu dorobku naukowego i dydaktycznego nadał mu tytuł profesora nauk teologicznych. Następnie otrzymał awans na stanowisko profesora zwyczajnego KUL.

Ks. Jerzy Pałucki prowadził badania i ogłaszał publikacje dotyczące patrystyki, patrologii oraz historii teologii. Obok tych głównych kierunków zajmował się historią Kościoła w starożytności oraz teologią pastoralną Ojców Kościoła. Sięgał także po zagadnienia z zakresu eklezjologii, pedagogiki, liturgiki, hagiografii oraz aretologii patrystycznej. Na gruncie patrystycznym podjął się szczegółowych badań spuścizny literackiej dwóch autorów: biskupa Mediolanu – św. Ambrożego i biskupa Noli – św. Paulina. Poprzez różnotematyczne publikacje dotyczące szerokiej gamy poglądów wielkiego Mediolańczyka stał się czołowym propagatorem jego myśli na gruncie polskim. Charakter pionierski miały studia nad życiem i działalnością św. Paulina z Noli, postaci w Polsce prawie nieznaney, co znalazło swoje zwieńczenie w pracach w ramach grantu NCN pod kierunkiem ks. dr. hab. Marcina Wysockiego, którego jednym z efektów było opublikowanie tłumaczenia listów Paulina z Noli (WAM, Kraków 2019). W licznych artykułach ks. J. Pałucki przedstawiał twórczość literacką i teologiczną Nolańczyka i przybliżał polskiemu czytelnikowi działalność pastoralną i budowlaną św. Paulina. Osobną grupę prac stanowią rozprawy naukowe księdza profesora, mające charakter interdyscyplinarny, a także dotyczące teologii patrystycznej *par excellence*, ze szczególnym uwzględnieniem eklezjologii. Ukoronowaniem twórczości naukowej były dwie publikacje: *Trynitarny wymiar Kościoła. Studium patrystyczne* (Lublin 2007) oraz „*Ubi Petrus ibi Ecclesia*”. *Prymat Piotrowy i synody fundamentem jedności Kościoła* (Lublin 2009). Monografie te posiadają fundamentalne znaczenie dla całej eklezjologii w wymiarze historycznym i współczesnym oraz wpisują się w mało znany nurt badań, jakim jest patrystyczna eklezjologia trynitarna. W sumie dorobek ks. J. Pałuckiego składa się ze 132 prac, w tym obszernych rozpraw naukowych, artykułów o charakterze popularnonaukowym oraz pozycji książkowych, których był redaktorem lub współredaktorem. Ks. Pałucki był ponadto autorem kilkunastu haseł biograficznych i problemowych w *Encyklopedii Katolickiej*, *Leksykonie teologii fundamentalnej* oraz *Leksykonie teologii pastoralnej*.

O zaangażowaniu ks. prof. J. Pałuckiego w działalność organizacyjno-naukową świadczy przynależność do różnorodnych redakcji i zespołów na-

ukowych oraz pełnienie różnych funkcji administracyjnych i honorowych. Był prodziekanem Wydziału Teologii (1998-2002) i dziekanem tegoż Wydziału (2002-2008), członkiem Komisji Episkopatu Polski ds. Nauki Wiary (2002-2008), sekretarzem (1994-1996), a następnie przewodniczącym (1996-2001) Sekcji Patrystycznej przy Komisji Episkopatu Polski ds. Nauki Wiary, członkiem Redakcji Naczelnej *Encyklopedii Katolickiej* (1997-2000), członkiem Rady Naukowej Instytutu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim (1998-2012), wiceprzewodniczącym Wydziału VI Teologii Lubelskiego Towarzystwa Naukowego (2007-2015), członkiem Komisji Rewizyjnej Fundacji im. Anieli hr. Potulickiej (2007-2015), członkiem Polskiej Akademii Nauk – Oddział w Lublinie (od 2001), Wrocławskiego Teologicznego Towarzystwa Naukowego (od 1998), Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (od 2002), redakcji „*Verbum Vitae*” (od 2002), Rady Naukowej Rocznika Teologicznego KUL zeszyt 4 – Historia Kościoła (od 1998), Rady Naukowej czasopisma patrystycznego „*Vox Patrum*” (od 2012), Zespołu Recenzenckiego czasopisma „*Studia Sandomierskie*” (od 2005), Kapituły nagrody im. Biskupa Romana Andrzejewskiego (od 2004). Od 2004 był także kawalerem Zakonu Rycerskiego Grobu Bożego w Jerozolimie. W ramach swej działalności społecznej oraz na rzecz nauki w latach 2016-2019 był członkiem Rady ds. Rozwoju Nauki i Szkolnictwa Wyższego przy Wojewodzie Lubelskim. W dowód uznania zasług dla Kościoła ks. Jerzy Pałucki w 1999 roku otrzymał godność Kapelana Honorowego Jego Świątobliwości Papieża Jana Pawła II. Czterokrotnie otrzymał Nagrodę Rektora KUL (1996, 2000, 2005, 2016) oraz został odznaczony Srebrnym Krzyżem zasługi w 2005 roku, a w 2019 roku – Złotym Medalem za długoletnią służbę oraz Medalem Komisji Edukacji Narodowej. 11 grudnia 2018 otrzymał Medal Jubileuszowy 100-lecia Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.

W działalności dydaktycznej ks. prof. J. Pałuckiego na pierwszy plan wybijały się wykłady akademickie w zakresie patrologii-patrystyki prowadzone w różnych ośrodkach naukowych: w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku (1996-1998), Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu (1999-2001), Wyższym Seminarium Duchownym Księży Marianów w Lublinie (1997-2010), Wyższym Seminarium Duchownym Ojców Karmelitów w Lublinie (1998-2013), na Uniwersytecie Bratysławskim – Wydział Humanistyczny w Trnawie (1999), w Instytucie Pastoralnym we Lwowie (1998-2004) i na Wydziale Teologii na Uniwersytecie im. Księcia Witolda w Kownie (od 2005). Drugim ważnym odcinkiem działalności dydaktycznej ks. J. Pałuc-

kiego było prowadzone przez niego seminarium magisterskie i licencjacko-doktoranckie z patologii, w ramach którego był promotorem 34 prac magisterskich i 13 doktoratów. Był on także recenzentem w licznych przewodach doktorskich i habilitacyjnych oraz w postępowaniach o nadanie tytułu profesora, a także recenzentem projektów naukowych składanych do Narodowego Centrum Nauki w Krakowie. Na podkreślenie zasługuje organizowanie przez ks. J. Pałuckiego licznych sympozjów patrystycznych o zasięgu krajowym i międzynarodowym oraz jego udział, często z referatami, w sympozjach w kraju i za granicą.

Od czasów seminaryjnych datowała się bliska relacja ks. Jerzego z księdzem biskupem Romanem Andrzejewskim, który był recenzentem jego pracy magisterskiej i nauczycielem języków klasycznych w Seminarium Duchownym we Włocławku, a następnie nie tylko mistrzem, ale i przyjacielem aż do swej przedwczesnej śmierci w 2003 roku. Podtrzymując zadziergnięte więzy i duchowe przesłanie biskupa R. Andrzejewskiego, który w latach 1988-1996 przewodniczył Komisji Episkopatu Polski ds. Duszpasterstwa Rolników, a następnie był krajowym duszpasterzem rolników i działał na rzecz upowszechnienia kościelnych uniwersytetów ludowych, ksiądz prof. J. Pałucki zaangażował się w wydanie jego listów do rolników oraz w propagowanie myśli biskupa Romana przez promotorstwo prac naukowych jemu poświęconych, a także przez pracę na rzecz Fundacji „Solidarna Wieś”, która powstała w 1997 roku z inicjatywy biskupa. W 2004 roku Fundacja ustanowiła jako żywy pomnik zmarłego Fundatora nagrodę i stypendia im. ks. bp. Romana Andrzejewskiego, a ks. prof. Jerzy Pałucki, jako wykonawca duchowego i materialnego testamentu biskupa Romana, był jednym z inicjatorów ich powstania i od początku aktywnie uczestniczył w ich przyznawaniu jako członek kapituły nagrody. Warto także nadmienić, że ks. Jerzy Pałucki, zgodnie z wolą biskupa R. Andrzejewskiego, został przyjęty jako *vir cooperativus* do Zgromadzenia Księży Marianów.

Zmarł 2 października 2023 roku w Lublinie po krótkim pobycie w szpitalu. Egzekwie odbyły się w czwartek 5 października 2023 roku w archikatedrze lubelskiej. Mszy świętej pogrzebowej przewodniczył oraz homilię wygłosił ks. abp Stanisław Budzik, ordynariusz lubelski, przy współudziale ks. bp. Krzysztofa Wętkowskiego, biskupa włocławskiego, ks. bp. Jana Śrutwy, biskupa emeryta zamojsko-lubaczowskiego, licznych kapłanów, delegacji oraz wiernych. Wartę honorową przy trumnie zmarłego pełnili jego konfratry, rycerze Zakonu Bożogrobców. Na zakończenie Mszy żałobnej odczytano list kondolencyjny ks. bp. Artura Mizińskiego sekre-

tarza generalnego KEP, a głos zabrali ks. bp. Krzysztof Wętkowski, ks. prof. Mirosław Kalinowski, Rektor KUL i ks. dr hab. Marcin Wysocki, prof. KUL, który pożegnał zmarłego w imieniu współpracowników, odczytując list ks. prof. Mariusza Szrama, ale także polskich patrologów. Na zakończenie w imieniu pogrążonej w żałobie rodziny przemówił Minister Edukacji i Nauki Przemysław Czarnek, prywatnie siostrzeniec ks. Jerzego. Uroczystość uświetnił swoim śpiewem Chór Akademicki KUL, którego opiekunem przez wiele lat był ks. Jerzy. Po zakończonych obrzędach w archikatedrze lubelskiej żałobnicy udali się na cmentarz rzymskokatolicki przy ulicy Lipowej, gdzie złożono ciało ks. prof. Jerzego Pałuckiego do rodzinnego grobu.

Zapamiętamy księdza profesora Jerzego jako kapłana głębokiej wiary i miłości do Ojców Kościoła, niezwykle zaangażowanego w życie akademickie, ogromnie życzliwego wobec pracowników i zatroskanego o potrzeby studentów, chętnie wspomagającego na drodze rozwoju naukowego. Patrząc z perspektywy zamkniętej już ziemskiej drogi na osobę śp. ks. Jerzego Pałuckiego, można powiedzieć, że łączył on znakomicie „*teorię*”, czyli kontemplację boskiej mądrości i miłości, z „*praxis*”, czyli życiem wynikającym z tej teorii. Jego postawę życzliwości w stosunku do otaczających osób, zwłaszcza wobec współbraci w kapłaństwie, dobrze oddaje zdanie zaczerpnięte z jednego z listów św. Cypriana, które z upodobaniem przywoływał przy różnych okazjach i z którym się utożsamiał: „Skoro bowiem jeden jest nasz Kościół, jeden wspólny duch, jedna niepodzielna harmonia serc, to jakież kapłan, głosząc chwałę innego kapłana, nie będzie się nią radował jako swoją własną?” (por. Cyprian, *List* 60). Zachowujemy jego osobę we wdzięcznej pamięci za wszelkie dobro, jakie od niego otrzymaliśmy, mając świadomość i powtarzając za św. Ambrożym, że “*nullum referenda gratia maius esse officium*” (*De ex. fr. Satyri* 1, 4).

Table of contents

Articles

1. Angelology in the Writings of Justin Martyr, Tatian and Athenagoras –
Rev. Leszek Misiarczyk 7
2. Angels in the First Latin Commentary on the Apocalypse
by Victorinus of Poetovium – Dominika Budzanowska-Weglenda 31
3. Zeus' Messengers, Angels, and Archangels in Porphyry of Tyre –
Ewa Osek..... 49
4. Angelology in the *Letters* of St Ambrose of Milan –
Rev. Bogdan Czyżewski..... 85
5. Epiphanius of Salamis' Polemic with Angelological Heresies –
Rev. Szymon Drzyżdżyk, Rev. Marek Gilski 99
6. The Seraphim in the Biblical Exegesis of St. Jerome of Stridon –
Magdalena Małgorzata Józwiak..... 113
7. The Angels' Ministry to People According to *De civitate Dei*
by St Augustine – Rev. Sylwester Jaśkiewicz..... 133
8. The Angels are among us. A Study of the Writings of Paulinus of Nola –
Rev. Marcin Wysocki 149
9. Angels (Good and Bad) in the Allegorical Interpretation of Genesis,
Exodus and Leviticus in the Homilies of St. Caesarius of Arles –
Rev. Józef Pochwat MS..... 163
10. The Cult of the Archangels in Late Antiquity: Selected Issues –
Rev. Stanisław Adamiak..... 183

11. The Angelological Topics in Patristic Exegesis of 1Cor 11:10 –
Mieczysław C. Paczkowski OFM..... 195

Translations

12. *Hermetica Berolinensia* II-VIII..... 229
- a. Introduction and Commentary – Agata Sowińska..... 229
- b. Translation – Agata Sowińska 242
13. Anastasius of Synai, *Homily on Psalm VI* 249
- a. Introduction and Commentary – Rev. Dariusz Piasecki..... 249
- b. Translation – Rev. Dariusz Piasecki 261

Reviews

14. Alfio Giovanni Cristaudo, *Giusitno e la protoortodossia Giovannea. Il superamento della cristologia pneumatologica e la nascita della teologia del Logos*, Institutum Patristicum Augustinianum – Nerbini International, Roma 2023, pp. 647 – Rev. Leszek Misiarczyk..... 279
15. William Varner, *The Apostolic Fathers. An Introduction and Translation*, T&T Clark, London 2023, pp. 242 – Rev. Leszek Misiarczyk..... 287
16. Jan Chryzostom, *Homilie do Listu Św. Pawła do Kolosan*, przekład z języka greckiego opatrzony wprowadzeniem i notami: ks. Antoni Paciorek, Biblia Ojców 7, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2023, ss. 253 – Rev. Józef Pochwat MS 291
17. Giulio Maspero, *Rethinking the Filioque with the Greek Fathers*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 2023, pp. 326 – Marta Przyszychowska 293

Bibliographies

18. Bibliography of *Didache* (2001-2023) – Most Rev. Andrzej Suski..... 299

Reports

19. Meetings of the Byzantine Commission of the Polish Historical Society in the Academic Year 2022/2023 – Piotr Kochanek 321
20. Activity of the Committee for Research on the Christian Antiquity of the Learned Society KUL in the Academic Year 2022/2023 – Rev. Piotr Wilk 325
21. The Faces of God in Ancient Christianity (XLIX Meeting of Scholars of Ancient Christianity, Pontifical Patristic Institute *Augustinianum*, Rome, May 11-13, 2023) – Rev. Marcin Wysocki 329
22. The Annual Meeting of the Canadian Society of Patristic Studies (Toronto, Canada, May 29-31, 2023) – Rev. Marcin Wysocki 332
23. 13th Annual Meeting of Asia-Pacific Early Christian Studies Society (Singapour, September 7-9, 2023) – Rev. Marcin Wysocki 335

In memoriam

24. Rev. Prof. dr hab. Jerzy Pałucki RIP – Rev. Marcin Wysocki..... 341

Spis treści

Artykuły

1. Angelology in the Writings of Justin Martyr, Tatian and Athenagoras –
Ks. Leszek Misiarczyk 7
2. Aniołowie w pierwszym łacińskim komentarzu do Apokalipsy
Wiktoryna z Petowium – Dominika Budzanowska-Weglenda..... 31
3. Zeus' Messengers, Angels, and Archangels in Porphyry of Tyre –
Ewa Osek..... 49
4. Angelology in the *Letters* of St. Ambrose of Milan –
Ks. Bogdan Czyżewski 85
5. Epiphanius of Salamis' Polemic with Angelological Heresies –
Ks. Szymon Drzyżdżyk, Ks. Marek Gilski..... 99
6. Serafyny w egzegezie biblijnej św. Hieronima ze Strydonu –
Magdalena Małgorzata Józwiak..... 113
7. The Angels' Ministry to People According to *De civitate Dei*
by St Augustine – Ks. Sylwester Jaśkiewicz..... 133
8. The Angels are among us. A Study of the Writings of Paulinus of Nola –
Ks. Marcin Wysocki 149
9. Aniołowie (dobrzy i źli) w alegorycznej interpretacji Ksiąg
Rodzaju, Wyjścia i Kapłańskiej w homiliach św. Cezarego z Arles –
Ks. Józef Pochwat MS 163

10. Kult archaniołów w późnej starożytności – wybrane zagadnienia –
Ks. Stanisław Adamiak 183
11. Wątki angelologiczne w egzegezie patrystycznej 1Kor 11,10 –
Mieczysław C. Paczkowski OFM..... 195

Tłumaczenia

12. *Hermetica Berolinensia* II-VIII..... 229
- a. Wstęp i komentarz – Agata Sowińska 229
- b. Tłumaczenie – Agata Sowińska..... 242
13. Anastazy Synaita, *Homilia na temat Psalmu VI*..... 249
- a. Wstęp i komentarz – Ks. Dariusz Piasecki 249
- b. Tłumaczenie – Ks. Dariusz Piasecki 261

Recenzje

14. Alfio Giovanni Cristaudo, *Giusitno e la protoortodossia Giovannea. Il superamento della cristologia pneumatica e la nascita della teologia del Logos*, Institutum Patristicum Augustinianum – Nerbini International, Roma 2023, pp. 647 – Ks. Leszek Misiarczyk 279
15. William Varner, *The Apostolic Fathers. An Introduction and Translation*, T&T Clark, London 2023, pp. 242 – Ks. Leszek Misiarczyk 287
16. Jan Chryzostom, *Homilie do Listu Św. Pawła do Kolosan*, przekład z języka greckiego opatrzony wprowadzeniem i notami: ks. Antoni Paciorek, Biblia Ojców 7, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2023, ss. 253 – Ks. Józef Pochwat MS..... 291
17. Giulio Maspero, *Rethinking the Filioque with the Greek Fathers*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 2023, pp. 326 – Marta Przyszychowska 293

Bibliografie

18. Bibliografia do *Didache* (2001-2023) – Bp Andrzej Suski..... 299

Sprawozdania

19. Posiedzenia Komisji Bizantynologicznej Polskiego Towarzystwa Historycznego w roku akademickim 2022/2023 – Piotr Kochanek 321
20. Działalność Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim TN KUL w roku akademickim 2022/2023 – Ks. Piotr Wilk..... 325
21. Oblicza Boga w chrześcijaństwie starożytnym (XLIX Spotkanie Badaczy Antyku Chrześcijańskiego, Papieski Instytut Patrystyczny *Augustinianum*, Rzym, 11-13.05.2023) – Ks. Marcin Wysocki 329
22. Doroczne Spotkanie Kanadyjskiego Towarzystwa Badań Patrystycznych (Toronto, Kanada, 29-31.05.2023) – Ks. Marcin Wysocki..... 332
23. Trzynaste doroczne spotkanie Towarzystwa Badań Wczesnochrześcijańskich Azji i Pacyfiku (Singapur, 7-9.09.2023) – Ks. Marcin Wysocki..... 335

In memoriam

24. Śp. ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki – Ks. Marcin Wysocki..... 341

