

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. dr Adam Pawlak (badacz niezależny, 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

89
2024

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 2024

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

Dokumenty Kościoła



Benedykt XV, Encyklika *Principi Apostolorum* do Patriarchów, Prymasów, Arcybiskupów i Biskupów oraz innych Ordynariuszy miejsca, zachowujących pokój i komunię ze Stolicą Apostolską, która ogłasza świętego Efrema Syryjczyka Doktorem Kościoła powszechnego (5 października 1920 roku)¹

Ks. Janusz Królikowski (tłumaczenie i opracowanie)

Czcigodni Bracia, pozdrowienie i błogosławieństwo apostołskie.

Boski Założyciel Kościoła powierzył Piotrowi, Księżu Apostołów, zjednoczonemu z Bogiem wiarą wolną od wszelkiego błędu², jako „głowie chóru apostołskiego”³ oraz nauczycielowi i przewodnikowi wszystkich ludzi⁴, misję pasienia owczarni tego, który zbudował⁵ swój Kościół, na władzy widzialnego, trwałego i pewnego nauczania⁶ tegoż Piotra i jego następców. Na tej mistycznej skale, to znaczy na fundamencie całej budowli kościelnej⁷, jak na podstawie i ośrodku, ma opierać się komunია wiary katolickiej i miłości chrześcijańskiej.

¹ Tekst tłumaczenia na podstawie: Benedictus pp. XV, Litterae encyclicae *Principi Apostolorum* de Sancto Epraem Syro Monaco Edesseno doctore Ecclesiae renuntiando, 5 octobris 1920, „Acta Apostolicae Sedis” 12 (1920) s. 457-471. Przypisy uzupełniono, zapisując w nawiasach kwadratowych odniesienia do wydań pism Efrema Syryjczyka.

² Łk 22,32.

³ Theodorus Studita, *Epistula II ad Michaelem imperatorem* [*Epistola ex persona omnium praepositorum ad Michaelem imperatorem*: PG 99, 1129-1332. Wykorzystanego w tekście łacińskim określenia Piotra *coriphaeus apostolici chori* nie ma w liście Teodora Studyty, choć mówi on na temat prymatu. Takie określenie znajduje się u Jana Chryzostoma w *Commentarius in Matthaenum Evangelista*, hom. 54 al. 55, 1: PG 58, 533. Podobne określenia znajdujemy u Izydora z Peluzjum (Isidorus Pelusiota): *apostolici sodalitiis coriphaeus*: *Epistula* I, 142: PG 78, 278; *Apostolorum antesignatus*: *Epistula* II, 58: PG 78, 503; *apostolici chori praesul*: *Epistula* II, 99: PG 78, 543].

⁴ Cyrillus Alexandrinus, *De SS. Trinitate*, dial. IV [PG 75, 865B-C].

⁵ Theodorus Studita, *Epistula II ad Michaelem imperatorem* [*Epistola ex persona omnium praepositorum ad Michaelem imperatorem*: PG 99, 1332.].

⁶ Mt 6,18.

⁷ Cyrillus Alexandrinus, *Commentarius in Lucam* 22, 5, 32 [PG 72, 916B-C].

Fakt, że szczególny urząd prymatu przekazany Piotrowi polega na szerzeniu wszędzie i bronienu u wszystkich ludzi skarbu miłości i wiary, jest pięknie poświadczony przez Ignacego Teofora, żyjącego krótko po epoce Apostołów. We wzniósłym liście, który w czasie podróży posłał do Kościoła w Rzymie i w którym zapowiadał swoje przybycie do Miasta, aby ponieść w nim męczeństwo w imię Chrystusa, dał bardzo wyraźne świadectwo prymatu tego Kościoła nad wszystkimi innymi, mówiąc o nim jako o „tym, który przewodniczy powszechnemu zgromadzeniu miłości”⁸. Zamierzał w ten sposób powiedzieć, że na Kościół powszechny należy patrzeć nie tylko jako na obraz miłości Bożej, ale należy także widzieć, że święty Piotr, wraz ze swoim prymatem, zostawił w dziedzictwie Stolicy Rzymskiej swoją miłość do Chrystusa, potwierdzoną potrójnym wyznaniem, aby móc zapalić tym samym ogniem wszystkich wiernych.

Pierwsi ojcowie, głęboko przekonani o tej podwójnej charakterystyce władzy papieskiej, szczególnie ci, którzy zajmowali najstłynniejsze stolice na Wschodzie, za każdym razem, gdy doznawały wstrząsów z powodu fal herezji lub niezgody wewnętrznej, mieli zwyczaj odwoływać się do tej Stolicy Apostolskiej, jedynej zdolnej zapewnić ocalenie w skrajnie krytycznych sytuacjach. Wiadomo, że w ten sposób działali Bazyli Wielki⁹ i wielki obrońca wiary nicejskiej Atanazy¹⁰, jak również Jan Chryzostom¹¹. Ci Ojcowie, głosiciele prawowiernej wiary, przez synody biskupów odwoływali się do najwyższego osądu rzymskich papieży, zgodnie z normami starożytnych kanonów kościelnych¹². Któż mógłby powiedzieć, że ci papieże w jakiś sposób uchybili nakazowi otrzymanemu od Chrystusa, aby utwierdzać braci? Co więcej, wypełniając to swoje zadanie, niektórzy bez lęku udali się na wygnanie, jak Liberiusz, Sylwester i Marcin. Inni odważnie bronili prawowiernej wiary i jej obrońców, którzy odwoływali się do papieża, aby upamiętnić tych, którzy umierali.

⁸ Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Romanos*, [prooem.: SCh 10, 124; *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tł. A. Świderkówna, BOK 10, Kraków 1998, s. 128].

⁹ Basilius Magnus, *Epistula cl. II*, 69 [tł. Bazyli Wielki, *Listy*, tł. W. Krzyżaniak, Warszawa 1972, s. 110].

¹⁰ Felix II, *Epistolae et decreta: Epistula s. Athanasii et Aegyptum pontificum ad Felicem II papam* [PL 13, 11-17].

¹¹ Joannes Chrysostomus, *Epistula ad Innocentium, episcopum Romae* [PG 52, 529-536].

¹² *Synodus Sardica*, can. 3, 4, 5 [Kanony synodu w Sardyce 343-344, kan. 3, 4, 5, w: *Synody i kolekcje praw*, t. 1: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, opr. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 37, Kraków 2006, s. 148-149*].

Przykładem może być Innocenty I¹³, który polecił biskupom wschodnim na nowo włączyć imię Jana Chryzostoma do dyptyków liturgicznych i wspominać go razem z prawowiernymi ojcami w czasie świętej liturgii.

My zaś, którzy obejmujemy wschodnie ludy nie mniejszą troską i miłością niż Nasi poprzednicy, z całego serca cieszymy się, że wiele z nich po zakończeniu strasznej wojny odzyskało swoją wolność i wyrwało religię spod świeckiego panowania. Podczas gdy te ludy starają się na nowo zorganizować swoje sprawy publiczne zgodnie ze swoimi narodowymi cechami i starożytnymi instytucjami, My jesteśmy zdania, że spełnimy gest bardzo odpowiadający chwili i ich sytuacjom, proponując im świetlany przykład świętości, nauki i miłości ojczyzny, aby go bardziej uważnie naśladowali i gorliwiej z niego czerpali. Mamy na myśli świętego Efrema Syryjczyka, którego Grzegorz z Nyssy dobrze porównuje do rzeki Eufrat, ponieważ „nawodniona jego wodami, wielka liczba chrześcijan stokrotnie pomnożyła owoc wiary”¹⁴. Mówimy o Efreemie, którego zgodnie pochwalają boscy i prawowierni ojcowie i doktorzy, od Bazylego, Jana Chryzostoma i Hieronima, do Franciszka Salezego i Alfonsa de’ Liguoriego. Jest nam miło dodać Nasz głos do głosów tych głosicieli prawdy, którzy, chociaż różniący się między sobą cechami charakteru oraz odlegli od siebie czasem i przestrzenią, tworzą jednak harmonijny chór, w którym z łatwością rozpoznajesz „jednego i tego samego Ducha”, który nim kieruje.

Czcigodni Bracia, jeśli niniejsza encyklika następuje krótko po tej [*Spiritus Paraclitus*], którą skierowaliśmy do was z okazji 1500-lecia narodzin świętego Hieronima, to wynika to wprost z tej racji, że dwaj wielcy geniusze w wielu punktach są ze sobą zgodni. Hieronim i Efrema byli sobie prawie współcześni, obydwaj byli mnichami, obydwaj mieszkali w Syrii, obydwaj sławni z powodu znajomości i studiowania Ksiąg świętych. Słusznie mógłbyś ich nazwać „dwoma jaśniejącymi świecznikami”¹⁵, przeznaczonymi przez samego Boga do oświecenia jeden krajów Zachodu, a drugi – Wschodu. Treść ich pism posiada taką samą rangę i odznacza się takim samym duchem, w związku z czym, jak jaśniej w nich zgodna i niezmienna nauka Ojców łacińskich i wschodnich, tak również ich zasługi i ich chwała łączą się ze sobą i zmiernają do jedności.

Nie jest całkiem pewne, które z dwóch miast, w tamtym czasie bardzo sławnych, Nisibis i Edessa, było miejscem urodzin świętego Efrema.

¹³ Theodoretus Cyrensis, *Historia ecclesiastica* 5, 34 [PG 82, 1264-1266].

¹⁴ Gregorius Nyssenus, *De vita sancti patris Ephraem Syri* [PG 46, 824A].

¹⁵ Por. Ap 11,4.

Z pewnością on, złączony krwią z męczennikami ostatniego prześladowania¹⁶, otrzymał wychowanie chrześcijańskie od swoich rodziców. Jeśli nie mieli oni możliwości życia zamożnego, to jednak mieli szlachetniejszy i wspanialszy tytuł do chwały, gdyż „wyznali Chrystusa w sądzie”¹⁷. W młodzieńczym wieku Efrem – jak żali się w swoich wyznaniach – raczej słabo i zbyt leniwie opierał się pasjom, które zazwyczaj w tym wieku dochodzą do głosu. Był porywczego charakteru, łatwo się gniewał, lubił się kłócić, był bardzo swobodny w myślach i w języku. Znalazłszy się jednak w więzieniu z powodu przestępstwa, którego nie popełnił, zaczął lekceważyć ludzkie dobra i próżne powaby świata. W ten sposób, skoro tylko został uniewinniony przez sędziego, szybko przywdział szatę mnicha i całkowicie poświęcił się pobożnym ćwiczeniom oraz studiowaniu Pisma Świętego. Zyskawszy przychylność Jakuba, biskupa Nisibis (jednego z 318 Ojców Soboru Nicejskiego), który w mieście biskupim założył bardzo znaną szkołę egzegezy, Efrem nie tylko spełnił, ale także przewyższył oczekiwania swojego protektora w wytrwałym i wnikliwym komentowaniu Biblii. W krótkim czasie stał się biegłyjszy od wszystkich egzegetów tej szkoły, zyskując miano i sławę „Nauczyciela Syryjczyków”. Nieco później, zmuszony do przerwania studiów Pisma Świętego z powodu zagrożenia miasta ze strony wojsk perskich, ze wszystkich swych sił zachęcał współobywateli do oporu. Niebezpieczeństwo, oddalone po raz pierwszy modlitwami biskupa Jakuba, powróciło z większą siłą po jego śmierci. Ponownie oblegane miasto wpadło w ręce Persów w 363 roku. Efrem, wybierając raczej wygnanie niż niewolę u niewiernych, udał się do Edessy, gdzie z wielką gorliwością poświęcił się przede wszystkim zadaniu nauczyciela Kościoła.

Dom, w którym mieszkał Efrem, położony na wzgórzu na obrzeżach miasta, szybko zakwitł jako słynna akademія z powodu wielkiej sławy gorliwych ludzi dążących do poznania Ksiąg świętych. Stamtąd wyszli ci bardzo wykształceni interpretatorzy Pisma Świętego, którzy potem kształcili uczniów w tej samej dziedzinie: Zenobiusz, Aba, św. Izaak z Amidy, którzy ze względu na powagę i ilość swoich pism zasłużyli na miano „wielkich”¹⁸.

Z tego odosobnienia rozeszła się więc sława nauki i świętości Efrema, tak że kiedy udał się do Cezarei, aby poznać Bazylego Wielkiego,

¹⁶ Gregorius Nyssenus, *De vita sancti patris Ephraem Syri* [PG 46, 824A].

¹⁷ Ephraem Syrus, *Confessio*, [et sui ipsius reprehensio], w: Ephraem Syrus, *Opera omnia*, ed. G. Vossio, Coloniae 1616, s. 605B].

¹⁸ Sozomenus, *Historia ecclesiastica* 3, 16 [PG 67, 1089A; Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, tł. S. Kazikowski, Warszawa 1980, s. 189].

ten, dowiedziawszy się z natchnienia Bożego o jego przybyciu, przyjął go z wielkimi oznakami czci oraz prowadził z nim bardzo przyjemne rozmowy o rzeczach Bożych¹⁹. Mówi się, że w tym czasie Bazyli wyświęcił go na diakona przez włożenie rąk²⁰.

Efrem nigdy nie opuszczał odosobnienia w Edessie, jak tylko w określonych dniach, by zwrócić się do ludu tymi mocnymi mowami, którymi bronił dogmatów wiary przed herezjami rozpowszechnionymi w tamtym czasie. Z racji swojej pokory nie ośmielił się sięgnąć po kapłaństwo, ale okazał się doskonałym naśladowcą Szczepana na niższym stopniu diakonatu. Niestrudzenie nauczał Pisma Świętego i poświęcał się przepowiadaniu słowa Bożego. Kształcił w psalmodii dziewice poświęcone Bogu, każdego dnia pisał komentarze, aby wyjaśniać Biblię i aby tłumaczyć prawowierną wiarę, pomagał swoim rodakom, przede wszystkim ubogim i chorym, jako pierwszy w sposób doskonały i pełny praktykował to, czego miał uczyć innych, aby samym sobą dać wzór świętości, który Ignacy Teofor przedstawia lewitom, gdy nazywa ich tylko diakonami, to znaczy „sługami Chrystusa”²¹, mówiąc, że wyrażają oni „tajemnicę wiary w czystym sumieniu”²².

Jakże wielką i jakże czynną miłość okazał braciom w czasie wyjątkowo dotkliwej suszy, chociaż był podeszły w latach i wyczerpany trudami! Porzucił dom, gdzie przez tak wiele lat żył życiem bardziej niebieskim niż ludzkim oraz udał się do Edessy. Bardzo mocnymi słowami – które Grzegorzowi z Nyssy wydawały się „jak klucz zręcznie wykuty w sposób boski”²³, aby otworzyć serca i szkatuły bogatych – upominał tych, którzy ukryli pszenicę i prosił ich usilnie, aby podzielili się przynajmniej tym, co im zbywa, z potrzebującymi braćmi. Bardziej niż potrzebą współobywateli bogaci zostali poruszeni jego wytrwałością. Za zebrane pieniądze Efrem przygotował łóżka dla chorujących z powodu głodu, przynosząc ich pod bramy Edessy, troszczył się o cierpiących niedostatek, wspierał obcych, którzy z różnych stron przybywali do miasta w poszukiwaniu chleba²⁴. Na-

¹⁹ Gregorius Nyssenus, *De vita sancti patris Ephraem Syri* [PG 46, 833B-C].

²⁰ *Vita Sancti Basilii Magni quae adscripta sancto Amphilochio* [3, 52, w: *Acta Sanctorum Junii*, t. 2, Antverpiae 1698, s. 952].

²¹ Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Tralleis* 2, 3 [Sch 10, 112; *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, s. 124].

²² 1Tm 3,9.

²³ Gregorius Nyssenus, *De vita sancti patris Ephraem Syri* [PG 46, 840A].

²⁴ Sozomenus, *Historia ecclesiastica* 3, 16 [PG 67, 1091-1093; Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, s. 192].

leżałoby rzeczywiście powiedzieć, że opatrzność Boża uczyniła go obrońcą ojczyzny! Powrócił do swojej samotni dopiero w następnym roku, gdy zbiór z nowych żniw zapewnił obfitość pokarmu.

W najwyższym stopniu godny wspomnienia jest testament zostawiony przez Efremę jego współobywatelom, w którym w pełni ukazuje się jego wiara, jego pokora, a także szczególna miłość do ojczyzny. „Ja, Efrem, umieram. Z bojaźnią i szacunkiem zaklinam was, o mieszkańcy miasta Edessy, nie pozwólcie, abym został pogrzebany w domu Bożym lub pod ołtarzem. Nie jest odpowiednie, aby gnijący robak został złożony w świątyni i w sanktuarium Bożym. Owińcie mnie w moją tunikę i w płaszcz, którego zawsze używałem i w który się ubierałem. Towarzyszcie mi psalmami i waszymi modlitwami, zechciejcie wytrwale składać ofiary za moją małość. Efrem nigdy nie miał ani torby, ani laski, ani sakiewki, ani srebra czy złota. Nigdy nie kupiłem lub nie posiadałem żadnych dóbr na ziemi. Jako moi uczniowie zastosujcie dokładnie moje wskazania i moje nauczanie, nie odchodźcie od wiary katolickiej. Bądźcie szczególnie mocni w wierze, strzeżcie się przeciwników, sprawców niegodziwości, szerzycieli kłamstw i zwodzicieli. Niech będzie błogosławione wasze miasto, w którym mieszkacie. Edessa jest miastem i matką mędrców”.

W ten sposób Efrem zakończył życie, ale nie zanikła pamięć o nim, która pozostała na zawsze jako błogosławieństwo w Kościele powszechnym. Dlatego odkąd Efrem zaczął być wspominany w świętej liturgii, Grzegorz z Nyssy mógł powiedzieć: „Blask jego życia i jego nauki oświecił cały świat, jest on znany prawie we wszystkich miejscach, gdzie jaśnieje słońce”.

Nie możemy tutaj po kolei omówić tego wszystkiego, co ten tak wielki człowiek napisał: „Podobno napisał on wszystkiego razem około trzech milionów wierszy [wersetów]”²⁵. Obejmują one prawie całą doktrynę Kościoła, pozostają nam po nim komentarze do Pisma Świętego i tajemnic wiary, homilie o obowiązkach i o życiu wewnętrznym, refleksje o świętej liturgii, hymny na święteczne dni Pana, błogosławionej dziewicy Maryi i świętych, na procesje błagalne i pokutne oraz na obrzędy pogrzebowe.

Wszystkie te pisma wymownie świadczą o jego promieniującej jasno duszy, którą słusznie można nazwać lampą ewangeliczną, „która płonie i świeci”²⁶, ponieważ oświecając prawdę, pobudza do jej kochania i wy-

²⁵ Sozomenus, *Historia ecclesiastica* 3, 16 [PG 67, 1088B; Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, s. 189].

²⁶ J 5,35.

znawania. Co więcej, Hieronim świadczy, że w jego czasach istniał zwyczaj publicznego czytania w zgromadzeniach liturgicznych pism świętego Efrema, tak samo jak dzieł świętych ojców i prawowiernych doktorów. Stwierdza również, mówiąc o tłumaczeniu dzieł świętego z oryginału syryjskiego na grecki, że „nawet z [...] przekładu poznałem, jak wzniosły jest jego umysł”²⁷.

Rzeczywiście, jeśli należy się cześć błogosławionemu diakonowi z Edessy, gdyż chciał, aby przepowiadanie słowa Bożego i pouczenie uczniów opierały się na Piśmie Świętym, interpretowanym zgodnie z duchem Kościoła, to na pewno nie mniejszą chwałę zyskał dzięki chrześcijańskiej muzyce i poezji. Był takim mistrzem w tych dziedzinach sztuki, że został nazwany „cytrą Ducha Świętego”. Od niego, czcigodni Bracia, można się nauczyć, jakimi sztukami należy propagować w ludzie poznanie rzeczy świętych. Efreem żył pośród ludzi o gorącym temperamencie, szczególnie wrażliwych na słodycz poezji i muzyki, tak że począwszy od II wieku po Chrystusie, heretycy bardzo sprawnie posłużyli się tymi narzędziami, aby siać swoje błędy. Dlatego jak młody Dawid zabił olbrzyma Goliata swoim mieczem, Efreem przeciwstawia sztuki sztukom, ubiera naukę katolicką w wersety i muzykę, ucząc jej z miłością dziewczęta i chłopców, aby stopniowo stała się bliska całemu ludowi. W ten sposób nie tylko udoskonala on postęp wiernych w nauce chrześcijańskiej oraz ożywia i podtrzymuje ich pobożność zgodnie z duchem świętej liturgii, ale także z wielkim powodzeniem broni ich przed herezjami, które wówczas krążyły.

Dowiadujemy się od Teodoreta, ileż godności nadał świętym obrzędom zachwyty tymi bardzo szlachetnymi sztukami²⁸. Znajdujemy tego potwierdzenie także w szerokim rozpowszechnieniu zarówno wśród greków, jak i wśród łacinników metrum propagowanego przez naszego świętego. Jakiemu innemu autorowi mogłaby zostać przypisana antyfona liturgiczna, z jej śpiewami i z jej uroczystym charakterem, propagowana przez Jana Chryzostoma w Konstantynopolu²⁹, przez Ambrożego w Mediolanie³⁰, a potem rozpowszechniona w całej Italii? A czy to „uży-

²⁷ Hieronymus, *De scriptoribus ecclesiasticis* 115 [*De viris illustribus*; Hieronim, *O znakomitych mężach*, Eteria, *Pielgrzymka do miejsc świętych*, tł. W. Szoldrski, PSP 6, Wraszawa 1970, s. 127].

²⁸ Theodoretus Cyrensis, *Historia ecclesiastica* 4, 26 [PG 82, 1189].

²⁹ Sozomenus, *Historia ecclesiastica* 8, 8 [PG 67, 1536-1537; Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, s. 537-538].

³⁰ Augustinus, *Confessiones* 9, 7 [Augustyn, *Wyznania*, tł. Z. Kubiak, Warszawa 1992, s. 258].

cie wschodnie”, które w stolicy Lombardii [Mediolanie] poruszało tak żywo Augustyna, będącego jeszcze katechumenem, i które upiększone przez Grzegorza Wielkiego, doszło udoskonalone aż do nas, to czy nie zawdzięcza się go w jakiś sposób, zgodnie z oceną kompetentnych krytyków, błogosławionemu Efremowi, gdyż wywodzi się z syryjskiej antyfony przez niego rozpowszechnionej?

Nie trzeba się więc dziwić, jeśli Ojcowie Kościoła zdecydowanie opowiadają się za autorytetem świętego Efrema. Nysseńczyk tak pisze o jego dziełach: „Przechodząc przez całe Pismo Święte, Stary i Nowy Testament, i wnikając jak nikt inny w ich głęboki sens, interpretował je z największą wnikliwością słowo po słowie, od stworzenia świata aż do ostatniej księgi łaski, on, oświecony przez Ducha, w swoich komentarzach wyjaśnił ciemne i trudne punkty”³¹. Jan Chryzostom dodaje: „Wielki Efrem budził uśpione dusze, pocieszał strapionych, wychowywał, formował i zachęcał młodych, był zwierciadłem mnichów, przewodnikiem pokutujących, mieczem i strzałą przeciw heretykom, szkatułą cnót, mieszkaniem i miejscem spoczynku Ducha Świętego”³². Nie da się bardziej pochwalić człowieka, który uważał się za tak niewiele znaczącego, że nazywał się najmniejszym ze wszystkich i najnędźniejszym z grzeszników.

Bóg, który „wywyższył pokornych”, ozdobił błogosławionego Efrema wyjątkową chwałą i w naszych czasach ukazuje go jako nauczyciela mądrości niebieskiej oraz wzór najwznioślejszych cnót. Dzisiaj jest wyjątkowo odpowiednia chwila, aby przedstawić ten wzór, gdyż – po zakończeniu strasznej wojny – wydaje się odradzać nowy porządek rzeczy dla narodów, a szczególnie dla ludów Wschodu. Rzeczywiście, ogromne zadanie, czcigodni Bracia, spada na Nas, na każdego z was i na wszystkich ludzi dobrej woli, zadanie odnowienia w Chrystusie tego, co pozostaje z cywilizacji ludzkiej i społecznej, oraz doprowadzenia do powrotu do Boga i do świętego Kościoła Bożego zagubionej ludzkości. Do tego Kościoła katolickiego – chcemy powiedzieć – który, podczas gdy upadają instytucje należące do przeszłości oraz panuje ogólne zamieszanie w następstwie zamętu publicznego, jest jedyną instytucją, która nie kuleje i ufnie patrzy w przyszłość, jest jedyną instytucją zrodzoną do nie-

³¹ Gregorius Nyssenus, *De vita sancti patris Ephraem Syri* [PG 46, 829A-B].

³² Joannes Chrysostomus, *Oratio de consummatione saeculi* [*Sermo de pseudopropheta, et falsis doctoribus, et de impiis haereticis, et de signis futuribus in consummatione huius saeculi*, w: *Ioannis Chrysostomi de diuersis vtriusq; Testamenti locis sermones LXXIII*, Lvtetiae Parisiorum 1624, s. 480].

śmiertelności, zbudowaną na wyroczni tego, który powiedział do błogosławionego Piotra: „Na tej opecie zbuduję Kościół Mój i bramy piekielne nie zwyciężą go”³³.

Oby postępowali po śladach świętego Efrema wszyscy ci, którzy w Kościele pełnią zadanie nauczania innych, i niech uczą się od niego, z jaką pilnością i wytrwałością powinni zaangażować się w przepowiadanie nauki Chrystusa. Pobożność wiernych nie może osiągnąć stałości i przynieść korzyści, jeśli nie jest głęboko zakorzeniona w tajemnicach i nakazach wiary. Ci potem, którzy pełnią oficjalną misję nauczania świętych nauk, są napominani przykładem doktora z Edessy, aby nie wypaczać – opierając się arbitralnie na swoich ideach – Pisma Świętego i nie oddalać się nawet w minimalnym stopniu w swoich komentarzach od tradycyjnego ducha Kościoła, ponieważ „żadne prorocstwo Pisma nie podlega własnemu wykładowi. Bo nie za wpływem woli ludzkiej ongi prorocstwo zostało oznajmione, ale Duchem Świętym uniesieni mówili święci ludzie Boży”³⁴. A Duch, który mówił do ludzi przez proroków, jest tym samym Duchem, który Apostołom „otworzył [...] umysł, aby rozumieli Pisma”³⁵ oraz ustanowił Kościół „filarem i podwaliną prawdy”³⁶.

Ci potem, na których w większym stopniu pada chwała Efrema, niech niosą – jak należy – ciężar tej czci. Mamy na myśli szlachetny zarodek instytucji monastycznych, który narodził się na Wschodzie z Antoniego i Bazylego, rozrósł się potem, wypuszczając wiele gałęzi w krajach zachodnich i z bardzo wielu racji jest wielce zasłużony dla społeczności chrześcijańskiej. Dążący do doskonałości chrześcijańskiej niech nigdy nie przestają kierować swojego spojrzenia na anachoretę z Edessy i naśladować go. Mnich bowiem tym bardziej będzie użyteczny dla Kościoła, im bardziej – wobec Boga i wobec ludzi – pokaże w sobie samym, co oznacza jego habit, to znaczy, jeśli – jak mawiali starożytni Ojcowie Wschodu – będzie „synem przymierza” i jeśli będzie, jak dobrze go określa święty Nil Młodszy, „aniołem, którego dziełem jest miłosierdzie, pokój i ofiara chwały”³⁷.

Wszyscy ci, którym wy, czcigodni Bracia, przewodzicie, zarówno duchowni, jak i lud, niech uczą się od błogosławionego Efrema, że mi-

³³ Mt 16,18.

³⁴ 2P 1,20-21.

³⁵ Łk 24,45.

³⁶ 1Tm 3,15.

³⁷ Sanctus Bartholomaeus Cryptensis, w: *Vita s. patris Nili Ivnioris*, [Romae 1624, s. 127].

łość do ziemskiej ojczyzny – wynikające z niej obowiązki opierają się na praktyce doktryny chrześcijańskiej – nie może być oddzielana od miłości do ojczyzny niebieskiej, ani tym bardziej jej przeciwstawiana. Do tej ojczyzny, jak mówimy, która nie jest niczym innym jak wewnętrznym panowaniem Boga w duszach sprawiedliwych, które zaczyna się tutaj na ziemi, a osiągnie doskonałość w niebie. Kościół katolicki jest rzeczywiście obrazem mistycznym takiej ojczyzny, ponieważ bez rozróżniania narodów i języków przyjmuje wszystkie dzieci Boże do jakby jednej rodziny pod wspólnym Ojcem i Pasterzem.

Ten najświętszy mąż uczy również, że źródeł życia nadprzyrodzonego trzeba szukać tam, gdzie złożył je Chrystus, to znaczy w sakramentach, w zachowywaniu przykazań ewangelicznych i w wielorakich praktykach pobożności, którą ukazuje liturgia, a władza Kościoła proponuje. Czcigodni Bracia, chcemy w tym względzie poddać wam do rozważenia niektóre myśli naszego Efrema na temat Ofiary ołtarza: „Kapłan kładzie swymi rękami Chrystusa na ołtarzu, aby stał się pokarmem. Potem zwraca się do Ojca jak do sługi, mówiąc: Daj mi Twego Ducha, aby zstąpił na ołtarz i uświęcił chleb, który na nim jest złożony, ażeby stał się Ciałem Twojego Jednorodzonego Syna. Kapłan opowiada Mu mękę i śmierć Chrystusa i kładzie przed Nim to, co On przecierpiał, a Bóg nie wstydzi się cierpień swego pierworodnego Syna. Kapłan mówi do niewidzialnego Ojca: Oto ten, który zawisł na krzyżu, jest Twoim Synem, a Jego szaty są zbroczone krwią i Jego bok przebity włócznią. Kapłan przypomina Mu mękę i śmierć Jego umiłowanego Syna, jakby o niej zapomniał, a Ojciec słucha i wysłuchuje jego modlitwy”³⁸. To, co pisze Efrema o stanie sprawiedliwych po śmierci, bardzo dobrze zgadza się ze stałym nauczaniem Kościoła, zdefiniowanym później na Soborze Florenckim: „Zmarły jest prowadzony przez Pana i zostaje wprowadzony do królestwa niebieskiego. Dusza zmarłego zostaje przyjęta do nieba i umieszczona jak perła w koronie Chrystusa. Zmarły już teraz mieszka przy Bogu i Jego świętych”³⁹.

Któż mógłby jednak wypowiedzieć pobożność Efrema względem dziewicy matki Bożej? „Ty, Panie, i Twoja matka – woła w jednej z pieśni nisibejskich – jesteście jedynymi, którzy pod każdym względem je-

³⁸ I.E. Rahmani, *I fasti della Chiesa patriarcale antiochena* [Conferenza d'inaugurazione tenuta in nome dell'Istituto Pontificio Orientale il 18 gennaio 1920, Roma 1920], s. VIII-IX.

³⁹ *Carmina Nisibena* 6, [w: *S. Ephraemi Syri Carmina Nisibena*, ed. G. Bickell, Lipsiae 1866, s. 24-28].

steście doskonale piękni: w Tobie, mój Panie, nie ma zmaży, w Twojej matce nie ma żadnego grzechu”⁴⁰. Bez żadnej wątpliwości ta „cytra Ducha Świętego” nigdy nie wydaje słodszych dźwięków niż wtedy, gdy zamierza głosić chwałę Maryi, jej boskie macierzyństwo bądź też jej pełną miłosierdzia opiekę nad wszystkimi ludźmi.

Efrem unosi się nie mniejszym entuzjazmem, gdy z dalekiej Edessy patrzy na Rzym, aby ze czcią opiewać prymat Piotra: „Pozdrawiam was, o święci królowie, a Apostołowie Chrystusa”, tak jak zwraca się do chóru Apostołów: „Pozdrawiam was światło świata [...]. Lampą jest Chrystus, świecznikiem Piotr, oliwą jest potem dar Ducha Świętego [...]. Bądź pozdrowiony, Piotrze, bramo grzeszników, [...] języku uczniów, głosie kaznodziejów, oko Apostołów, [...] pierwszy z kluczników”⁴¹. A w innym miejscu: „Jesteś błogosławiony, Piotrze, głowo i języku ciała twoich braci, tego ciała – mówię – które składa się z uczniów, których oczami są synowie Zebedeusza. Błogosławieni są ci, którzy kontemplują ten tron Nauczyciela, o który prosili także dla siebie. Czuje się prawdziwy głos Ojca przemawiający za Piotrem, który staje się niewzruszoną opoką”⁴². W innym miejscu tak każe mówić Panu Jezusowi o swoim pierwszym wikariuszu na ziemi: „Szymonie, mój uczniu, ustanowiłem cię fundamentem świętego Kościoła, zanim nazwałem cię opoką, abyś był oparciem dla całej mojej budowli. Ty jesteś stróżem tych, którzy budują mi Kościół na ziemi. Jeśli chcieliby budować coś niewłaściwego, ty, który zostałeś położony jako fundament, masz zająć się nimi. Ty jesteś głową źródła, z którego czerpie się Moją naukę, ty jesteś głową Moich uczniów, przez ciebie napoję wszystkie narody. Twoja jest ta ożywiająca słodycz, którą rozdzielałam. Wybrałem ciebie, abyś ty w Mojej instytucji był pierworodnym i dziedzicem Moich skarbów. Dałem ci klucze Mojego królestwa i oto czynię cię panem wszystkich Moich skarbów”⁴³.

Podczas gdy w Naszych myślach rozważyliśmy wszystkie te rzeczy, ze łzami prosiliśmy nieskończenie dobrego Boga, aby na nowo przypro-

⁴⁰ *Carmina Nisibena* 27, 44-47 [w: *S. Ephraemi Syri Carmina Nisibena...*, s. 122-123].

⁴¹ Ephraem Syrus, *Encomium in Petrum, et Paulum [et Andream, Thomam, et Lucam, et Joannem, et In lectionem Evangelii secundum Joannem]*, w: *S.P.N. Ephraem Syri opera omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine...*, ed. J. Assemani, t. 3, Romae 1746, s. 462.464].

⁴² Por. I.E. Rahmani, *S. Ephraemi Hymni de virginitate [quo e codice Vaticano III nunc primum edidit]*, Scharfeh 1906] s. 45.

⁴³ *S. Ephraem hymni et sermones*, ed. T.J. Lamy, t. 1, [Mechliniae 1882,] s. 411.

wadził na łono i w ramiona Kościoła rzymskiego przedstawicieli Wschodu, których już zbyt długie oddzielenie, wbrew nauce ich starożytnych ojców, których przypomnieliśmy, smutno trzyma ich z dala od tej Stolicy błogosławionego Piotra, tej Stolicy, jak świadczy Ireneusz, który od swego nauczyciela Polikarpa przejął nauczanie przekazane przez Apostoła Jana: „Jest bardzo ważne, wręcz konieczne, by z tym właśnie Kościołem wszystkie pozostałe trwały w jedności, to znaczy wszyscy wierni, gdziekolwiek by przebywali, ze względu na jego prymat”⁴⁴. I oto w międzyczasie przyszedł do Nas list, którym czcigodni Bracia Ignacy Efrem II Rahmani, patriarcha antiocheński Syryjczyków, Eliasz Piotr Huayek, patriarcha antiocheński Maronitów, i Józef Emmanuel Thomas, patriarcha babiloński Chaldecyjków, podając racje o wielkim znaczeniu, usilnie Nas proszą, abyśmy Naszą władzą apostolską zechcieli nadać i zatwierdzić świętemu Efremerowi, diakonowi Edessy, tytuł i godność Doktora Kościoła powszechnego. Do tej prośby zostały także dodane listy postulacyjne niektórych kardynałów świętego Kościoła rzymskiego, biskupów, opatów i przełożonych instytutów zakonnych, zarówno obrządku greckiego, jak i łacińskiego. Uświadomiliśmy sobie, że sprawa – zgadzając się także z Naszymi zamiarami – zasługiwała na pilne rozpatrzenie. Pamiętaliśmy bowiem, że Ojcowie wschodni, których przywołaliśmy, zawsze uważali błogosławionego Efrema za nauczyciela prawdy, rzecznika Boga i Doktora Kościoła katolickiego. Wiedzieliśmy także, że od samego początku jego autorytet posiadał wielką rangę nie tylko u Syryjczyków, ale także u pobliskich narodów: Chaldecyjków, Ormian, Maronitów i Greków. Wszyscy oni tłumaczyli, każdy na swój język, dzieła diakona z Edessy i mają zwyczaj czytać je na ich zgromadzeniach liturgicznych, a także prywatnie w domu, tak że zdarza się jeszcze dzisiaj znaleźć jego pieśni u Słowian, Koptów, Etiopczyków, a nawet u jakobinów i nestorian. Wzięliśmy również pod uwagę, że ten mąż już wcześniej był otaczany bardzo wielką czcią przez Kościół rzymski. Począwszy od czasów starożytnych, wspomina on błogosławionego Efrema w martyrologium w dniu pierwszego lutego, szczególnie pochwalając jego świętość i jego nauczanie. W samym wzniosłym Rzymie, pod koniec XVI wieku, został zbudowany na Wiminale kościół ku czci błogosławionej dziewicy i świętego Efrema. Wszyscy wiedzą ponadto, że Nasi poprzednicy Grzegorz XIII i Benedykt XIV, którym katolicy wschodni wiele zawdzięczają, zaangażowali

⁴⁴ Irenaeus Lyonaensis, *Adversus haereses* 3, 3, 2 [Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, tł. J. Brylowski, Pelplin 2018, s. 206].

się, aby – najpierw [Gerard] Voss, a potem [Józef] Assemani – zebrali z możliwie największą troską dzieła świętego Efrema oraz opublikowali je i rozpowszechnili, celem ukazania wiary katolickiej i ożywienia pobożności wiernych. Przechodząc potem do bliższych faktów, Nasz poprzednik śp. Pius X w 1909 roku zatwierdził Mszę i oficjum własne ku czci świętego Diakona z Edessy, czerpiąc w większości z liturgii syryjskiej oraz zezwolił na nie mnichom benedyktynom z przeoratu jerozolimskiego świętych Benedykta i Efrema. Uwzględniając pilnie te rzeczy, aby uzupełnić to, czego wydawało się jeszcze brakować do chwały wielkiego anachorety, a zarazem by dać narodom chrześcijańskiego Wschodu świadectwo miłości apostołskiej, z którą myślimy o ich potrzebach i ich czci, niedawnym oficjalnym aktem poleciliśmy Świętej Kongregacji Obrzędów zbadać, zgodnie z przepisami świętych kanonów i z aktualną dyscypliną, prośbę przedłożoną we wspomnianym liście. Propozycja miała tak szczęśliwy rezultat, że kardynałowie wyznaczeni przez tę Kongregację zadeklarowali za pośrednictwem czcigodnego Prefekta i naszego Brata Antonia Vico, kardynała świętego Kościoła rzymskiego, biskupa Porto i Santa Rufina, że także oni tego pragną oraz pokornie proszą Nas o to samo, o co inni prosili listami zawierającymi ich prośby.

Dlatego, po wezwaniu Ducha Parakleta, My, naszą najwyższą władzą, przyznajemy i potwierdzamy świętemu Efremowi Syryjczykowi, diakonowi z Edessy, tytuł i godność Doktora Kościoła powszechnego, postanawiając, aby jego święto, ustalone na dzień 18 czerwca, było obchodzone wszędzie z tej samej racji, z jakiej jest obchodzony dzień narodzin innych Doktorów Kościoła powszechnego. Czcigodni Bracia, podczas gdy zatem radujemy się ze wzrostu chwały i czci świętego doktora, ufamy zarazem, że w tych tak trudnych chwilach powszechna rodzina wiernych chrześcijan znajdzie w nim bardzo czynnego i wrażliwego orędownika i opiekuna u Bożej łaskawości. Katolicy wschodni zyskają dzięki tej decyzji nowe świadectwo troski i całkowicie szczególne zainteresowania, które papież rzymscy okazują Kościołom odłączonym, a My, tak samo jak Nasi poprzednicy, chcemy, aby ich uprawnione zwyczaje liturgiczne i normy kanoniczne na zawsze pozostały integralne i niezmiennie. Oby zechciało niebo, aby dzięki obfitości łaski Bożej i za wstawiennictwem świętego Efrema, upadły w końcu te przeszkody, które oddzielają dużą część owczarni chrześcijańskiej od mistycznej opoki, na której Chrystus zbudował swój Kościół. Oby jak najszybciej pojawił się ten błogosławiony dzień, w którym w sercach wszystkich będą „jak ościenie i jak gwoździe

głęboko wbite” słowa prawdy ewangelicznej, które „przez radę mistrzów dane są od jednego pasterza”⁴⁵.

Jako życzenie przychyłności niebieskiej i jako świadectwo naszej ojcowskiej miłości, z serca udzielamy wam, czcigodni Bracia, całemu duchowieństwu i ludowi wam powierzonemu apostołskiego błogosławieństwa.

W Rzymie, u Świętego Piotra, 5 października 1920 roku, w siódmym roku Naszego pontyfikatu.

Benedykt pp. XV

⁴⁵ Koh 12,11 Vul.

Artykuły



Obowiązek „celibatu wstrzemięźliwości” duchownych w Kościele starożytnym według przepisów prawa kościelnego i prawa rzymskiego (IV-V wiek)

The Obligation of „Celibacy of Continence” of the Clergy in the Ancient Church, according to the Rules of the Church Law and the Roman Law (4th-5th centuries)

Ks. Wojciech Wąsik¹

Abstract: In the ancient Church, celibacy was not known in the sense of the obligation of higher clergy to maintain celibacy. Married men as well as voluntarily unmarried men were ordained. There was, however, a practice of complete continence by deacons, presbyters and bishops after they had been ordained. Until the 4th century, there were no norms of law established by the Church on this issue, which resulted from the strict provisions of Roman law, which was aimed at celibates. The point was not to give an excuse to persecute Christians. Only the introduction of new rules of religious policy by Constantine the Great in the 4th century changed the situation. The Synod of Elvira introduced the oldest, established particular law concerning celibacy of continence. Successive synods ordered the clergy to exercise continence due to their service performed to God, and for failing to do so (exercise continence), they were punished by losing their church office. The synod forbade ordaining men who were married a second time, and the so-called *spiritual marriages* of the clergy with *syneisacts*. The First Council of Nicaea introduced a law for the whole Church. It not only ordered clergymen to live in a perfect continence, but it also forbade married clergymen from living with their lawful wife. Popes from the 4th and 5th centuries issued decretals ordering the clergy to maintain celibacy of continence, and they justified this by the worship of God. Also Roman state law sanctioned the celibacy of continence existing in the Church.

Keywords: celibacy; continence; clergy; church synod; ecumenical council; papal decretals

Według encyklopedycznej definicji termin celibat (od łac. *caelebs* – ‘bezzenny’) oznacza obierany w duchu wiary stan bezżeństwa, zazwyczaj jako zobowiązanie związane ze ślubem czystości lub święczeniami diakonatu, prezbiteratu i biskupstwa². Zakaz zawierania małżeństw

¹ Ks. dr Wojciech Wąsik (†2024), asystent, Wydział Teologii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska; email: wwasik@kielce.opoka.org.pl; ORCID: 0000-0001-9443-3429.

² Por. J. Strojnowski, *Celibat*, EK II 1394-1395.

przez duchownych pojawił się dopiero w średniowieczu i łączony jest z Soborem Laterańskim II z 1139 roku, a bezwzględny obowiązek zachowania bezżeństwa przez wyższe duchowieństwo wprowadził Sobór Trydencki. Z badań naukowych wynika, że w Kościele najpierw istniała praktyka zachowania wstrzemięźliwości przez duchownych, a dopiero później pojawił się obowiązek bezżeństwa, dlatego w literaturze przedmiotu wspomina się o tzw. „celibacie wstrzemięźliwości” (łac. *continentia*), w odróżnieniu od „celibatu bezżeństwa” (łac. *caelibatus*)³. Czy taki stan rzeczy oznacza, że prawo Kościoła w pierwszych wiekach chrześcijaństwa zezwalało, aby duchowni mogli się swobodnie żenić i korzystać z praw małżeńskich? Oddany do rąk czytelnika artykuł będzie starał się dać odpowiedź na to pytanie.

Problematyka badawcza niniejszego historyczno-kanonicznego opracowania obejmie w kolejnych punktach rozłożonych na szczegółowe zagadnienia tematykę celibatu wstrzemięźliwości w okresie IV i V wieku, gdy zaczął się on przekształcać z zasady prawa zwyczajowego w obowiązek jurydyczny, ujęty w przepisy prawa stanowionego. W badaniach przyjęty został schemat od analizy do syntezy. Prześledzone zostaną normy synodów partykularnych (IV-V wiek), kanony dyscyplinarne I soboru powszechnego w Nicei z 325 roku, dekretały papieskie (IV-V wiek) oraz uwzględniony zostanie wpływ prawa rzymskiego na prawo kościelne w omawianym okresie.

1. Celibat w statutach synodów IV i V wieku

Badania Franza Funka (XIX wiek) wykazały, że najstarsze przepisy dotyczące obowiązku zachowania przez duchownych celibatu wstrzemięźliwości pojawiły się w ustawodawstwie kościelnym dopiero w IV wieku⁴. W pierwszych wiekach Kościoła święcono zarówno celibatariuszy, jak i mężczyzn żonatych. Celibat polegający na bezżeństwie był dobrowolny, bardzo wcześnie natomiast pojawiła się praktyka zachowywania przez duchownych żonatych wstrzemięźliwości. Pierwsze próby

³ Por. S. Heid, *Celibat w Kościele pierwotnym. Początki obowiązku wstrzemięźliwości dla duchownych na Wschodzie i na Zachodzie*, tł. S. Stańczyk, Tuchów 2000, s. 9-11; B. Kastelik, *Celibat wczoraj i dziś. Myśl Teologiczna 92*, Kraków 2018, s. 13-14.

⁴ Por. F. Funk, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, t. 1, Paedern 1897, s. 121-122.

przekształcenia tego zwyczaju w prawo stanowione łączone są ze statutami uchwalanymi przez synody partykularne⁵.

1.1. Synod w Elwirze z 306 roku

Doniosłe znaczenie dla kształtowania się instytucji celibatu duchownych miał synod w Elwirze (w pobliżu Grenady, na terenie Hiszpanii), który odbył się w 306 roku pod przewodnictwem biskupa Feliksa z Acci, przy udziale 19 biskupów, 24 prezbiterów i pewnej liczby diakonów oraz świeckich. Podczas wcześniejszych prześladowań Kościoła ze strony *Imperium Romanum* doszło do załamania karności w wielu obszarach życia chrześcijańskiego. Wymagało to uporządkowania⁶. Owocem tego Synodu, który dokonał przeglądu prawie całej doktryny i dyscypliny kościelnej, było uchwalenie 81 kanonów⁷. Nie bez znaczenia jest fakt, że w przygotowaniu i redakcji norm omawianego synodu dużą rolę odegrał Biskup Hozujsz z Kordoby, późniejszy doradca w sprawach teologicznych cesarza Konstantyna Wielkiego⁸. Kanony uchwalone przez synod szczegółowo regulowały życie chrześcijan, działalność instytucji kościelnych, pokutę publiczną, kary kościelne, zasady dotyczące duchowieństwa⁹, a według

⁵ Por. J.N. Jager, *Le celibat ecclesiastique dans ses rapports religieux et politiques*, Paris 1836, s. 61; A. Szafrąński – W. Wójcik, *Celibat. B. Kościół zachodni*, EK II 1399; H. Stawniak, *Celibat*, w: *Leksykon Prawa Kanonicznego*, red. M. Sitarz, Lubin 2019, k. 372; Kastelik, *Celibat wczoraj i dziś*, s. 41.

⁶ Por. A. Winterslow Dale, *The Synod of Elvira and christian life in the fourth century. A historical essay*, London 1882, s. 1-45; A. Stickler, *The Case for Clerical Celibacy. Its Historical Development and Theological Foundations*, San Francisco 1995, s. 21; Szafrąński – Wójcik, *Celibat. B. Kościół zachodni*, II 1399; F. Drączkowski, *Elwira*, EK IV 906; *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, opr. A. Baron – H. Pietras, t. 1, ŻMT 37, Kraków 2006, s. 49-50, przyp. A; J. Lewandowicz, *O brzmieniu i tłumaczeniu kanonu 33 synodu w Elwirze najstarszego oficjalnego tekstu Kościoła o celibacie duchowieństwa*, VoxP 33 (2013) s. 211.

⁷ Por. F. Drączkowski, *Elwira*, EK IV 906; J.M. Anoh, *Le celibat clérical et la question juridique de l'ordination des homes sacramentellement mariés dans l'Eglise latine (can. 277, § 1)*, Ottawa 2021, s. 40-41; M. Pastuszko, *Sakrament święceń (kanony 1008-1054)*, Kielce 2008, s. 387; Heid, *Celibat w Kościele pierwotnym*, s. 99-100.

⁸ Por. I. Čairović, *Possible Influence of Hosius of Cordoba on Decisions Made at the First Ecumenical Council (325). Analogy of Canons from the Councils of Elvira, Arles and Nicea*, „Bogosłowni vestnik” 77 (2017) s. 102-103.

⁹ Por. Drączkowski, *Elwira*, k. 906; A. Żurek, *Synody wczesnochrześcijańskie*, w: *Synody Diecezji Tarnowskiej*, t. 7, red. A. Żurek – J. Soprych, Kraków 2017, s. 39.

Jamesa Brundagea była to również próba zdefiniowania chrześcijańskiej tożsamości w odniesieniu do pogańskiego świata¹⁰. Synod w Elwirze zajął się również dyscypliną duchownych¹¹, wymagając od nich surowszych standardów zachowań niż od świeckich, szczególnie w sferze seksualnej, i nakładając surowe kary za nieprzestrzeganie norm¹². Dlatego pojawiła się hipoteza, że celem, jaki przyświecał autorom kanonów z Elwiry, było wyodrębnienie duchownych jako elitarnej grupy wewnątrz wspólnoty chrześcijańskiej¹³.

Synodowi temu przypisuje się wprowadzenie po raz pierwszy w historii Kościoła stanowionych norm prawa na temat celibatu wstrzemięźliwości duchownych¹⁴, ale jedynie w wymiarze prawa partykularnego, dla Kościoła w Hiszpanii. Do naszych czasów nie zachował się żaden oryginalny kodeks z kanonami z Elwiry, a ich teksty dotarły do nas za pośrednictwem różnych późniejszych zbiorów prawa kanonicznego, wśród których wymienia się m.in. *Epitome Hispanica* (VI wiek), *Collectio Hispana* (VII wiek), *Decretum Burchardi Wormatiensis* (XI wiek), zbiór *Tripartita Ivona* z Chartres (XI wiek), *Decretum Gratiani* (XII wiek). Ślady tych kanonów możemy odnaleźć również w hiszpańskich księgach pokutnych¹⁵.

Małżeństwa duchownych stały się problemem dla władz kościelnych, dlatego podjęte zostały próby rozwiązania tej kwestii¹⁶. Dotyczy tego dwa kanony synodu z Elwiry (kan. 27 i kan. 33)¹⁷. Niektórzy historycy prawa kanonicznego uważają nawet, że sumaryczne zestawienie tych norm można interpretować nie tylko jako nakaz zachowania wstrzemięźliwości, ale również jako zalecenie zachowania celibatu (w sensie beżeństwa)¹⁸. Wydaje się to jednak nadinterpretacją.

¹⁰ Por. J.A. Brundage, *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago – London 1990, s. 70.

¹¹ Por. Anoh, *Le celibat clérical et la question juridique*, s. 41.

¹² Por. Brundage, *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, s. 69; G. Ryś, *Celibat*, Kraków 2019, s. 38.

¹³ Por. Ryś, *Celibat*, s. 39.

¹⁴ Por. Pastuszko, *Sakrament święceń (kanony 1008-1054)*, s. 387; C. Cochini, *Le celibat sacerdotal dans la tradition primitive de l'Église*, s. 1-2, w: https://clerus.org/clerus/dati/2002-04/05-6/Celib_sac.htm (dostęp: 1.08.2023).

¹⁵ Por. M. Lázaro Sánchez, *L'Etat actuel de la recherche sur le concile d'Elvire*, „Revue des sciences religieuses” 82/4 (2008) s. 4.

¹⁶ Por. Brundage, *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, s. 69.

¹⁷ Por. Pastuszko, *Sakrament święceń (kanony 1008-1054)*, s. 387.

¹⁸ Por. Pastuszko, *Sakrament święceń (kanony 1008-1054)*, s. 387.

Kan. 27 uregulował problem zamieszkania duchownych z kobietami. Stanowił on, że biskup lub jakikolwiek duchowny może mieć u siebie tylko siostrę lub córkę – dziewicę Bogu poświęconą. Żadnej obcej mieć nie może¹⁹. Według Jeana Marie Anoha analizowana norma nie rozróżnia duchownych na żonatych i żyjących w celibacie, dlatego dotyczy ona jednych i drugich. Przy czym użyty w tekście kanonu termin *extraneam* ('obcej') należy odnosić również do żon duchownych²⁰. Sugerowałyby to, że małżeństwa wyższego duchowieństwa były niepożądane²¹. Zdaniem Hansa Achelisa kan. 27 należy rozważać również w kontekście zwyczaju zawierania tzw. „duchowych małżeństw”, które pojawiły się ok. II i istniały w IV wieku. W starożytności zjawisko to było dosyć powszechne. Prawo rzymskie pod surowymi sankcjami nakazywało wszystkim mężczyznom i kobietom zawrzeć małżeństwo, a to stwarzało problem osobom chcącym żyć ascetycznie i zachować dziewictwo. Dlatego zawierali oni związki na wzór małżeństwa. Duchowni w takich duchowych małżeństwach żyli wspólnie pod jednym dachem, zachowując wstrzemięźliwość seksualną, z poświęconymi Bogu dziewczynami zwanymi „synezakami”, które składały ślub czystości. Synezakty świadczyły im posługi domowe, pełniąc rolę gospodyń. Zdarzały się jednak przypadki nadużyć w tej materii, co wywoływało zgorzienie²². Analizowany kanon wymierzony był w nieprawidłowości związane z takimi quasi-małżeństwami, zakazując ich duchownym, podobnie jak życia w konkubinacie. Synod zezwolił duchownym przebywać pod jednym dachem tylko z siostrą lub córką, o ile były poświęconymi Bogu dziewczynami²³, aby nikt nie wpadł na pomysł pomylenia takiej kobiety z kochanką²⁴.

Kan. 33 nakazał biskupom, prezbiterom i diakonom pełniącym posługę powstrzymać się od współżycia z żonami i nie rodzić dzieci. Kto by

¹⁹ Por. Concilium Eliberitanum, *Canones*, can. 27, w: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, opr. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 37, Kraków 2006, s. 54.

²⁰ Por. Anoh, *Le celibat clérical et la question juridique*, s. 42.

²¹ Por. Brundage, *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, s. 70.

²² Por. H. Achelis, *Virgines subintroductae. Ein Beitrag zum VII Kapitel des I Korintherbriefs*, Leipzig 1902, s. VI, 1-3, 34, 37-38, 69; Anoh, *Le celibat clérical et la question juridique*, s. 50; Heid, *Celibat w Kościele pierwotnym*, s. 120; H. Insadowski, *Rzymskie prawo małżeńskie a chrześcijaństwo*, Lublin 1935, s. 66-67.

²³ Por. Achelis, *Virgines subintroductae*, s. 34; H. Deen, *Le celibat des prêtres dans les premiers siècles de l'Église*, Paris 1969, s. 20; Anoh, *Le celibat clérical et la question juridique*, s. 50.

²⁴ Por. Achelis, *Virgines subintroductae*, s. 37.

tak czynił, miał być odsunięty od honoru duchowieństwa²⁵. Nie chodziło tutaj o zaostrzenie dyscypliny w związku z wstrzemięźliwością obowiązującą w dniach pełnienia przez duchownych służby liturgicznej, ale o całkowity zakaz współżycia z żonami, i to bez wyjątku, pod karą utraty urzędu. Wstrzemięźliwość w tym kanonie uzasadniona została wprowadzeniem duchownego na urząd związany ze sprawowaniem kultu Bożego. Dlatego duchowny od dnia przyjęcia święceń powinien żyć wstrzemięźliwie²⁶. Wspomniany kanon zmuszał żonatych duchownych do życia z dala od swoich żon, aby intensywniej mogli poświęcić się swojej posłudze w Kościele²⁷. Kanon ten, wprowadzając nakaz wstrzemięźliwości seksualnej, nie stworzył nowego prawa, ale potwierdził istniejącą już wcześniej praktykę i prawo zwyczajowe²⁸.

Zdaniem niektórych uczonych kan. 33 nie został uchwalony na synodzie w Elwirze, ale jest znacznie późniejszy. Według Maurycego Meigne miałby on powstać ok. 380 roku i być wymierzony przeciwko pryscylianom, którzy domagali się od wiernych radykalnej ascezy i życia w celibacie, a małżeństwo i prokreację traktowali jako uchybienia²⁹. Teorii tej nie da się utrzymać, aczkolwiek Jose Vilella Masana i Pere-Eric Barreda, na podstawie badań leksykalnych i składniowych, uważają, że wiele kanonów synodu z Elwiry (być może również kan. 33) w ich obecnej formie zostało rozszerzonych o glosy i dodatki. Jednak na obecnym poziomie badań nie ma możliwości ustalenia rzeczywistego zakresu modyfikacji oryginalnego tekstu³⁰. Tytuły kanonów natomiast są późniejsze³¹.

²⁵ Por. Concilium Eliberitanum, *Canones*, can. 33, s. 55.

²⁶ Por. Lewandowicz, *O brzmieniu i tłumaczeniu kanonu 33 synodu w Elwirze*, s. 214; Heid, *Celibat w Kościele pierwotnym*, s. 100-101; E. Jombart, *Célibat des clercs en droit occidental*, w: *Dictionnaire de droit canonique sous la direction R. Naz*, t. 3, Paris 1942, k. 133.

²⁷ Por. Anoh, *Le celibat clérical et la question juridique*, s. 44.

²⁸ Por. Lewandowicz, *O brzmieniu i tłumaczeniu kanonu 33 synodu w Elwirze*, s. 214-215.

²⁹ Por. M. Meigne, *Concile ou collection d'Elvire*, „Revue d'Histoire Ecclésiastique” 70 (1975) s. 383-385; Heid, *Celibat w Kościele pierwotnym*, s. 99; Kastelik, *Celibat wczoraj i dziś*, s. 42; K. Sordyl, *Dzieje schizmy pryscylikańskiej (370- 385) Dramatyczna likwidacja pryscylianizmu*, *VoxP* 33 (2013) s. 319.

³⁰ Por. M. Lázaro Sánchez, *L'Etat actuel de la recherche sur le concile d'Elvire*, „Revue des sciences religieuses” 82/4 (2008) s. 10; J. Vilella – P. Barreda, *Los cánones de la Hispana atribuidos a un Concilio Iliberritano. Estudio filológico*, w: *I concilio della cristianità occidentale. Secoli III-V. XXX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 3-5 maggio 2001*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 78, Roma 2002 s. 545-579.

³¹ Por. *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, s. 49*, przyp. A.

1.2. Synod w Arles z 314 roku

W 314 roku na terenie Galii w Arles odbył się synod zwołany przez Cesarza Konstantyna Wielkiego, który to synod zajął się sprawą donatystów, ustaleniem daty Wielkanocy, życiem i organizacją Kościoła, ale również sprawami dyscyplinarnymi. Synod ten uchwalił prawo dla całego Kościoła zachodniego, chociaż nie był soborem ekumenicznym. Obok Arcybiskupa Marinusa, który mu przewodził ze strony Kościoła, zgromadziło się na synodzie 33 biskupów z Galii, Hiszpanii, Afryki Północnej oraz z Italii³².

Biskupi zebrani na tym synodzie poświęcili tematyce celibatu duchownych dwa kanony: kan. 25 i kan. 29³³. Współcześnie uważa się, że kanony te są tylko przypisywane synodowi w Arles z 314 roku, ale faktycznie, co do treści, uchwalone zostały na Synodzie Rzymskim z 386 roku³⁴.

Kan. 25 stanowi, że duchowny nie może się żenić z niedziewicą, a świeckiego, który taką poślubił, nie dopuszcza się do stanu duchownego³⁵. Zakaz ten jest adresowany zarówno do duchownych, którzy po przyjęciu święceń zawierali małżeństwo, jak i do świeckich mężczyzn, ustanawiając dla nich przeszkodę do przyjęcia święceń. Ponieważ z urzędem duchownego wiązał się autorytet, godność i prestiż, dlatego zostały im postawione wysokie wymagania moralne, aby byli bez zarzutu, również gdy chodzi o zobowiązanie do zachowania wstrzemięźliwości. Rozwiążność traktowano w tamtych czasach jako szczególnie odrażający grzech, który wymagał publicznej kościelnej pokuty. Urzędu duchownego nie mógł przyjąć ani go pełnić ten, kto takiej publicznej pokucie kościelnej podlegał i wywoływał zgorszenie. Zawarcie małżeństwa z dziewicą traktowano jako swoistą gwarancję zachowania wstrzemięźliwości przez duchownego, ponieważ życie w czystości małżeńskiej zależało również od żony³⁶.

³² Por. M. Banaszak – A. Weiss, *Arles*, EK I 926; W. Góralski, *Wprowadzenie do historii ustawodawstwa synodalnego w Polsce*, Lublin 1991, s. 14-15; *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, s. 68*, przyp. A; Anoh, *Le celibat clérical et la question juridique*, s. 46.

³³ Por. Anoh, *Le celibat clérical et la question juridique*, s. 47.

³⁴ Por. *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, s. 74, przyp. 4; Kastelik, *Celibat wczoraj i dziś*, s. 43, przyp. 132.

³⁵ Por. Concilium Arelatense, *Canones*, can. 25, w: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, opr. A. Baron – H. Pietras, t. 1, ŻMT 37, Kraków 2006, s. 74.

³⁶ Por. Heid, *Celibat w Kościele pierwotnym*, s. 114-117.

Kan. 29 nakazał, aby kapłani i diakoni nie współżyli ze swoim żonami, ponieważ pełnią codzienną służbę Bożą. Ktokolwiek postąpiłby wbrew temu postanowieniu, miał zostać pozbawiony godności duchownego³⁷. Kanon ten miał na celu chronić świętość posługi duchownych. Z tej racji mężczyzna, który przyjął sakrament święceń, a święcono wtedy również żonaty, musiał powstrzymać się od współżycia seksualnego z żoną³⁸. Analizowany przepis wyraźnie nawiązuje do kan. 33 synodu w Elwirze³⁹. Obie normy zachowują podobny schemat: mamy tych samych adresatów, istnieje zbieżność treści kanonów (zakaz współżycia duchownych z ich żonami), podobna jest motywacja prawna (ze względu na służbę Bożą), podobne są sankcje za niezachowanie nakazu (pozbawienie urzędu)⁴⁰.

1.3. Synod w Ancyrcze z 314 roku

W 314 roku z udziałem kilkunastu biskupów z Azji Mniejszej, pod przewodnictwem Biskupa Marcelego, odbył się w Ancyrcze (Ankara) synod poświęcony upadłym (*lapsi*) oraz sprawom dyscyplinarnym⁴¹. Synod ten wydał jeden kanon (kan. 10), który dotyczy celibatu wstrzemięźliwości duchownych. Stanowi on, że diakoni, którzy w chwili przyjmowania święceń zadeklarowali i stwierdzili, że chcą zawrzeć małżeństwo, gdyż nie mogą żyć w celibacie, jeśli później się ożenią, mogą nadal pełnić swoje funkcje, ponieważ biskup udzielił im na to zgody. Ci jednak, którzy nie zgłosili zastrzeżeń i przyjęli święcenia, zgadzając się zachować bezżenność, a później się ożenili, powinni zostać złożeni z funkcji diakańskich⁴². Grecki tekst kanonu jest mało precyzyjny i niepewny, dlatego w różny sposób jest on interpretowany⁴³. Według jednej z teorii święcenia diakonatu nie wykluczały w Kościele na Wschodzie późniejszego zawar-

³⁷ Por. Concilium Arelatense, *Canones*, can. 29, s. 74-75.

³⁸ Por. B. do Espírito Santo LC, *O celibato sacerdotal e diaconal no cânon 29o do concilio de Arles de 314*, „Alpha Omega” 23/2 (2020) s. 224 i 238-239.

³⁹ Por. *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, s. 75, przyp. 1; do Espírito Santo LC, *O celibato sacerdotal e diaconal no cânon 29o do concilio de Arles de 314*, s. 230-231.

⁴⁰ Por. do Espírito Santo, *O celibato sacerdotal e diaconal* 231; C. Cochini, *Origini apostoliche del celibato sacerdotale*, tł. A. Perlasca, Roma 2011, s. 192.

⁴¹ Por. A. Weiss, *Ankara*, EK I 619; *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, s. 62*, przyp. D.

⁴² Por. Concilium Ancyranum, *Canones*, can. 10, w: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, opr. A. Baron – H. Pietras, t. 1, ŻMT 37, Kraków 2006, s. 65.

⁴³ Por. Heid, *Celibat w Kościele pierwotnym*, s. 111.

cia małżeństwa, a zakaz taki pojawił się dopiero na synodzie w Neocezarei⁴⁴. Inna teoria bazuje na użytych w tekście kanonu greckich terminach *katastasis* (przygotowanie do diakonatu) oraz *cheirotonia* (właściwe święcenia). Według niej kan. 10 zezwalał na zawarcie małżeństwa jedynie tym, którzy mieli niższe święcenia i ubiegali się o diakonat. Nie zezwalał na małżeństwo mężczyznom, którzy przyjęli już święcenia diakonatu. Niższe duchowieństwo nie było zobowiązane do wstrzemięźliwości ani nie było objęte zakazem zawierania małżeństw. Jeśli kandydat do diakonatu przed święceniami wyraził chęć zawarcia małżeństwa, to składając deklarację i za zgodą biskupa, mógł je zawrzeć, ale obowiązywała go wstrzemięźliwość. Jeśli zawarł małżeństwo po święceniach diakonatu, to w ten sposób wykazywał, że nie potrafi zachować wstrzemięźliwości, a to uniemożliwiało mu wykonywanie święceń diakonatu. Tracił urząd diakona, ale mógł dalej wykonywać funkcje związane z niższymi święceniami⁴⁵. Diakoni mogli zawrzeć związek małżeński po święceniach tylko wtedy, gdy zastrzegli sobie to prawo przed święceniami i zgodził się na to biskup. Wtedy nie tracili swojego urzędu. Jeśli jednak nie dokonali takiego zastrzeżenia, to godzili się żyć w stanie bezzennym. Dlatego w przypadku późniejszego zawarcia małżeństwa tracili swój urząd diakoński⁴⁶.

1.4. Synod w Neocezarei z 314-319 roku

Synod w Neocezarei, pod przewodnictwem Biskupa Witalisa z Antiochii, w którym udział wzięło 19 biskupów, uchwalił 14 kanonów dyscyplinarnych. W kan. 1 zakazał on prezbiterom zawierania małżeństw po przyjęciu święceń. Ojcowie synodu postanowili, że prezbitera, który pojmie żonę, należy pozbawić funkcji, jeśli w dodatku dopuści się rozpusty lub cudzołóstwa, należy go wygnąć, aby się nawrócił⁴⁷. Kanon ten należy rozpatrywać, uwzględniając kan. 9 i kan. 10 tegoż synodu. Pierwszy z nich postanawiał, że prezbiter, który popełnił grzech cielesny przed

⁴⁴ Por. *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, s. 65*, przyp. A.

⁴⁵ Por. Heid, *Celibat w Kościele pierwotnym*, s. 112-114.

⁴⁶ Por. E. Herman, *Célibat des clercs en droit oriental*, w: *Dictionnaire de droit canonique sous la direction R. Naz*, t. 3, Paris 1942, k. 147.

⁴⁷ Por. Concilium Neocaesareense, [*Canones*], can. 1, w: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, opr. A. Baron – H. Pietras, t. 1, *ŻMT* 37, Kraków 2006, s. 75-75*; Heid, *Celibat w Kościele pierwotnym*, s. 111.

święceniami, a potem dobrowolnie grzech ten wyznał, nie powinien sprawować Eucharystii, ale może pełnić inne funkcje związane ze swoim urzędem. Jeśli natomiast jego grzech jest tajny, to należy pozostawić go jego własnemu sumieniu. Kan. 10 stanowił, że diakon, który dopuścił się takiego samego grzechu, powinien być pozbawiony funkcji diakona⁴⁸. Ponieważ na wyższe duchowieństwo nałożony został obowiązek zachowania wstrzemięźliwości, to grzechy związane z naruszeniem czystości przed przyjęciem święceń świadczyły, że po przyjęciu święceń duchowny nie będzie zdolny do zachowania wstrzemięźliwości i może być skłonny do grzechu rozpusty. Dlatego synod wprowadził surową zasadę retroaktywności kar (działania prawa wstecz) za wspomniane przestępstwa, jaką było pozbawienie urzędu, również w sytuacji, gdy przestępstwo ujawniło się po przyjęciu święceń⁴⁹.

1.5. Synod w Kartaginie z 348 roku

Pomiędzy oficjalnymi dokumentami, które zawierają przepisy starożytnego Kościoła na temat celibatu wstrzemięźliwości, szczególne miejsce zajmują kanony dyscyplinarne synodu, który odbył się w Kartaginie w 348 roku. Zebrali się tam biskupi afrykańscy pod przewodnictwem Biskupa Gratusa⁵⁰. Synod ten w kwestii obowiązku zachowania wstrzemięźliwości nawiązał do kan. 27 synodu w Elwirze i kan. 3 soboru w Nicei. Przy czym interpretacja tamtych norm nabrała na synodzie w Kartaginie bardziej rygorystycznego wymiaru. Biskupi afrykańscy w kan. 3 nie tylko zakazali duchownym wspólnego zamieszkania z żonami w jednym domu, ale też dla uniknięcia podejrzenia o naruszenie czystości i doskonałej wstrzemięźliwości, aby uniknąć sposobności do grzechu, nakazali im, aby nikomu nie dawali do siebie dostępu, pod karą pozbawienia godności kościelnych⁵¹.

⁴⁸ Por. Concilium Neocaesareense, [*Canones*], can. 9-10, s. 76-76*.

⁴⁹ Por. Heid, *Celibat w Kościele pierwotnym*, s. 116.

⁵⁰ Por. *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, s. 193-193*, przyp. C; A. Barla, *L'obligation canonique du celibat des ministres, vers 380 en Occident et en Orient. Comparaison entre les Traditions orientales et occidentales*, Université de Strasbourg b.r.w. s. 195.

⁵¹ Por. Concilium Carthaginense, *Canones*, can. 3, w: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, opr. A. Baron – H. Pietras, t. 1, *ŻMT 37*, Kraków 2006, s. 195; Barla, *L'obli-*

1.6. Synody galijskie z Valence i Orange

Synod w Valence d' Agen, w którym wzięło udział 21 biskupów, odbył się w lipcu 374 roku, pod przewodnictwem Florencjusza biskupa Vienne. Zajął się on święceniami, pokutą i udzielaniem powtórnych chrztów. Wydał postanowienia dla Kościoła w Galii. W kan. 1, który nawiązywał do kan. 25 synodu z Arles z 314 roku, zakazał udzielania święceń mężczyznom drugi raz żonatym lub będących drugi raz mężami swych żon⁵².

Synod w Orange z 441 roku, zwany synodem szesnastu biskupów (*Arausicanum sexdecim episcoporum*), zajmował się sprawami dyscyplinarnym. Kwestii wstrzemięźliwości duchownych poświęcono trzy kanoeny. Zdecydowano, aby mężczyźni żonatych nie dopuszczać do przyjęcia święceń diakonatu, o ile wcześniej nie złożą ślubu zachowania czystości. Tych diakonów, którzy po przyjęciu święceń nie zachowali wstrzemięźliwości, postanowiono pozbawić urzędu. Duchownych natomiast, którzy jeszcze przed przyjęciem święceń popadli w grzech niewstrzemięźliwości, nie wolno było wyżej promować⁵³.

2. Sobór powszechny w Nicei 325 roku

Cesarz Konstantyn Wielki zwołał w 325 roku do Nicei sobór uważany za pierwszy sobór ekumeniczny⁵⁴. Jego obrady odbywały się prawdopodobnie w auli letniego pałacu imperatora przy osobistym udziale cesarza⁵⁵. Wzięło w nim udział ponad 200 biskupów. Nie wiadomo, kto przewodniczył obradom: bp Hozjusz z Kordoby, bp Eustacjusz z Antiochii, bp Aleksander z Aleksandrii czy też legaci papiescy, prezbiterzy Wit

gation canonique du celibat des ministres, vers 380 en Occident et en Orient, s. 195-197; Kastelik, *Celibat wczoraj i dziś*, s. 42.

⁵² Por. Concilium Valentinum, *Canones*, can. 1, w: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, opr. A. Baron – H. Pietras, t. 1, ŻMT 37, Kraków 2006, s. 280-280*.

⁵³ Por. Concilium Arausicanum, can. 21-23, w: *Dokumenty synodów od 439 do 504 roku*, opr. A. Baron – H. Pietras, t. 6, ŻMT 62, Kraków 2011, s. 19-19*; Kastelik, *Celibat wczoraj i dziś*, s. 43.

⁵⁴ Por. K. Schatz, *Sobory powszechne, punkty zwrotne w historii Kościoła*, tł. J. Zakrzewski, Kraków 2001, s. 26; M. Piechocka-Kłós, *Sobory powszechne w epoce późnego cesarstwa (IV-VI w.)*, SW 48 (2011) s. 294.

⁵⁵ Por. Schatz, *Sobory powszechne, punkty zwrotne w historii Kościoła*, s. 26; M. Piechocka-Kłós, *Konstantyn I Wielki i Sobór Nicejski I (325) w wybranych źródłach historycznych*, „NURT SVD” 1 (2020) s. 122.

i Wincenty⁵⁶. Z dokumentów Soboru Nicejskiego zachowały się nicejskie wyznanie wiary, kanony dyscyplinarne i list soboru do Kościoła w Aleksandrii⁵⁷.

Sobór Nicejski I zajął się zagadnieniami doktrynalnymi, dogmatami o Trójcy Świętej i o bóstwie Chrystusa, zwalczając kontrowersję ariańską. W trosce o zapewnienie realizacji misji Kościoła w gminach chrześcijańskich, bazując na kanonach wcześniejszych synodów, uchwalono dwadzieścia kanonów dyscyplinarnych, które były pierwszą próbą ujednoczenia prawa dla całego Kościoła⁵⁸. Na omawianym soborze padła propozycja, prawdopodobnie ze strony biskupa Hozjusza z Kordoby, aby wprowadzić obowiązkowy celibat łącznie z obowiązkiem wstrzemięźliwości dla biskupów, prezbiterów i diakonów. Spotkało się to ze sprzeciwem. Zachęcano do nienakładania zbyt wielkich ciężarów w tej materii, a motywowano to zarówno biblijnie, jak i prawem naturalnym. Uważano, że wystarczy, gdy duchowni zgodnie z tradycją będą unikali *digamii*, tzn. nie będą żenili się powtórnie. Jednak nie powinni być oddzielani od prawowitych żon, które poślubili jeszcze jako świeccy⁵⁹.

Sobór Nicejski I w kan. 3⁶⁰, starając się chronić godność duchowieństwa⁶¹, zabronił całkowicie biskupom, prezbiterom, diakonom i wszystkim członkom stanu duchownego zamieszkiwać z kobietą, chyba że jest to matka, siostra, ciotka lub inna osoba będąca poza podejrzzeniami⁶². Tekst tego kanonu w katalogu kobiet, z którymi duchowny może miesz-

⁵⁶ Por. *Sobór Nicejski I (325), wprowadzenie*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, opr. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 24, Kraków 2002, s. 22.

⁵⁷ Por. Schatz, *Sobory powszechne, punkty zwrotne w historii Kościoła*, s. 28; Piechocka-Kłós, *Sobory powszechne w epoce późnego cesarstwa (IV-VI w.)*, s. 295.

⁵⁸ Por. M. Starowieyski, *Sobory niepodzielonego Kościoła*, Kraków 2016, s. 33-46; H. Pietras, *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny. Dokumenty. Komentarze*, Kraków 2013, s. 121-142; Schatz, *Sobory powszechne, punkty zwrotne w historii Kościoła*, s. 22-24; Barla, *L'obligation canonique du celibat des ministres, vers 380 en Occident et en Orient*, s. 67.

⁵⁹ Por. Pietras, *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny. Dokumenty. Komentarze*, s. 141; D. Kasprzak, *Rozwój i motywacja kościelnej doktryny o celibacie duchownych (IV-VII w.)*, w: *Stosowność celibatu w relacji do kapłaństwa*, red. H. Sławiński, Kraków 2012, s. 105-106; Heid, *Celibat w Kościele pierwotnym*, s. 11-13.

⁶⁰ Por. Kastelik, *Celibat wczoraj i dziś*, s. 44-45.

⁶¹ Por. Schatz, *Sobory powszechne, punkty zwrotne w historii Kościoła*, s. 31.

⁶² Por. *Concilium Niceanum I, [Canones]*, can. 3, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, opr. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 24, Kraków 2002, s. 29.

kać pod jednym dachem, nie wymienił prawowitej żony duchownego, a należy pamiętać, że w tamtych czasach święcenia przyjmowali również mężczyźni żonaci, na których ciążył zakaz współżycia z prawowitą żoną po przyjęciu święceń. W ten sposób kan. 3 nie tylko podkreślił obowiązek duchownych życia w doskonałej wstrzemięźliwości, ale też zakaz zamieszkania z prawowitą żoną stanowił mechanizm chroniący duchownych przed ewentualnymi nadużyciami w tej materii⁶³. Co prawda nie można kan. 3 interpretować w sensie nakazu zachowania celibatu (bezżeństwa duchownych), ale uważa się, że wzbraniał on również synezaktyzmu, czyli małżeństw duchowych, gdyż niejednokrotnie związki takie były przyczyną poważnego zgorznienia we wspólnocie, wprowadzały zamieszanie, gdyż były ukrytymi formami konkubinatu duchownych⁶⁴.

3. Dekretały papieży

Serię oficjalnych dokumentów opartych na autorytecie papieskim, związanych z tematem celibatu wstrzemięźliwości, rozpoczyna anonimowy dekretal *Dominus inter* znany również jako *Canones ad Romanorum Gallos episcopos*, przypisywany papieżowi Damazemu (pontyfikat: 366-384) lub papieżowi Syrycjuszowi (pontyfikat: 384-389), albo nawet Innocentemu I (pontyfikat: 401-417). Celem tego dekretalu było przedstawienie stanowiska Stolicy Apostolskiej w ważniejszych kwestiach stojących przed biskupami Galii w ich posłudze pasterskiej, wśród których sprawa wstrzemięźliwości duchownych zajmowała ważne miejsce⁶⁵. Został on

⁶³ Por. Pietras, *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny. Dokumenty. Komentarze*, s. 147; Anoh, *Le celibat clérical et la question juridique*, s. 50.

⁶⁴ Por. *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, s. 29, przyp. 2; Anoh, *Le celibat clérical et la question juridique*, s. 50.

⁶⁵ Por. E. Babut, *La plus ancienne Décrétale*, Paris 1904, s. 7-18; T. Kołosowski, *Celibat duchownych – normy prawne, jego motywacje i praktyka w Kościele galijskim od połowy IV do połowy VI wieku w świetle kanonów synodów kościelnych*, VoxP 75 (2020) s. 287; Y. Duval, *La décrétale Ad Gallos Episcopos: son texte et son auteur*, Vigiliae Christianae Supplementum 73, Leiden – Boston 2005, s. 1-7; Heid, *Celibat w Kościele pierwotnym*, s. 206; Anoh, *Le celibat clérical et la question juridique*, s. 57-58. Christian Cochini (*Le celibat sacerdotal dans la tradition primitive de l'Église*, s. 2) nie traktuje dekretalu *Dominus inter* jako chronologicznie najstarszego dokumentu papieskiego nakazującego duchownym zachowanie wstrzemięźliwości, ale uważa za takie dekretały *Directa* z 10 lutego 385 i *Cum in unum* z 386 roku.

dołączony w formie listu papieskiego do kanonów synodu rzymskiego⁶⁶. Jedno z pytań skierowanych przez biskupów Galii do papieża dotyczyło zagadnienia wstrzemięźliwości duchownych⁶⁷. Aby na nie odpowiedzieć, papież powołał się na Pismo Święte oraz na Tradycję. Argumentuje on na podstawie Starego Testamentu, że grzech pierworodny sprowadzał się do rozpusty seksualnej. Dlatego duchowni nie powinni wkraczać na ścieżkę nieposłuszeństwa woli Bożej, ale zobowiązani są zachować wstrzemięźliwość. Motyw zachowania wstrzemięźliwości z Nowego Testamentu oparty jest na opozycji dążeń ciała i ducha. Wyświęcony duchowny, nawet legalnie żonaty, gdyby korzystał z praw małżeńskich, uległby zepsuciu. Zachowanie wstrzemięźliwości kapłanów uzasadnia również to, że sprawują oni kult Boży⁶⁸.

Papież Syrycjusz w dekretale *Directam* znanym też jako *Epistola Siricii papae ad Eumerium (Himerium) Tarraconensem episcopum* z 10 lub 11 lutego 385 roku⁶⁹ surowo nakazał zachowywać wstrzemięźliwość duchownym, w związku z tym, że wielu kapłanów i diakonów po przyjęciu święceń miało relacje seksualne z prawowitymi żonami, ale również z konkubinami, z których zrodziło się potomstwo. Nakaz ten uzasadnił teologicznie wolą samego Chrystusa. Według papieża nieodwołalne prawo zobowiązuje wszystkich kapłanów i diakonów, aby podobali się Bogu w ofiarach, jakie codziennie składają. Duchowni, którzy zawarli związek małżeński, o ile zachowują wstrzemięźliwość, mogą zachować swój urząd, jednak bez możliwości promocji. Ci zaś duchowni, którzy nie

⁶⁶ Por. [Dominus inter], *Siricii Pp. Epistola X, seu canones synodi Romanorum ad Gallos episcopos*, PL 13, 1181; *Dominus inter*, w: E. Babut, *La plus ancienne Décrétale*, Paris 1904, s. 69; D. Coustant, *Epistolae Romanorum Pontificium et quae ad eos scriptae sunt. A S. Clemente I usque ad Innocentium III*, t. I, Parisiis 1721, k. 686-700.

⁶⁷ Por. Stickler, *The Case for Clerical Celibacy. Its Historical Development and Theological Foundations*, s. 32.

⁶⁸ Por. [Dominus inter], *Siricii Pp. Epistola X, seu canones synodi Romanorum ad Gallos episcopos*, PL 13, 1184-1185; *Dominus inter*, w: Babut, *La plus ancienne Décrétale*, s. 74-77; D. Coustant, *Epistolae Romanorum Pontificium*, s. 685; Barla, *L'obligation canonique du celibat des ministres, vers 380 en Occident et en Orient*, s. 227-232; R. Gryson, *Les origines du celibat ecclésiastique du Ier au VIIe siècle*, Gembloux 1979, s. 131; Y. Duval, *La décrétale Ad Gallos Episcopos: son texte et son auteur*, s. 69-83; Anoh, *Le celibat clérical et la question juridique*, s. 59-60;

⁶⁹ Por. Siricius, *Epistola Siricii papae ad Eumerium (Himerium) Tarraconensem episcopum*, [Directam], w: *Dekrety papieskie według Collectio Hispana*, opr. M. Ożóg – H. Pietras, t. 13, ŻMT 85, Kraków 2021, s. 6*; Anoh, *Le celibat clérical et la question juridique*, s. 64.

zachowują wstrzemięźliwości, powagą Stolicy Apostolskiej mają utracić wszelkie kościelne zaszczyty, a także zabronione zostało im sprawowanie sakramentów, aby ich nie sprofanowali⁷⁰. Papież w analizowanym dekrete nie wykluczył możliwości przyjęcia mężczyzn żonatych do stanu duchownego, ale wyłączył tych, którzy jako świeccy wielokrotnie się żenili, a potem aspirowali do przyjęcia święceń. Wykluczeni byli również ci, którzy małżeństwa nie zawarli z dziewicą, ale z wdową, kobietą opuszczoną albo z nierządnicą⁷¹.

Obowiązek zachowania wstrzemięźliwości przez duchownych Papież Syrycjusz potwierdził w innym dekrete *Cum in unum* z 6 stycznia 386 roku. Zarządzenia tego dekretu, znanego również pod nazwą *Epistola Siricii Papae ad Episcopos Africae*, wypracowane przez Papieża i zgromadzonych przy nim biskupów, dotarły do Italii, zachodniej części wybrzeża Afryki, prawdopodobnie też do Galii. Papież polecił, żeby kapłani i diakoni nie współżyli ze swoimi żonami, bo tego wymaga ich urząd i zobowiązania wynikające ze służby Bożej. Chodziło o to, aby nie powodować zgorszenia wiernych, a nawet pogan. Naruszenie tego obowiązku potraktowane zostało nie tylko jako przestępstwo kościelne, ale i grzech, jego sprawca zaś „odłącza się od wspólnoty, a wydaje się na piekielne kary”⁷².

Papież Innocenty I usankcjonował obowiązek zachowania wstrzemięźliwości w dekrete *Etsi tibi* z 16 lutego 404 roku, skierowanym do Wiktrycjusza, biskupa Rouen. Według przepisów zawartych w tym dekrete niżsi duchowni dążący do kapłaństwa mogli zawierać małżeństwa, ale jedynie z dziewicami, a nie z wdowami lub z kobietami oddalonymi. Zakazana została też digamia, czyli powtórne małżeństwa owdowiałych kapłanów⁷³.

⁷⁰ Por. Siricius, *Epistola Siricii papae ad Eumerium (Himerium) Tarraconensem episcopum [Directam]*, w: *Dekrety papieskie według Collectio Hispana*, s. 10*; Kastelik, *Celibat wczoraj i dziś*, s. 42-43.

⁷¹ Por. Siricius, *Epistola Siricii papae ad Eumerium (Himerium) Tarraconensem episcopum [Directam]*, w: *Dekrety papieskie według Collectio Hispana*, s. 12-12*.

⁷² Por. Siricius, *Epistola V Siricii Papae ad Episcopos Africae, [Cum in unum]*, PL 13, 1160-1162; D. Coustant, *Epistolae Romanorum Pontificum et quae ad eos scriptae sunt. A S. Clemente I usque ad Innocentium III*, s. 651-658; Heid, *Celibat w Kościele pierwotnym*, s. 222-224; Anoh, *Le celibat clérical et la question juridique*, s. 68-70.

⁷³ Por. Innocentius I, *Epistola eiusdem Innocentii papae ad Victorium Rothomagensis episcopum [Etsi tibi]*, w: *Dekrety papieskie według Collectio Hispana*, opr. M. Ożóg – H. Pietras, t. 13, *ŻMT* 85, Kraków 2021, s. 29-30*; J. Ihnatowicz, „Mąż jednej żony”. *Święcenia i digamia w najstarszej Tradycji*, *KiST* 3 (2004) s. 339.

Normy na temat wstrzemięźliwości duchownych odnajdujemy również w dekretale *Consulenti* Innocentego I, znanym jako *Epistola Innocentii papae ad Exuperium Tolosanum episcopum*, z 20 lutego 405 roku. Papież powołał się w nim na wcześniejsze normy w tej materii wydane przez papieża Syrycjusza oraz uzasadnił nakaz wstrzemięźliwości duchownych autorytetem prawa boskiego, przywołując przykład kapłanów i lewitów ze Starego Testamentu oraz teologię św. Pawła. Ponieważ kapłani i diakoni poświęcają się modlitwie i składaniu ofiar, dlatego powinni zachować doskonałą czystość. Diakonów i prezbiterów, którym po przyjęciu święceń urodziły się dzieci, co wskazuje, że nie zachowali oni obowiązku wstrzemięźliwości, należy pozbawić wszelkich zaszczytów kościelnych i nie dopuszczać ich do sprawowania służby Bożej⁷⁴.

4. Prawo rzymskie wobec celibatu

Antyczni Rzymianie mieli głęboko zakorzenione przekonanie, że zawarcie małżeństwa, założenie rodziny i posiadanie potomstwa było moralną koniecznością i obowiązkiem obywatelskim⁷⁵. Ideałem było życie w małżeństwie i rodzinie, a nie celibat⁷⁶. Konieczność zawarcia małżeństwa wynikała w pierwszym rzędzie z tradycji (*mos maiorum*) i prawa zwyczajowego stanowiącego wzorcową normę obyczajową, która znaczyła dla Rzymian niejednokrotnie więcej niż ustawy⁷⁷. Również cenzorzy, przeprowadzając co 5 lat, w ramach tzw. *lustratio*, spis obywateli uprawnionych do głosowania na zgromadzeniach ludowych oraz zobowiązanych do płacenia podatków i do służby wojskowej, zachęcali ich do zawierania małżeństw oraz posiadania potomstwa⁷⁸. Za

⁷⁴ Por. Innocentius I, *Epistola Innocentii papae ad Exuperium Tolosanum episcopum* [*Consulenti*], w: *Dekrety papieskie według Collectio Hispana*, opr. M. Ożóg – H. Pietras, t. 13, ŻMT 85, Kraków 2021, s. 34-36*; Anoh, *Le celibat clérical et la question juridique de l'ordination des homes sacramentellement mariés dans l'Eglise latine (can. 277, § 1)*, s. 71-73.

⁷⁵ Por. T. Mommsen, *Historia Rzymska*, t. 1, tł. T. Dziekoński, Warszawa 1867, s. 48.

⁷⁶ Por. P. Niczyporuk, *Zawarcie małżeństwa „liberorum procreandorum causa” w prawie rzymskim*, „Zeszyty Prawnicze” 14/3 (2014) s. 195.

⁷⁷ Por. Niczyporuk, *Zawarcie małżeństwa „liberorum procreandorum causa” w prawie rzymskim*, s. 195; M. Kuryłowicz, *Prawo i obyczaje w starożytnym Rzymie*, Lublin 1994, s. 18.

⁷⁸ Por. U. Topczewska, *Privilegium exigendi w rzymskim procesie formułkowym*, Białystok 2015, s. 182.

uchylanie się od zawarcia małżeństwa, które było podstawowym obowiązkiem społecznym, cenzorzy nakładali na beżennych mężczyzn podatek, tzw. *aes uxorium*, na rzecz skarbu państwa⁷⁹. Cesarz Oktawian August wprowadził ustawę *Lex Iulia de maritandis ordinibus* (18 rok przed Chrystusem), którą uzupełniło *Lex Papia Poppaea nuptialis* (9 rok po Chrystusie)⁸⁰. Celem tych ustaw było nie tylko podniesienie godności małżeństwa, ale i zachęta do zawierania małżeństw oraz posiadania dzieci, przy czym faworyzowane były rodziny wielodzietne⁸¹. *Lex Iulia* wymierzona była w celibatariuszy, ponieważ nakazywała ona wszystkim mężczyznom w wieku od 25 do 60 roku życia oraz wszystkim kobietom pomiędzy 20 a 50 rokiem życia zawarcie małżeństwa i posiadanie potomstwa. Wprowadzała ona przywileje za zawarcie małżeństwa, a z drugiej strony czyniła celibatariuszy niezdolnymi do nabywania spadków i legatów, a także fideikomisów i przysporzeń z darowizn na wypadek śmierci⁸². Po rozwiązaniu jednego małżeństwa mężczyźni mieli niezwłocznie zawrzeć kolejne, kobiety mogły skorzystać z prawa do przerwy przed ponownym zamążpójściem⁸³. Następca Oktawiana Augusta cesarz Tyberiusz powołał komisję mającą prerogatywę przepisy *Lex Papia Poppaea* przez wprowadzenie tzw. *delatores* (informatorów) wyszukujących i ścigających celibatariuszy, którzy nielegalnie nabyli spadki⁸⁴.

⁷⁹ Por. Topczewska, *Privilegium exigendi w rzymskim procesie formułkowym*, s. 182-183.

⁸⁰ Por. J. Kamiński, *Lex Iulia de maritandis ordinibus*, w: *Prawo rzymskie słownik encyklopedyczny*, red. W. Wołodkiewicz, Warszawa 1986, s. 93; J. Kamiński, *Lex Papia Poppaea*, w: *Prawo rzymskie słownik encyklopedyczny*, red. W. Wołodkiewicz, Warszawa 1986, s. 93; *Lex Iulia de maritandis ordinibus*, w: W. Litewski, *Słownik encyklopedyczny prawa rzymskiego*, Kraków 1998, s. 156; Insadowski, *Rzymskie prawo małżeńskie a chrześcijaństwo*, s. 66; M. Jaczynowska, *Historia starożytnego Rzymu*, Warszawa 1986, s. 190 i 204-212; D. Cherry, *Studies in the marriage legislation of Augustus*, Saskatoon – Saskatchewan 1981, s. XIV (mps, Degree of Master of Arts).

⁸¹ Por. Insadowski, *Rzymskie prawo małżeńskie a chrześcijaństwo*, s. 66.

⁸² Por. Insadowski, *Rzymskie prawo małżeńskie a chrześcijaństwo*, s. 66-67; *Lex Iulia de maritandis ordinibus*, w: W. Litewski, *Słownik encyklopedyczny prawa rzymskiego*, Kraków 1998, s. 156; *Lex Iulia de maritandis ordinibus*, w: A. Berger, *Encyclopedic dictionary of Roman Law*, Philadelphia 1991, s. 554.

⁸³ Por. D. Stolarek, *Quasi adultera. Rozważania na gruncie Lex Iulia de adulteriis coercendis*, „Roczniki Nauk Prawnych” 22/2 (2010) s. 135, przyp. 3; Insadowski, *Rzymskie prawo małżeńskie a chrześcijaństwo*, s. 67.

⁸⁴ Por. Cherry, *Studies in the marriage legislation of Augustus*, s. XIV.

Można domniemywać, że brak w pierwszych trzech wiekach chrześcijaństwa norm stanowionych przez Kościół na temat celibatu wstrzemięźliwości duchownych mógł mieć związek ze wspomnianym powyżej obowiązującym prawem rzymskim, ale również z prześladowaniami. Chodziło o to, aby stanowiąc prawo niezgodne z *ius romanum*, nie dawać sposobności do zwalczania chrześcijaństwa, które od czasów cesarza Nerona było wielokrotnie poddawane represjom. Władze rzymskie wykorzystywały najmniejszy nawet pretekst do walki z Kościołem. Szczególnie surowo zwalczano chrześcijan za cesarza Dioklecjana, który w 303 roku wydał edykty prześladowcze. Nie jest chyba przypadkiem, że dopiero po jego abdykacji, która miała miejsce w 305 roku, odbył się synod w Elwirze⁸⁵. Trzeba też pamiętać, że w tamtych czasach instytucje Kościoła dopiero się tworzyły, a w tym procesie, jak napisał papież Paweł VI, najpierw była praktyka, a dopiero na końcu została ona potwierdzona normami prawa stanowionego⁸⁶.

Przełomowe znacznie dla relacji Kościoła i państwa miał tzw. edykt mediolański⁸⁷. W 313 roku cesarz zachodniej części Imperium Konstantyn spotkał się w Mediolanie z Lycyniuszem i wspólnie wprowadzili nowe zasady polityki religijnej, zapewniając chrześcijanom równouprawnienie z innymi wyznaniem⁸⁸. Tenże Konstantyn w 320 roku konstytucją *De infirmandis poenis caelibatus et orbitatis* zniósł ustawy *Lex Iulia et Papia Poppaea*, co z jednej strony wynikało z tego, że nie spełniały już one swojego celu, a z drugiej strony było to inspirowane zasadami nauki chrześcijańskiej, według której wstrzemięźliwość jest oznaką doskonalszego życia, a zachowanie czystości – środkiem do doskonalszego zjednoczenia z Bogiem⁸⁹.

Po edyktie mediolańskim zaczął się proces chrystianizacji prawodawstwa rzymskiego⁹⁰, co jest widoczne w Kodeksie Teodozjusza (438 rok)⁹¹.

⁸⁵ Por. J. Oko, *Pierwsze wieki chrześcijaństwa*, Wilno 1934, s. 12-31 i 50-54.; M. Jaczynowska, *Historia starożytnego Rzymu*, s. 330-331.

⁸⁶ Por. Paulus VI, Litterae encyclicae *Sacerdotalis celibatus*, diei 24 VI 1967, n. 36, w: https://www.vatican.va/content/paulvi/la/encyclicals/documents/hf_pvi_enc_24061967_sacerdotalis.html (dostęp: 1.08.2023).

⁸⁷ Por. A. Dębiński, *Czy Kościół żyje prawem rzymskim?*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Prawo” 305 (2008) s. 62.

⁸⁸ Por. A. Krawczuk, *Konstantyn Wielki*, Warszawa 1970, s. 145-153.

⁸⁹ Por. Insadowski, *Rzymskie prawo małżeńskie a chrześcijaństwo*, s. 68; P. Csillag, *The Augustian Laws of Family Relations*, Budapeszt 1976, s. 23.

⁹⁰ Por. A. Żurek, *Chryścianizacja prawa po „edykcie mediolańskim”*, VoxP 34 (2014) s. 76.

⁹¹ Por. M. Ożóg, – M. Wójcik, *Przedmowa*, w: *Kodeks Teodozjusza Księga Szesnasta*, tłum. A. Caba, SCL 7, Kraków 2014, s. V-VI.

Cesarz, chcąc wlać nowe życie w ustrój rzymski, postanowił oprzeć się na chrześcijaństwie. Skutkiem tego było włączenie Kościoła w sprawy państwa. W tym wszystkim kwestia karności duchowieństwa odgrywała ważną rolę⁹². W Kodeksie odnajdujemy edykt cesarza Honoriusza i Teodozjusza z 8 maja 420 roku inspirowany kanonami Soboru Nicejskiego, który zakazywał duchownym dzielenia życia z obcymi kobietami, przy czym otrzymali oni zezwolenie, aby ich dom był schroniskiem dla matek, rodzonych siostr i córek. Zabraniał też biskupom, prezbiterom i diakonom współżycia ze swoimi żonami, sankcjonując funkcjonujący w prawie kościelnym celibat wstrzemięźliwości. Edykt nakazywał jednak, aby zaopiekować się kobietami, które przed wstąpieniem ich mężów do stanu duchownego żyły z nimi w małżeństwach, w celu zagwarantowania im utrzymania⁹³.

5. Podsumowanie

W Kościele starożytnym udzielano święceń zarówno mężczyznom żonatym, jak i tym, którzy dobrowolnie wybrali bezżeństwo. Nie istniał obowiązek celibatu w sensie bezżeństwa. Zwyczajowo natomiast diakoni, prezbiterzy i biskupi, po przyjęciu święceń, zachowywali wstrzemięźliwość i nie korzystali z praw małżeńskich. Wśród kleru zdarzały się jednak nadużycia w tej sferze. Problemem dla władz kościelnych były też związki na wzór małżeństw, w których duchowni żyli wspólnie z synezaktami, dziewicami poświęconymi Bogu. W takich duchowych małżeństwach nie zawsze udawało się zachować czystość i stawały się one ukrytymi formami konkubinatu, powodując zgorzienie we wspólnocie. Nadużyciom trzeba było zaradzić i przywrócić dyscyplinę wśród kleru. Jednak do czasów synodu w Elwirze nie było przepisów prawa stanowionego przez Kościół, które usankcjonowałyby obowiązek zachowania wstrzemięźliwości przez duchowieństwo. Wydaje się, że mogło to być spowodowane obawą władz kościelnych o to, aby stanowiąc prawo przeciwne do ustaw cesarskich, nie dawać dodatkowego pretekstu do zwalczania chrześcijaństwa, które i tak było poddawane prześladowaniom przez państwo. Za taką hipotezą przemawia fakt, iż dopiero wtedy, kiedy polityka religijna *Imperium Romanum* zmieni-

⁹² Por. A Dębiński, *Czy Kościół żyje prawem rzymskim?* „Acta Universitatis Wratislaviensis. Prawo” 305 (2008) s. 62.

⁹³ Por. CTh XVI 2, 44 (za: *Codicis Theodosiani Liber Sextus Decimus*, tł. A. Caba, SCL 7, ŻMT 71, Kraków 2014).

ła się na korzyść chrześcijaństwa, pojawiły się pierwsze przepisy kościelnego prawa stanowionego na temat celibatu wstrzemięźliwości duchownych. Najpierw takie normalizacje weszły w życie w prawie partykularnym. Najstarsze kanony uchwalono na synodzie w Elwirze w 306 roku, który uregulował problem zamieszkania duchownych z kobietami oraz nakazał im zachowanie wstrzemięźliwości pod sankcją złożenia z urzędu. Kolejny synod w Arles z 314 roku rozszerzył obowiązek wstrzemięźliwości duchownych praktycznie na cały Kościół zachodni. Nie zabroniono zawierania małżeństw wobec kandydatów do stanu duchownego, a niezachowanie go stało się przeszkodą do przyjęcia święceń. W Kościele wschodnim nie było jednolitej dyscypliny. Synod w Ancyrze (314 rok) zezwolił diakonom zawierać małżeństwa, o ile zastrzegli sobie takie prawo przed święceniami oraz za zgodą biskupa, pod sankcją utraty urzędu. Inny wschodni synod w Neocezarei z 314 roku zakazał zawierania małżeństw po przyjęciu święceń diakonatu i prezbiteratu. Surowe przepisy wprowadził afrykański synod w Kartaginie z 348 roku. Nie tylko nakazał duchownym wstrzemięźliwość, ale też zakazał im zamieszkiwania pod jednym dachem z żonami pod sankcją utraty godności kościelnych. Synody kościoła galijskiego zakazały udzielania święceń mężczyznom drugi raz żonatym (Valence z 374 roku) i dopuszczania do święceń mężczyzn żonatych, o ile nie złożą przysięgi o zachowaniu wstrzemięźliwości (Orange z 441 roku).

Następny etap wprowadzania przepisów na temat celibatu wstrzemięźliwości dokonał się na gruncie prawa powszechnego. Sobór Nicejski I z 325 roku co prawda nie wykluczył udzielania święceń mężczyznom żonatym, ale zabronił diakonom, prezbiterom i biskupom mieszkać pod jednym dachem z kobietą, również z prawowitą żoną, w ten sposób pośrednio zobowiązując do zachowania celibatu wstrzemięźliwości. Papież Damazy, Syrycjusz i Innocenty I wydali dekretały, w których zobowiązywali wyższe duchowieństwo do zachowania czystości. Celibat wstrzemięźliwości uzasadniali oni wolą Chrystusa, wymogami sprawowania kultu Bożego, zwyczajem oraz tym, aby nie powodować zgorzelenia wśród wiernych. Kiedy w V wieku Kościół został włączony w sprawę państwa, to również prawo rzymskie usankcjonowało funkcjonujący w prawie kościelnym celibat wstrzemięźliwości, wydając przepisy obligujące duchowieństwo do jego zachowania.

Bibliography

Sources

- Concilium Ancyranum, *Canones*, w: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, opr. A. Baron – H. Pietras, t. 1, *Źródła Myśli Teologicznej* 37, Kraków 2006, s. 62-68*.
- Concilium Arausicanum, w: *Dokumenty synodów od 439 do 504 roku*, opr. A. Baron – H. Pietras, t. 6, *Źródła Myśli Teologicznej* 62, Kraków 2011, s. 15-21*.
- Concilium Arelatense, *Canones*, w: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, opr. A. Baron – H. Pietras, t. 1, *Źródła Myśli Teologicznej* 37, Kraków 2006, s. 71-75*.
- Concilium Carthaginense, *Canones*, w: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, opr. A. Baron – H. Pietras, t. 1, *Źródła Myśli Teologicznej* 37, Kraków 2006, s. 193-199*.
- Concilium Eliberitanum, *Canones*, w: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, opr. A. Baron – H. Pietras, t. 1, *Źródła Myśli Teologicznej* 37, Kraków 2006, s. 49-61*.
- Concilium Neocaesareense, *Canones*, w: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, opr. A. Baron – H. Pietras, t. 1, *Źródła Myśli Teologicznej* 37, Kraków 2006, s. 75-77*.
- Concilium Niceanum I, *Canones*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, opr. A. Baron – H. Pietras, *ŹMT* 24, Kraków 2002, s. 26-47.
- Concilium Valentinum, *Synodica ad universos episcopos Galliarum*, w: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, opr. A. Baron – H. Pietras, t. 1, *Źródła Myśli Teologicznej* 37, Kraków 2006, s. 280-282*.
- [*Dominus inter*], *Siricii Pp. Epistola X, seu canones synodi Romanorum ad Gallos episcopos*, PL 13, 1181-1196.
- Dominus inter*, w: E. Babut, *La plus ancienne Décrétale*, Paris 1904, s. 69-87.
- Innocentius I, *Epistola eiusdem Innocentii papae ad Victoricum Rothomagensi episcopum*, [*Etsi tibi*], w: *Dekrety papieskie według Collectio Hispana*, opr. M. Ożóg – H. Pietras, t. 13, *Źródła Myśli Teologicznej* 85, Kraków 2021, s. 27-34*.
- Innocentius I, *Epistola Innocentii papae ad Exuperium Tolosanum episcopum*, [*Consulentii*], w: *Dekrety papieskie według Collectio Hispana*, opr. M. Ożóg – H. Pietras, t. 13, *Źródła Myśli Teologicznej* 85, Kraków 2021, s. 34-38*.
- Codicis Theodosiani Liber Sextus Decimus*, tł. A. Caba, *Synody i kolekcje praw 7*, *Źródła Myśli Teologicznej* 71, Kraków 2014, s. 32-33* (= CTh).
- Paulus pp. VI, *Litterae encyclicae Sacerdotalis celibatus*, diei 24 VI 1967, n. 36, w: https://www.vatican.va/content/paulvi/la/encyclicals/documents/hf_pvi_enc_24061967_sacerdotalis.html (dostęp: 1.08.2023).
- Siricius, *Epistola Siricii papae ad Eumerium (Himerium) Tarraconensem episcopum*, [*Directam*], w: *Dekrety papieskie według Collectio Hispana*, opr. M. Ożóg – H. Pietras, t. 13, *Źródła Myśli Teologicznej* 85, Kraków 2021, s. 6-15*.
- Siricius, *Epistola V Siricii Papae ad Episcopos Africae [Cum in unum]*, PL 13, 1160-1162.

Studies

- Achelis H., *Virgines subintroductae. Ein Beitrag zum VII Kapitel des I Korintherbriefs*, Leipzig 1902.
- Anoh J.M., *Le celibat clérical et la question juridique de l'ordination des homes sacramentellement mariés dans l'Eglise latine (can. 277, § 1)*, Ottawa 2021 (diss.).
- Babut E., *La plus ancienne Décrétale*, Paris 1904.
- Banaszak M. – Weiss A., *Arles*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, red. F. Gryglewicz et al., Lublin 1995, k. 926.
- Barla A., *L'obligation canonique du celibat des ministres, vers 380 en Occident et en Orient. Comparaison entre les Traditions orientales et occidentales*, Université de Strasbourg b.r.w. (diss.).
- Brundage J.A., *Law, Sex, and Christaian Society in Medieval Europe*, Chicago – London 1990.
- Čairović I., *Possible Influence of Hosius of Cordoba on Decisions Made at the First Ecumenical Council (325). Analogy of Canons from the Councils of Elvira, Arles and Nicea*, „Bogoslowni vestnik” 77 (2017) s. 97-108.
- Cherry D., *Studies in the marriage legislation of Augustus*, Saskatoon – Saskatchewan 1981 (mps, Degree of Master of Arts).
- Cochini C., *Origini apostoliche del celibato sacerdotale*, tł. A. Perlasca, Roma 2011.
- Cochini C., *Le celibat sacerdotal dans la tradition primitive de l'Église*, w: https://clerus.org/clerus/dati/2002-04/05-6/Celib_sac.htm (dostęp: 1.08.2023).
- Costant D., *Epistolae Romanorum Pontificium et quae ad eos scrite sunt. As Clemente I usque ad Innocentium III, Tomus I*, Parisiis 1721.
- Csillag P., *The Augustian Laws of Family Relations*, Budapest 1976.
- Deen H., *Le celibat des prêtres dans les premiers siècles de l'Église*, Paris 1969.
- Dębiński A., *Czy Kościół żyje prawem rzymskim?* „Acta Universitatis Wratislaviensis. Prawo” 305 (2008) s. 59-68.
- Drączkowski F., *Elwira*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 6, red. R. Łukaszyk, Lublin 1995, k. 906-907.
- Duval Y., *La décrétale Ad Gallos Episcopos: son texte et son auteur*, Vigiliae Christianae Supplementum 73, Leiden – Boston 2005.
- Espírito Santo B do. LC, *O celibato sacerdotal e diaconal no cânon 29º do concilio de Arles de 314*, „Alpha Omega” 23/2 (2020) s. 223-240.
- Funk F., *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, t. 1, Padeborn 1897.
- Góralski W., *Wprowadzenie do historii ustawodawstwa synodalnego w Polsce*, Lublin 1991.
- Gryson R., *Les origines du celibat ecclésiastique du Ier au VIIe siècle*, Gembloux 1979.
- Heid S., *Celibat w Kościele pierwotnym. Początki obowiązku wstrzeźliwości dla duchownych na Wschodzie i na Zachodzie*, tł. S. Stańczyk, Tuchów 2000.
- Herman E., *Célibat des clerics en droit oriental*, w: *Dictionnaire de droit canonique sous la direction R. Naz*, t. 3, Paris 1942, k. 145-156.

- Insadowski H., *Rzymskie prawo małżeńskie a chrześcijaństwo*, Lublin 1935.
- Jaczynowska M., *Historia starożytnego Rzymu*, Warszawa 1986.
- Jager J.N., *Le celibat ecclesiastique dans ses rapports religieux et politiques*, Paris 1836.
- Jombart E., *Célibat des clercs en droit occidental*, w: *Dictionnaire de droit canonique sous la direction R. Naz*, t. 3, Paris 1942, k. 132-145.
- Kamiński J., *Lex Iulia de maritandis ordinibus*, w: *Prawo rzymskie słownik encyklopedyczny*, red. W. Wołodkiewicz, Warszawa 1986, s. 93.
- Kamiński J., *Lex Papia Poppaea*, w: *Prawo rzymskie słownik encyklopedyczny*, red. W. Wołodkiewicz, Warszawa 1986, s. 93.
- Kasprzak D., *Rozwój i motywacja kościelnej doktryny o celibacie duchownych (IV-VII w.)*, w: *Stosowność celibatu w relacji do kapłaństwa*, red. H. Sławiński, Kraków 2012, s. 105-123.
- Kastelik B., *Celibat wczoraj i dziś*, Myśl Teologiczna 92, Kraków 2018.
- Kołosowski T., *Celibat duchownych – normy prawne, jego motywacje i praktyka w Kościele galijskim od połowy IV do połowy VI wieku w świetle kanonów synodów kościelnych*, „Vox Patrum” 75 (2020) s. 285-298.
- Krawczuk A., *Konstantyn Wielki*, Warszawa 1970.
- Kuryłowicz M., *Prawo i obyczaje w starożytnym Rzymie*, Lublin 1994.
- Lázaro Sánchez J.M., *L’Etat actuel de la recherche sur le concile d’Elvire*, „Revue des sciences religieuses” 82 (2008) 4, Varia, w: <https://journals.openedition.org/rsr/413#text> (dostęp: 1.08.2023).
- Lewandowicz J., *O brzmieniu i tłumaczeniu kanonu 33 synodu w Elwirze najstarszego oficjalnego tekstu Kościoła o celibacie duchowieństwa*, „Vox Patrum” 33 (2013) s. 209-219.
- Lex Iulia de maritandis ordinibus*, w: A. Berger, *Encyclopedic dictionary of Roman Law*, Philadelphia 1991, s. 553-554.
- Lex Iulia de maritandis ordinibus*, w: W. Litewski, *Słownik encyklopedyczny prawa rzymskiego*, Kraków 1998, s. 156.
- Meigne M., *Concile ou collection d’Elvire*, „Revue d’Histoire Ecclésiastique” 70 (1975) s. 361-387.
- Mommsen T., *Historia Rzymska*, t. 1, tł. T. Dziekoński, Warszawa 1867.
- Niczyporuk P., *Zawarcie małżeństwa „liberorum procreandorum causa” w prawie rzymskim*, „Zeszyty Prawnicze” 14/3 (2014) s. 193-220.
- Ożóg M. – Wójcik M., *Przedmowa*, w: *Kodeks Teodozjusza Księga Szesnasta*, tł. A. Caba, Synody i kolekcje praw 7, Kraków 2014, s. V-IX.
- Pastuszko M., *Sakrament święceń (kanony 1008-1054)*, Kielce 2008.
- Piechocka-Kłós M., *Konstantyn I Wielki i Sobór Nicejski I (325) w wybranych źródłach historycznych*, „NURT SVD” 1 (2020) s. 112-130.
- Piechocka-Kłós M., *Sobory powszechne w epoce późnego cesarstwa (IV-VI w.)*, „Studia Warmińskie” 48 (2011) s. 291-305.

- Pietras H., *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny. Dokumenty. Komentarze*, Kraków 2013.
- Ryś G., *Celibat*, Kraków 2019.
- Schatz K., *Sobory powszechne, punkty zwrotne w historii Kościoła*, tł. J. Zakrzewski, Kraków 2001.
- Sobór Nicejski I (325), Wprowadzenie*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, opr. A. Baron – H. Pietras, *Źródła Myśli Teologicznej* 24, Kraków 2002, s. 21-23.
- Sordyl K., *Dzieje schizmy pryscyliańskiej (370- 385) Dramatyczna likwidacja pryscylianizmu*, „Vox Patrum” 33 (2013) s. 317-327.
- Starowieyski M., *Sobory niepodzielonego Kościoła*, Kraków 2016.
- Stawniak H., *Celibat*, w: *Leksykon Prawa Kanonicznego*, red. M. Sitarz, Lubin 2019, k. 371-381.
- Stickler A., *The Case for Clerical Celibacy. Its Historical Development and Theological Foundations*, San Francisco 1995.
- Stolarek D., *Quasi adultera. Rozważania na gruncie Lex Iulia de adulteriis coercendis*, „Roczniki Nauk Prawnych” 22/2 (2010) s. 135-154.
- Strojnowski J., *Celibat*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 2, red. F. Gryglewicz, Lublin 1995, k. 1394-1396.
- Szafranski A. – Wójcik W., *Celibat. B. Kościół zachodni*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 2, red. F. Gryglewicz, Lublin 1995, k. 1399-1403.
- Topczewska U., *Privilegium exigendi w rzymskim procesie formułkowym*, Białystok 2015.
- Vilella J. – Barreda P., *Los cánones de la Hispana atribuidos a un Concilio Iliberritano. Estudio filológico*, w: *I concili della cristianità occidentale. Secoli III-V. XXX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 3-5 maggio 2001*, *Studia Ephe-meridis Augustinianum* 78, Roma 2002, s. 545-579.
- Weiss A., *Ankara*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, red. F. Gryglewicz et al., Lublin 1995, k. 619-620.
- Winterslow Dale A., *The Synod of Elvira and christian life in the fourth century. A historical essay*, London 1882.
- Żurek A., *Chryścianizacja prawa po „edykcie mediolańskim”*, „Vox Patrum” 34 (2014) s. 73-88.
- Żurek A., *Synody wczesnochrześcijańskie*, w: *Synody Diecezji Tarnowskiej*, t. 7, red. A. Żurek – J. Soprych, Kraków 2017, s. 31-46.



Zadania ojca w świetle prawodawstwa pierwotnego Kościoła¹

The Father's Duties in the Light of the Legislation of the Early Church

Ks. Dariusz Piasecki²

Abstract: The article tries to show the role of the father in the light of the canons of the early Church, starting from the beginnings of Christianity until the year 600. It concerns issues such as the father's responsibility for the faith and salvation of children, proper upbringing of offspring, protection of children against various forms of violence, and providing the child with appropriate financial resources (maintaining) and maintaining the father's authority in the context of responsibility for one's word.

Keywords: father; child; son; father's duties; protection; upbringing; responsibility

Ostatnie dekady związane są ze wzrostem zainteresowania tematyką rodziny, w tym także jej perspektywą historyczną. Pojawia się sporo publikacji poświęconych małżeństwu i rodzinie w starożytności, zarówno w okresie przedchrześcijańskim³, jak i w Biblii⁴ oraz w epoce Ojców Kościoła⁵. W tym

¹ Praca powstała w wyniku realizacji grantu NCN *Ojcostwo fizyczne w pismach autorów wczesnochrześcijańskich*, nr 2021/41/B/HS1/04310 w latach 2022-2026.

² Ks. dr Dariusz Piasecki, adiunkt, Instytut Literaturoznawstwa, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin, Polska; e-mail: dariusz.piasecki@kul.pl; ORCID: 0000-0001-5702-735X.

³ Por. S. Dixon, *The Roman Family*, Baltimore 1992; S.B. Pomeroy, *Families in Classical and Hellenistic Greece: Representations and Realities*, New York – Oxford 1997; C.B. Patterson, *The Family in Greek History*, Cambridge 1998; A. Wypustek, *Życie rodzinne starożytnych Greków*, Wrocław 2007.

⁴ Por. *Biblia o rodzinie*, red. G. Witaszek, Lublin 1995; A. Tronina, *Życie Świętej Rodziny. Aspekt biblijno-kulturowy*, „Salvatoris Mater” 43 (2009) s. 40-56.

⁵ Tematyką tą zajmowali się m.in. S. Longosz, *Małżeństwo i rodzina w starożytności chrześcijańskiej [materiały bibliograficzne]*, VoxP 8-9 (1985) s. 449-507; S. Longosz, *Małżeństwo, rodzina i wychowanie w nauczaniu Jana Chryzostoma. Materiały bibliograficzne*, VoxP 53-54 (2009) s. 805-812; P. Szczur, *Odpowiedzialność za wychowanie dzieci w wybranej literaturze chrześcijańskiej*, VoxP 60 (2013) s. 385-404; M. Cholewa – M. Gilski, *Od języka do mądrości Jana Chryzostoma model wychowania, w: Sprawności moralne a wiara*,

kontekście sporo pisze się o dzieciach⁶, niemniej umyka uwadze badaczy kwestia ojcostwa. O ile jeszcze pojawiają się publikacje podejmujące problem braku ojca⁷, o tyle jego pozytywna rola – jako głowy rodziny, osoby odpowiedzialnej za rozwój dziecka, nie tylko duchowy, ale również fizyczny, odpowiedzialnej za wychowanie dziecka, chroniącej je przed zagrożeniami, przygotowującej do dorosłości – wydaje się być w naukowej literaturze pomijana⁸. Niniejsza publikacja pragnie wypełnić tę lukę w badaniach naukowych.

Nie jest celem tego artykułu przedstawianie roli ojca w starożytności. Taka publikacja przekraczałaby ramy nie tylko artykułu, ale nawet monografii. Celem jest ukazanie roli ojca, która wyłania się z prawodawstwa pierwotnego Kościoła. W literaturze naukowej znajdziemy jedynie wzmianki na ten temat. Brakuje jednak publikacji, która pokazywałaby zadania ojca w świetle prawodawstwa pierwszych synodów, która podchodziły do zadań ojca zarówno z perspektywy zakazów, jak i nakazów, która wskazywałaby, jakich zachowań ojciec powinien unikać, a jakie są jego obowiązki⁹. Celem artykułu jest zatem próba ukazania roli ojca

red. I. Jazukiewicz – E. Rojewska, Szczecin 2017, s. 167-178; C.T. Schroeder, *Children and Family in Late Antique Egyptian Monasticism*, Cambridge 2020.

⁶ Por. *Byzantine; Children and Childhood in Byzantium Becoming*, red. A. Papaconstantinou – A.-M. Talbot, Washington 2009; *Children in the Late Ancient Christianity*, red. C.B. Horn – R.B. Phenix, Tübingen 2009; *The Dark Side of Childhood in Late Antiquity and the Middle Ages*, red. K. Mustakallio – Ch. Laes, Oxford 2011; S. Betsworth, *Children in Early Christian Narratives*, London 2015; *Children and Everyday Life in the Roman and Late Antique World*, red. Ch. Laes – V. Vuolanto, London – New York 2019; M. Wysocki, *Can Children be Mature in the Faith? A Study of the Works of St. Ambrose*, w: *Il bambino nelle fonti cristiane*, red. M. Ghilardi, Roma – Lugano 2019, s. 295-303; M. Gilski – M. Wysocki, *Ortodoksja jako droga twórczego rozwoju dziecka w „Panarionie” Epifaniasza z Salaminy*, *VoxP* 83 (2022) s. 205-220.

⁷ Por. *Growing Up Fatherless in Antiquity*, red. S.R. Hübner – D.M. Ratzan, Cambridge 2009.

⁸ Jednym z nielicznych wyjątków może być będąca pokłosiem międzynarodowej konferencji pozycja: *La figura e il ruolo del padre nell'antichità classica e cristiana*, red. C. Cheung – P. Mbote Mbote, Roma 2021. Por. także: J. Kułaczkowski, *Wskazania wychowawcze dla ojców w świetle Ef 6,4*, „*Paedagogia Christiana*” 22/2 (2008) s. 151-162.

⁹ Pewne wzmianki na temat roli ojca widzianej z perspektywy prawodawstwa synodalnego pojawiają się w: M. Mucha, *Władza rodzicielska a prawo małoletniego do samodzielnej decyzji o przyjęciu chrztu*, Kraków 2019, s. 30-37; M. Gilski – M. Cholewa, *Problematyka ochrony dziecka w literaturze wczesnochrześcijańskiej*, w: *Wykorzystanie seksualne osób małoletnich. Ujęcie interdyscyplinarne*, cz. 2, red. M. Cholewa – P. Studnicki, Kraków 2021, s. 37-71. W literaturze poświęconej tematyce dziecka znajdują się

w świetle kanonów pierwotnego Kościoła, poczynszy od początków chrześcijaństwa aż po 600 rok. Analizami objęto okres pierwszych sześciu wieków, ponieważ materiał źródłowy z tego czasu został zebrany i opublikowany¹⁰.

Na wstępie należy poczynić istotną uwagę o charakterze metodologicznym. Chodzi o trudność w precyzyjnym określeniu roli ojca. Kanony synodalne niejednokrotnie wzmiankują o obowiązkach ciążyących na rodzicach, nie zawsze różnicując rolę ojca i matki. Czasem wspominają o opiekunach prawnych dziecka – może więc chodzić zarówno o ojca, jak i w przypadku sieroty o innego opiekuna (stryja, kapłana), co niejednokrotnie trudno jest rozstrzygnąć.

Pierwotne prawodawstwo Kościoła, wspominając o ojcu, nawiązuje do pięciu kwestii, które wyznaczają strukturę artykułu. Chodzi, po pierwsze, o odpowiedzialność ojca za wiarę i zbawienie dzieci, po drugie, o właściwe wychowanie potomstwa, po trzecie, o ochronę dzieci przed różnymi formami przemocy (aborcja, porzucenie, stręczycielstwo, pedofilia i kazirodztwo), po czwarte, o zapewnienie odpowiednich środków finansowych (utrzymanie), po piąte, o odpowiedzialność ojca za słowo.

1. Troska o wiarę i zbawienie dzieci

Przekaz i ochrona wiary są w kanonach synodalnych rozumiane jako najcenniejszy dar, który powinien być przekazywany dzieciom od pierwszych dni ich życia i strzeżony przed niebezpieczeństwem jego utraty. Hipolit Rzymski podkreśla wagę zadania i odpowiedzialności przed Bogiem i Kościołem przekazicieli wiary, niezależnie od tego, czy byłiby

nawiązania do prawodawstwa synodalnego (w Elwirze, Ancyrze i Kartaginie). Jednak jest to bardziej perspektywa dziecka aniżeli ojca. Por. O.M. Bakke, *When Children Became People. The Birth of Childhood in Early Christianity*, Minneapolis 2005, s. 70-72; C.B. Horn – J.W. Martens, 'Let the Little Children Come to Me'. *Childhood and Children in Early Christianity*, Washington 2009, s. 225-226; Ch. Laes, *Children in the Roman Empire. Outsiders Within*, Cambridge 2011, s. 271-272.

¹⁰ *Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381*, red. A. Baron – H. Pietras, *ŻMT* 37, Kraków 2006; *Acta synodalia ab anno 381 ad annum 431*, red. A. Baron – H. Pietras, *ŻMT* 52, Kraków 2010; *Acta synodalia ab anno 431 ad annum 504*, red. A. Baron – H. Pietras, *ŻMT* 62, Kraków 2011; *Acta synodalia ab anno 506 ad annum 553*, red. A. Baron – H. Pietras, *ŻMT* 73, Kraków 2014; *Acta synodalia ab anno 553 ad annum 600*, red. H. Pietras, *ŻMT* 83, Kraków 2020; *Canones Patrum Graecorum (graeca et polonica). Athanasii et Hippolyti (arabica et polonica)*, red. A. Baron – H. Pietras, *ŻMT* 49, Kraków 2009.

oni rodzicami dziecka, czy późniejszymi jej nauczycielami. Mówi: „aby nauczali tej świętej wiary swoje dzieci i tych, którzy przyjdą po nich”¹¹. Troska o wierny i niezafałszowany przekaz słowa Bożego stanowi dla wspomnianego autora misję nadrzędną w wychowaniu religijnym dziecka do tego stopnia, iż sugeruje, aby wykluczyć ze wspólnoty i odseparować od siebie tych, którzy szkodzą temu dziełu i nie zgadzają się z nauką Kościoła:

A co do tych, którzy ośmielili się mówić to, czego nie należy o Słowie Bożym, zgodnie z tym, co powiedział Pan nasz Jezus Chrystus, to zebraliśmy się w wielkiej liczbie i, przy mocy Bożej, oddzieliliśmy ich, albowiem nie zgadzają się oni ze Świętymi Księgami, które wypowiedział Bóg, ani z nami, uczniami Księg. Dlatego odcięliśmy ich od Kościoła i złożyliśmy ich los w Bogu, który osądzi każde stworzenie sprawiedliwie¹².

Kanony synodalne, nawiązując do rodzicielskich obowiązków nauczania wiary, podkreślają konieczność chrztu dziecka¹³, zwłaszcza znajdującego się *in periculo mortis*, aby w chwili zagrożenia życia nie pozbawiać go możliwości zbawienia. Odnosi się do tego synod w Geronie (517), podkreślając konieczność udzielenia tego sakramentu chorym dzieciom bez zbędnej zwłoki: „Co do maleńkich dzieci, zaledwie wydanych na świat z łona matki, postanowiono, że jeśli byłyby słabe, jak się zdarza, i nie przyjmowały mleka matki, nawet w tym samym dniu, w którym się urodziły, jeśli zostały ofiarowane, niech będą ochrzczone”¹⁴.

Prawodawstwo synodalne nie precyzuje jednak, kto ma być szafarzem sakramentu, stwierdza jedynie, że w niebezpieczeństwie śmierci dziecka, w trosce o jego życie wieczne, należy mu udzielić chrztu. Synod w Kartaginie (525) podnosi sprawę powtórzenia chrztu tym dzieciom, co do których nie ma pewności, że zostały ochrzczone. Dotyczy to przypadków związanych z porwaniem dziecka przez barbarzyńców i kiedy brakuje świadków, którzy mogliby potwierdzić przyjęcie chrztu, one same

¹¹ Hyppolytus, *Canon 1*, ŻMT 49, s. 179*.

¹² Hyppolytus, *Can. 1*, ŻMT 49, s. 179*.

¹³ Użyte słowo „konieczność” chrztu dziecka wpisuje się w zakres obowiązków rodziców w kontekście chrześcijańskiego wychowania i jednego z pierwszych praw, jakie dziecku przysługuje. Zob. Gilski – Cholewa, *Problematyka ochrony dziecka w literaturze wczesnochrześcijańskiej*, s. 57.

¹⁴ Gerunda (517), *Can. 5*, ŻMT 73, s. 41*.

zaś nie mogą potwierdzić tego faktu. Synody, troszcząc się o zbawienie najmłodszych, zabierają głos w imieniu rodziców:

Postanowiono też w sprawie dzieci. Ilekroć nie można znaleźć niezawodnych świadków, którzy bez wątpliwości zaświadczyliby, że dzieci zostały ochrzczone, ani one same, ze względu na wiek, nie są w stanie wypowiedzieć się na temat udzielonych im sakramentów, bez żadnych obaw należy je ochrzcić, aby niepewność nie była przyczyną pozbawienia ich oczyszczającej [mocy] sakramentu. Nasi bracia z Mauretanii tak radzą, ponieważ wykupują oni od barbarzyńców wiele takich dzieci¹⁵.

Postanowienia synodu w Narbonne (458/459), mówiące o ponownym udzieleniu chrztu porwanym przez wrogów dzieciom, wskazują dodatkowo na rolę pamięci dziecka wychowanego w wierze chrześcijańskiej. Synod podkreśla przez to wychowawczą rolę ojca i matki, pierwszych nauczycieli wiary dziecka oraz zwyczajów wspólnego uczęszczania i uczestniczenia w liturgii Kościoła:

Ci, którzy mogą przypomnieć sobie, że przychodzili do kościoła razem ze swoimi rodzicami, mogą sobie także przypomnieć, czy przyjmowali coś, co dawano ich rodzicom. Lecz jeśli tego także nie pamiętają, wydaje się, że należy udzielić chrztu, ponieważ nie trzeba się bać wykroczenia, gdzie jest umiłowanie pobożności¹⁶.

Troska o zbawienie duszy dziecka nie sprowadza i nie ogranicza roli ojca lub matki, czy też prawnych opiekunów do obowiązku ochrzczenia dziecka. Synody zobowiązują rodziców do nieustannej troski o wzrost i kształt wiary dziecka nawet po jego śmierci. Problematykę tę porusza Atanazy, biskup Aleksandrii, zwracając uwagę na rolę składanej jałmużny za duszę zmarłego dziecka. Ponieważ nie wszyscy są w stanie złożyć dar materialny i aby nie uzależniać zbawienia tylko od majątności, Atanazy podkreśla rolę dobrych uczynków wraz z modlitwą za duszę zmarłego dziecka:

A jeśli zbawienie nie zależy od wielości bogactw, to zależy ono od czynienia dobrych uczynków. Nie jesteś w stanie dać ubogim, ale jesteś w stanie stać

¹⁵ Carthago (III) (397), *Breviarium Hipponense* 39, *ŻMT* 52, s. 82*; Carthago (525), *Can. 3*, *ŻMT* 73, s. 107*.

¹⁶ Narbonne (458/459), Leo Magnus, *Epistulum 167*, 17, *ŻMT* 62, s. 229*-230*.

się człowiekiem Bożym w Kościele. Wielu bowiem służy grobom swoich dzieci w ignorancji. Może nie jesteś w stanie wspomagać biednych, ale możesz zachowywać świętości kościoła i modlić się za siebie i za swego syna. Jeśli kochałeś go, uczynisz to. Bogacz, gdy daje to wszystko za swojego syna, czyni to przez miłość do niego. Ty zaś przedstaw Bogu twe prośby za twego syna, bo naprawdę jesteś w stanie zbawić jego żywą duszę. Bóg pragnie, abys był mądrzejszy od naczyń złotych czy srebrnych. Nawet jeśli byłbyś naczyniem glinianym, lecz dałbyś wszystko, co w twej mocy lub co przyrzekłeś, wygrasz swoją duszę przez obietnicę, na którą cię było stać, i wygrasz duszę, którą kochasz¹⁷.

Podsumowując kwestię synodalnej troski o przekaz wiary i zbawienia dziecka, warto podkreślić, że w pierwszym rzędzie zadaniem rodziców jest zagwarantowanie dziecku przyjęcia sakramentu chrztu. Troska o przyjęcie tego sakramentu przybiera formę nakazu w sytuacjach choroby lub zagrożenia życia dziecka. W przypadku wątpliwości jego udzielenia synod zaleca udzielić go powtórnie. W podjęciu decyzji, dotyczącej udzielenia chrztu dziecku, synody nie udzielają żadnych wskazówek co do ojca dziecka czy jego odpowiedzialności. Prawodawstwo synodalne zobowiązuje jednak ojca do modlitwy za zbawienie zmarłego dziecka i w miarę możliwości złożenie jałmużny na potrzeby ubogich. Niezależnie jednak od ojcowskiej majątności śmierć dziecka powinna przyczynić się do większej gorliwości religijnej ojca.

2. Troska o dobre wychowanie

W trosce o wychowanie dzieci Hipolit Rzymski radzi samotnym matkom, aby nie oddawały swoich dzieci piastunkom, ale zgodnie z prawem małżeńskim same wychowywały swoje potomstwo¹⁸. Zwracając się natomiast do chrześcijańskich ojców, autor ten zaleca wychowywać dzieci w bojaźni Bożej, niewolników zaś – traktować jak własne dzieci¹⁹.

¹⁷ Athanasius, *Can.* 86, *ŻMT* 49, s. 162*; *Can.* 100, *ŻMT* 49, s. 170*.

¹⁸ Hippolytus, *Can.* 17, *ŻMT* 49, s. 185*.

¹⁹ Hippolytus, *Can.* 38, *ŻMT* 49, s. 200*: „Chrześcijanin powinien chodzić w przykazaniach Chrystusa, upodabniając się do Boga jak umiłowane dzieci. Powinien upodabniać się do Chrystusa we wszystkim. Nie przeklinać, nie cudzołożyć, nie naśmiewać się, nie oczerniać. Nie przypisywać złych poczynań innym, nie rozsiewać nieprawdziwych wieści. Niech nie pożąda rzeczy zniszczalnych. Niech nie będzie niesforny.

Atanazy z kolei podpowiada rodzicom, aby swoim postępowaniem nie złościł dzieci, ale starali się je wychowywać w poprawności i czystości Pańskiej²⁰. Zaleca również, aby rodzice w trosce o religijne wychowanie dzieci przyprawiali je do świątyni na wspólną liturgię, ucząc tym samym poszanowania miejsca i godnego zachowania podczas nabożeństw:

Nie pozwalajcie waszym dzieciom hałasować w kościele Bożym. Nie przemęczajcie waszych sług, każąc im wystawać przed wami. Mężczyźni niech zostawią swych synów w ich miejscu w świątyni, aby Słowo Boże nie było zagłuszone przez ich krzyki. Kobiety również niech zostawią swe córki w ich miejscu i niech pilnują ich, aby nie bawiły się w świątyni i aby Słowo Boże nie było zagłuszone przez zachcianki ich serc²¹.

Choć obowiązki ojców i matek w przekazie wiary i w trosce o religijne wychowanie dzieci są zbieżne, to jednak autor powyższego zalecenia wyraźnie rozgranicza zadania ojca od matki. Ojcowska troska skierowana jest na wychowanie syna, matce powierzona jest opieka nad córką.

Szczególną odpowiedzialnością za wychowanie dzieci obarcza się kandydatów do stanu duchownego i osoby duchowne. W tym przypadku nie tylko chodzi o sam przekaz zasad wiary i moralności, ale o umiejętność wychowania i utrzymania dzieci w karności i w posłuszeństwie. Jest to jeden z warunków dopuszczenia kandydata do święceń diakonatu: „diakoni niech będą mężami jednej żony, którzy potrafią dobrze rządzić

Niech nie pożąda zysku. Nie powinien nikim pogardzać, ani rozpuszczać plotek. Niech nie wydaje osądu w odniesieniu do rzeczy, które są mu obce. Niech nie trwoni swego majątku w miejscach rozpusty. Niech nie oddaje się niewłaściwym zajęciom. Niech nie będzie małym miłosierdzia. Niech nie daje fałszywego świadectwa. Niech nie pożąda uznania u ludzi. Niech nie będzie skory do ganienia. Niech nie będzie pijakiem ani żarłokiem. Niech nie będzie amatorem tego świata ani amatorem kobiet, lecz niech poślubi jedną kobietę. Niech nie zazdrości. Niech nie zaniedbuje zgromadzeń kościelnych. Niech wychowuje dzieci w bojaźni Bożej. Niech nie ucieka przed doświadczeniami. Niech czyta i rozważa to, czego słucha. Niech nie będzie niepewny. Niech nie będzie gnębicielem, a ręka jego niech nie będzie skora do uderzania, lecz niech daje to, co należy dawać, aby nie bluźnić imieniu Boga. Niech nie będzie leniwy i nie zapomina o potrzebujących, którzy oczekują od niego pomocy. Niech nie zdradza swego sekretu, ani nie zmienia granic. Niech nie będzie hipokrytą, lecz niech miłuje obcych. Niech nie gardzi niewolnikami, lecz niech ich traktuje jak swe dzieci”.

²⁰ Athanasius, *Can.* 96, *ŻMT* 49, s. 167*.

²¹ Athanasius, *Can.* 96, *ŻMT* 49, s. 167*-168*.

swoimi synami i córkami”²². Wielokrotnie w zaleceniach podkreśla się zależność powołania na urząd diakona i sprawowania urzędu w Kościele od umiejętności zarządzania domem, małżeństwem i rodziną, w tym wychowaniem dzieci:

Ci, którzy nie pożenili się w sposób prawidłowy, którzy nie zrodzili ani nie wychowali poprawnie swych dzieci, zgodnie z wolą Bożą, z tej racji dodajemy do naszego kanonu co następuje: teraz i w przyszłości żaden biskup nie potwierdzi święcenia żadnego diakona z miasta ani ze wsi, która podlega jego jurysdykcji, jeśli wpierw nie upewni się co do dobrego sprawowania godnego święceń, do jakich ów przystępuje, ani też, czy jego małżeństwo zostało poprawnie zawarte oraz co do dzieci²³.

Ta sama zasada dotyczy również biskupów. Jeśli któryś z nich nie potrafi zarządzać swoim domem, źle wychował dzieci, nie sprawdził się jako głowa rodziny, ten nie powinien kierować wspólnotą Kościoła. Zgorszenie spowodowane niewłaściwym zachowaniem dziecka zwierzchnika wspólnoty kościelnej jest świadectwem niedopełnienia ojcowskiego obowiązku należytego wychowania syna czy córki:

Jeśli któreś z dzieci biskupa popełni grzech śmiertelny, niech biskup opuści swe funkcje, ponieważ nie wychował dobrze swych dzieci. A ten, kto nie ma władzy nad własnymi dziećmi, jakże może zajmować się Kościołem Bożym. A jeśli wróci i wychowa swe dziecko jak należy, może wrócić [do pełnienia funkcji biskupich]²⁴.

W związku z odpowiedzialnością, jaką ponoszą ojcowie za postępowanie ich synów, prawodawstwo synodalne podpowiada, aby zbyt wcześnie nie uwalniać synów spod władzy ojcowskiej, do czasu, aż nie będą pewni dojrzałości dziecka. Uchroni to ojców przed konsekwencjami gorszącego zachowania niepełnoletniego jeszcze syna, zwłaszcza tych, którzy są duchownymi. Synod zaleca również, aby ojcowie nie zasiadali do wspólnego stołu z dziećmi, które są powodem czyjegoś zgorszenia, a nawet, aby ich pozbawiać ojcowskiego majątku:

²² Saliq, Seleucia-Ctesifonte (486), *Can. 3*, *ŻMT* 62, s. 296*.

²³ Saliq, Seleucia-Ctesifonte (486), *Can. 3*, *ŻMT* 62, s. 296*.

²⁴ Athanasius, *Can. 54*, *ŻMT* 49, s. 151*. Zob. Gilski – Cholewa, *Problematyka ochrony dziecka w literaturze wczesnochrześcijańskiej*, s. 58.

Żaden niepełnoletni chłopiec nie powinien zostać na drodze uwłasnowolnienia wyjęty spod władzy ojca przez biskupa lub duchownego, poza przypadkiem gdy uznał za dobry jego sposób życia i obyczaje. Wówczas młodzieniec, będąc wykonawcą swej własnej woli, mógłby sam podlegać osądowi prawa na wypadek dopuszczenia się występku, gdyż za biskupem i duchownym nie powinna postępować niesława złych obyczajów młodego człowieka. Jeśli więc zalecono, by nawet nie spożywać posiłku z ludźmi trwającymi w grzechu, ojcowie nie powinni swym synom pozostawiać niczego ze swego majątku, lepszy bowiem jest jeden człowiek bojący się Boga niż wielu synów²⁵.

Dopiero przekonanie ojca, płynące z nienagannego zachowania syna, stawało się podstawą do jego usamodzielnienia. W trosce o czystość wiary i chrześcijańskiego wychowania synody przestrzegają ojców, zwłaszcza duchownych, aby nie zezwalali dzieciom uczestniczyć w przedstawieniach teatralnych zagrażających wierze²⁶. Synody przywołują los Helego i jego synów, aby ukazać przykład ojcowskiego zaniedbania lub nieumiejętności poprawnego wychowania synów²⁷. Ponieważ ten nie nauczył ich dobrego postępowania i nie wyciągał konsekwencji za ich złe czyny, zginął śmiercią tragiczną w tym samym dniu co jego synowie²⁸. Podobne ostrzeżenie prawodawstwo synodalne kieruje pod adresem ojców, będącymi kapłanami, których dzieci zostaną przyłapane na lekturze ksiązek poświęconych magii. Za taki lub podobny czyn dziecka zostanie ukarany ojciec, ponieważ odpowiednio nie wychował i należycie nie przypilnował swoich dzieci:

Dziecko kapłana, które zostanie przyłapane na czytaniu ksiązek poświęconych magii, będzie wydalone z Kościoła Chrystusowego, a jego ojciec będzie zawieszony w kapłaństwie aż do czasu, gdy uwolni syna spod swojej władzy,

²⁵ Hippona (393), *Can.* 1, *ŻMT* 52, s. 61*; Carthago (III) (397), *Breviarium Hipponense* 13, *ŻMT* 52, s. 76*; 14, *ŻMT* 52, s. 94*.

²⁶ Carthago (III) (397), *Breviarium Hipponense* 11, *ŻMT* 52, s. 76*; 11, *ŻMT* 52, s. 93*; Carthago (419) I, *Can.* 15, *ŻMT* 52, s. 263*-264*; Hippolytus, *Can.* 12, *ŻMT* 49, s. 184*; Athanasius, *Can.* 75, *ŻMT* 49, s. 158*.

²⁷ Athanasius, *Can.* 5, *ŻMT* 49, s. 131*-132*: „Pan nie ulitował się nad synami kapłana Helego, bo ich ojciec nie wychował ich należycie w przewodzeniu kapłańskim, aby zachowywali kapłaństwo, lecz zniszczył ich”.

²⁸ Athanasius, *Can.* 75, *ŻMT* 49, s. 158*.

tak że wszyscy będą wiedzieć, że kapłan nie ma już żadnego udziału w grzechu syna²⁹.

W sprawie zawieranych małżeństw Atanazy upomina rodziców zaniedbujących obowiązek ożenku dorosłego syna, że sami ściągają na siebie konsekwencje za potencjalny grzech niewierności dorosłego już dziecka. Patriarcha Aleksandrii przykazuje rodzicom, aby strzegli czystości duszy swoich dzieci. Wychowanie latorośli w czystości duszy i wierności wierze chrześcijańskiej, podkreśla Atanazy, może stać się środkiem oczyszczenia rodziców z ich grzechów młodości³⁰.

Oдноśnie do rodziców dorosłych już dzieci synody przestrzegają, aby ze względu na zachowanie czystości wiary chrześcijańskiej nie zezwalać dzieciom na małżeństwa z heretykami, schizmatykami lub Żydami. Gdyby rodzice nie dopilnowali tego zakazu, powinni być pozbawieni przyjmowania Komunii świętej na okres pięciu lat:

Dziewczęta chrześcijańskie nie powinny poślubiać niewiernych Heretykom, którzy nie chcą przejść do Kościoła katolickiego nie wolno dawać za żony dziewcząt chrześcijańskich; ani Żydom, ani heretykom, gdyż nie może mieć nic wspólnego wierny z niewiernym. Gdyby rodzice postąpili wbrew temu, należy pozbawić ich Komunii na pięć lat³¹.

Ci zaś spośród rodziców chrześcijańskich, którzy zgodziliby się na małżeństwo córki z kapłanem pogańskim, mają być pozbawieni Komunii

²⁹ Athanasius, *Can.* 71, *ŻMT* 49, s. 157*.

³⁰ Athanasius, *Can.* 94, *ŻMT* 49, s. 167*: „Jeśli syn dorósł do małżeństwa, a rodzice nie ożenią go z kobietą i zasmucą jego serce tak, że popadnie w grzech, to sąd za grzech spadnie na nich. Jeśli zaś syn wytrwa cierpliwie, otrzyma nagrodę wielką. Ci, którzy mówią sobie: «Nie weźmiemy żony dla naszego syna, aż znajdziemy bogatszą od nas samych», niech wiedzą, że wpędzają syna w wielkie ubóstwo, chcąc go z niego wybawić. Powinni zachowywać czystość tak jak córki dziewice, aby mogli długo żyć i wzrastać. Ci, którzy tracą swą czystość bez wiedzy ich rodziców, skazują się na krótkie życie. Strzeżcie swoich dzieci ze wszystkich sił i nie bądźcie zbyt pobłażliwi dla waszych córek. Ten, kto wychowuje swe dzieci w czystości, tego dzieci Bóg przyjmie jako dziewice. Napisane jest: «Kobieta zbawia się przez rodzenie dzieci. Jeśli wytrwają w wierze i czystości». A Micheasz mówi: «Oto daję owoc mego łona za grzech mój». Jeśli ktoś zgrzeszył od młodości swej, niech oczyści się przez wychowanie swych dzieci. Niech wychowuje je w bojaźni Bożej”.

³¹ Elvira (circa 306), *Can.* 15-16, *ŻMT* 37, s. 52*; Carthago (III) (397), *Breviarium Hipponense* 12, *ŻMT* 52, s. 76*.

nawet do końca życia³². Synody dopuszczają jednak możliwość przyjmowania dzieci heretyków, pod warunkiem przyjęcia przez nich wiary chrześcijańskiej: „Nie należy zawierać związków małżeńskich z żadnymi heretykami ani oddawać im synów i córek; można raczej przyjmować ich dzieci, pod warunkiem, że zgodzą się przyjąć wiarę chrześcijańską”³³.

W przepisach dyscyplinarnych synody nakładają kary na rodziców, których dzieci porzucają stan życia konsekrowanego. Córka biskupa, kapłana lub diakona, która porzuciłaby stan życia konsekrowanego z powodu zamążpójścia, będzie mogła przyjąć Komunię świętą dopiero w chwili śmierci. Rodzice natomiast, gdyby przyjęli ją z powrotem pod swój dach, akceptując tym samym jej decyzję, mają być uważani za obcych wspólnocie³⁴. Za grzechy dzieci ponoszą konsekwencje również rodzice.

W procesie religijnego wychowania dziecka synody równą odpowiedzialnością obarczają zarówno ojca, jak i matkę. Wychowanie córki jest szczególną domeną matki. Do zadań ojca należy troska o formację syna, zarówno religijną, jak i przygotowanie do małżeństwa. Za grzechy dzieci synody obarczają odpowiedzialnością oboje rodziców, choć w przypadku ojców, pełniących funkcję diakona lub biskupa, duchowny ponosi również karę pozbawienia urzędu. Ojciec, będący osobą duchowną, zobowiązany jest przez prawodawstwo odseparować od siebie przynoszącego zgorzelenie syna, nie dopuścić go do wspólnoty stołu, a nawet pozbawić majątku. Synody zachęcają ojców, aby relację ojciec–syn zastosować również do niewolników. Prawodawstwo synodalne, przypisując ojcu większą odpowiedzialność wychowawczą, poważniejszymi konsekwencjami obarcza ojca za zaniedbania w procesie chrześcijańskiego wychowania dziecka.

3. Ochrona dziecka przed krzywdą

Analiza tekstów synodalnych rzuca również nieco światła na kwestię ochrony dziecka przed krzywdą ze strony najbliższych, rodziców czy opiekunów. Chodzi tu o obronę przed aborcją, dzieciobójstwem, porzuceniem niemowlęcia, gdzie rola ojca bywa całkowicie pominięta, oraz przed stręczycielstwem, pedofilią i kazirodztwem, gdzie ojciec lub opiekun prawny dziecka ponosi większą od matki odpowiedzialność.

³² Elvira (circa 306), *Can.* 17, *ŻMT* 37, s. 52*.

³³ Laodicea in Frygia (fine IV saec.), *Can.* 31, *ŻMT* 52, s. 115*.

³⁴ Toletum I (ca. 400), *Can.* 19, *ŻMT* 52, s. 125*; Braccara II (572), *Can.* 30, *ŻMT* 82, s. 59*.

Synod w Bradze (572), odnosząc się do kwestii zabójstwa niemowlęcia lub dziecka poczętego, łagodzi wcześniejsze kanony prawne, mówiące o odmowie udzielenia Komunii świętej takiej kobiecie do chwili śmierci. Synod, powołując się na miłosierdzie wobec takich osób, skracca ten okres do dziesięciu lat od dokonania zabójstwa. Postanowienie to dotyczy zarówno samej kobiety, dopuszczającej się takiego czynu, jak i współników zbrodni:

Gdyby jakaś kobieta trudniła się nierządem i zabiła niemowlę, które się stąd narodziło, lub gdyby jakaś usiłowała dokonać aborcji i zabić to, co się poczęło, albo też stosuje metody zapobiegania poczęciu, czy to z cudzołóstwa, czy z legalnego małżeństwa, wcześniejsze kanony uchwały, żeby takie kobiety dopiero w chwili śmierci otrzymywały komunię. My jednak miłosiernie osądzamy, żeby takie kobiety, czy też współniczki ich zbrodni, odprowadzały pokutę przez dziesięć lat³⁵.

W podobnym duchu złagodzenia kary opowiada się Bazyl Wielki. Spędzenie płodu, zarówno nieukształtowanego, jak i ukształtowanego, uważa za podwójne zabójstwo. W pierwszym rzędzie dokonane na dziecku, które miało się narodzić, w drugim natomiast – na samej matce, która przez aborcję naraziła na niebezpieczeństwo własne życie. Pomimo że aborcja jest zamierzonym zabójstwem dziecka, Bazyl radzi, aby nie odkładać rozgrzeszenia za ten czyn do chwili śmierci matki, lecz skrócić go na okres do lat dziesięciu³⁶. Takiemu samemu czynowi zabójstwa podlegają osoby towarzyszące matce, podające jej środki poronne³⁷.

Surowsze podejście do tej kwestii zajmuje synod w Toledo (589) mówiący, że w niektórych częściach Hiszpanii rodzice dokonywali zabójstwa poczętych z nierządu dzieci z niespotykaną łatwością i okrucieństwem. Synod zakazuje takich praktyk, a tych, którzy dopuszczają się za-

³⁵ Braccara II (572), *Can. 77*, *ŻMT* 82, s. 69*.

³⁶ Basilius Magnus, *Can. 2*, *ŻMT* 49, s. 35*: „Kobieta, która umyślnie dokonała spędzenia płodu, ponosi karę jak za zabójstwo. Dla nas bowiem nie ma różnicy między płodem ukształtowanym i nieukształtowanym. W tym przypadku sprawiedliwości domaga się nie tylko dziecko, które miało się urodzić, lecz również kobieta, która targnęła się na swe własne życie: kobiety przecież często umierają przy takich zabiegach. Dochodzi do tego zabójstwo płodu, które jest morderstwem zamierzonym przez tych, którzy poważają się na taki czyn. ich rozgrzeszenia jednak nie należy odkładać na koniec życia, lecz należy wyznaczyć im pokutę dziesięcioletnią, a ich poprawę określić nie przez czas [pokuty], lecz przez sposób okazywania skruchy”.

³⁷ Basilius Magnus, *Can. 8*, *ŻMT* 49, s. 38*.

bójstwa dzieci poczętych w wyniku nierządu, oskarża o dzieciobójstwo i dodatkowo o uprawianie nierządu³⁸.

Matki noworodków urodzonych w podróży i porzuconych na pewną śmierć również traktowano jako zabójczynie dzieci, zwłaszcza gdy mogąc je ocalić, nie uczyniły tego, lecz porzuciły dziecko na pewną śmierć, aby ukryć swoją zbrodnię. Wyjątkiem jest sytuacja, kiedy matka po urodzeniu dziecka nie miała warunków ani możliwości zaopiekowania się noworodkiem, w wyniku czego dziecko zmarło:

Kobieta, która porzuciła dziecko urodzone w podróży, ma być uznana za winną zabójstwa, jeżeli mogąc je ocalić, nie zadbała o nie, spodziewając się, że w ten sposób ukryje swój grzech, lub powodując się okrutnym i niehumanitarnym wyrachowaniem. Jeśli jednak nie mogła zaopiekować się noworodkiem i z powodu warunków na odludziu i braku środków dziecko zmarło, matkę należy uniewinnić³⁹.

Synody, stając w obronie dzieci, zakazywały ojcu lub matce sprzedawać ciało własnych dzieci. Karą za stręczycielstwo jest dożywotnia odmowa otrzymania Komunii świętej⁴⁰. Podobna kara spotyka gwałcieli dzieci, którym również odmawia się Komunii do końca ich życia⁴¹. Praktyką sakramentalną było zdejmowanie odzieży dzieciom bezpośrednio przed przyjęciem sakramentu chrztu, aby zatem ustrzec je przed niepożądanym zachowaniem starszych, prawodawstwo synodalne nakazuje, aby zdjęciem ubranka zajęła się osoba bliska dziecku, będąca prawnym

³⁸ Toletum III (589), *Can.* 17, *ŻMT* 82, s. 196*: „Gdy do uszu świętego synodu dotarło wiele skarg, dotyczących między innymi opowieści o wyjątkowym okrucieństwie, uszy kapłanów nie mogły tego znieść. Mianowicie w niektórych częściach Hiszpanii rodzice zabijają swoje dzieci poczęte z nierządu, nie znając litości. Jeśli wstrętne jest dla nich zwiększanie liczby dzieci, to najpierw powinni sami siebie skarcić za nierząd, bo skoro związki powinny być zawierane dla płodzenia potomstwa, to ci, którzy zabijają swoje poczęte dzieci i łączą się nie z powodu dzieci, lecz z powodu żądzy, winni są i dzieciobójstwa, i nierządu. Dlatego wiadomość o tej niegodziwości doniesiono do uszu naszego najjaśniejszego króla Rekkareda, który stoi na czele możnych, aby ten zbrodniczy czyn wy badał z kapłanem i z całą surowością go zakazał. Zatem ten Święty synod zobowiązuje kapłanów miejsc, aby tę zbrodnię wraz z sędzią wysłędzili i surowo jej zakazali”.

³⁹ Basilius Magnus, *Can.* 52, *ŻMT* 49, s. 52*; *Can.* 33, *ŻMT* 49, s. 47*.

⁴⁰ Elvira (circa 306), *Can.* 12, *ŻMT* 37, s. 52*.

⁴¹ Elvira (circa 306), *Can.* 71, *ŻMT* 37, s. 60*. Zob. Gilski – Cholewa, *Problematyka ochrony dziecka w literaturze wczesnochrześcijańskiej*, s. 62.

jego opiekunem⁴². Niemałym problemem, do którego nawiązują synody, jest kazirodztwo⁴³. W takich przypadkach prawodawstwo synodalne, biorąc w obronę pasierbice, nakazuje bezwzględną i natychmiastową separację uniemożliwiającą kontynuację kazirodczych relacji⁴⁴.

Synody obejmują szczególną troską dzieci porzucone. Porzucanie dzieci niezakceptowanych przez ojca rodziny bądź po prostu niechcianych było w starożytności rzymskiej zjawiskiem dość powszechnym. Przyjęcie porzuconego dziecka, pozostawionego litości znalazcy, uznawano za przejaw miłosierdzia⁴⁵. Co więcej, synody potępiają wszelkie próby zwrotu porzuconego dziecka, stawiając tego rodzaju akt na równi z jego zabójstwem:

⁴² Hippolytus, *Can.* 19, *ŻMT* 49, s. 188*: „Niech ci, którzy odpowiadają w imieniu ich małych dzieci, rozbiorą je z ich ubrań przed innymi. Następnie ci, którzy są w stanie odpowiadać za samych siebie [...]”.

⁴³ O powszechnym potępieniu tego rodzaju praktyk opowiada historia związana z kazirodczym związkiem króla Brytów Vortigerna ze swoją córką, przytoczona przez Nenniusza w 38 rozdziale jego *Historii*: „Do całego tego zła doszło jeszcze to, że Vortigern wziął za żonę swoją własną córkę, która urodziła mu syna. Gdy święty German to odkrył, przybył z całym duchowieństwem Brytów, aby upomnieć króla. Gdy zebrał się wielki synod duchownych i świeckich na jednym zgromadzeniu, król powiedział swojej córce, aby wyszła do zgromadzenia i położyła jego syna na łonie Germana oraz powiedziała, że to on sam jest ojcem dziecka. Ona zaś uczyniła tak, jak ją pouczył. Święty German łaskawie wziął dziecko i zaczął mówić: Ja będę dla ciebie ojcem, i nie puszcze cię, chyba że dadzą mi nożyce i grzebień, i będzie wolno mi zwrócić cię twemu cielesnemu ojcu. Gdy to chłopiec usłyszał, posłuszny słowom świętego starca, podszedł do swojego cielesnego dziadka i ojca, Vortigerna, i powiedział do niego: Jesteś moim ojcem, ostrzyż moją głowę i uczesz moje włosy. On zaś milczał i nie chciał odpowiedzieć chłopcu. Bardzo zagniewany powstał i szukał sposobu, aby uciec sprzed oblicza świętego Germana. Vortigern został przeklęty i potępiony przez świętego Germana i przez całe zgromadzenie Brytów”, *Gallia incerti loci* (451), *Relatio de concilio Britannico* (449), *ŻMT* 62, s. 180*-181*.

⁴⁴ Agatha (506), *Can.* 61e, *ŻMT* 73, s. 20*; Epao (517), *Can.* 30e, *ŻMT* 73 s. 51*; Claremontium seu Arverna (535), *Can.* 12, *ŻMT* 73, s. 158*.

⁴⁵ Vasio (442), *Can.* 9, *ŻMT* 62, s. 23*: „W sprawie porzuconych [dzieci], ponieważ pojawiła się podnoszona przez wszystkich skarga, że są one podrzucane nie dla miłosierdzia, ale dla psów, chociaż myśl ludzka nieugięta nakazami miłosierdzia waha się je zabrać ze strachu przed oszczercami, uznano, że tego trzeba przestrzegać, aby zgodnie z postanowieniami bardzo wiernych, pobożnych i czcigodnych cesarzy, ktokolwiek zabiera podrzutka, niech Kościół weźmie na świadka i niech zabierze świadectwo. Mimo to duchowny niech to ogłosi od ołtarza, aby Kościół wiedział, że porzucone dziecko zostało zabrane, by w ciągu dziesięciu dni od dnia porzucenia odebrał je ktoś, kto by potwierdził, że je uznał, kto zabrał, należy się wdzięczność za miłosierdzie okazane w ciągu tych dziesięciu dni, jak by wolał – doczesna od człowieka albo wieczna z Bogiem”.

Tego, kto wbrew tym ustaleniom chciałby odebrać porzucone [dziecko], uznaje się za zabójcę. Jeśli ktoś po tym bardzo starannym ustaleniu sankcji w sprawie zabranych na tej zasadzie podrzutków domagałby się ich zwrotu lub stałby się ich oszczercą, będzie uważany za zabójcę⁴⁶.

Synody nakładają na nowych opiekunów dzieci, decydujących się na przyjęcie dziecka porzuconego, obowiązek wychowania w wierze. Akt ponownej adopcji jest uważany za przejaw miłosierdzia względem dziecka, próbę jego ponownego porzucenia zaś zrównują z czynem zabójstwa.

Kanony w wielu postanowieniach przestrzegają przed nadużyciami ze strony rodziców lub dorosłych. Należą do nich: aborcja, porzucenie dziecka, stręczycielstwo, kazirodztwo, pedofilia. W stosunku do zabójstwa dziecka nienarodzonego synody zmniejszają karę dożywotniej pokuty do dziesięciu lat zakazu przyjmowania Komunii świętej zarówno dla matki, jak i dla osób towarzyszących aborcji. Porzucenie dziecka traktowane jest na równi z jego zabójstwem. Ci zaś, którzy adoptują porzucone dziecko, wykazują akt chrześcijańskiego miłosierdzia wobec niego. W przypadku stręczycielstwa i pedofilii synody nakładają karę dożywotniego zakazu przyjmowania sakramentów.

Z punktu widzenia obowiązków i zadań ojca, jego rola wydaje się być zupełnie pominięta w przypadku aborcji czy porzucenia. Za czyny aborcji karana jest matka dziecka oraz osoby czynnie towarzyszące. Jeśli ojciec dziecka byłby bezpośrednio zaangażowany, wówczas i on ponosiłby współodpowiedzialność oraz konsekwencje zabójstwa dziecka. Za czyny stręczycielstwa synody obarczają równą winą ojca i matkę, za czyny pedofilii i kazirodztwa natomiast pełną odpowiedzialność ponosi ojciec lub opiekun dziecka.

4. Troska o utrzymanie dzieci

Synody podkreślają niezbywalną rolę rodziców nie tylko w chrześcijańskiej formacji dzieci, ale w ich materialnym utrzymaniu i trosce, zanim staną się samodzielne. Przypominają o tym synody w kontekście emancypacji synów przez ojców. Zanim dziecko nie osiągnie wieku dojrzałego

⁴⁶ Vasio (442), *Can.* 10, *ŻMT* 62, s. 23*; Arelate (post 442; ante 506), *Can.* 51, *ŻMT* 62, s. 32*.

go, ojciec zaś nie będzie miał pewności co do moralnej dojrzałości syna pod względem obyczajów i zachowania, nie powinien godzić się na jego usamodzielnienie⁴⁷. Do czasu usamodzielnienia syna ojciec zobowiązany jest go utrzymać i wychowywać. Nie zwalniają go z tego obowiązku powinności religijne, pobożność, a tym bardziej chęć życia w ascezie i samotności. Synod w Gangrze (340) stwierdza wprost: „Gdyby ktoś porzucił swe dzieci, nie łożył na ich utrzymanie i nie starał się w miarę swych możliwości kształtować należycie ich pobożności, lecz zaniedbywał te obowiązki pod pozorem ascezy, niech będzie wyklety”⁴⁸. Synod zabezpiecza w ten sposób los dzieci rodzin chrześcijańskich, ale i w równej mierze zabezpiecza los rodziców, kiedy do tego samego zobowiązuje dzieci: „Gdyby dzieci, zwłaszcza dzieci rodziców chrześcijańskich, pod pozorem pobożności porzuciły sprawy świeckie i nie okazywały należnego szacunku swym rodzicom, stawiając wyżej kult Boży, niech będą wykleci”⁴⁹.

W trosce o materialne zabezpieczenie dzieci, jak również o ich wychowanie, prawodawstwo synodalne nakazuje, aby prawnymi opiekunami nieletnich z woli rodziców nie ustanawiać duchownych:

Albo wreszcie jeśli ktoś, porzuciwszy wszystko, co posiadał, tam ucieka, kryjąc się po kryjówkach i bezludziu, zostanie napadnięty przez rozbójników lub umrze w gorączce bądź z wyczerpania, to czyż to nie będzie nam poczytane za winę, że taki dobry żołnierz, który wszystko opuścił i wzgardziwszy swym domem i rodzicami czy swymi dziećmi, chciał iść za Panem, a umiera bez pokoju, bez przyjęcia go do wspólnoty?⁵⁰.

Aby dziedzictwo dziecka mogło być zabezpieczone, nienaruszalne i nieroztrwonione przez dorosłych, zapewniając byt sierocie, synod w Saliq (585) nakazuje:

⁴⁷ Tematyka ta została już wcześniej poruszona w kontekście troski o dobre wychowanie dziecka: Hippona (393), *Can.* 1, *ŻMT* 52, s. 60*-61*; Carthago (III) (397), *Can.* 13, *ŻMT* 52, s. 76*; *Can.* 14, *ŻMT* 52, s. 94*.

⁴⁸ Gangra (ca. 340), *Can.* 15, *ŻMT* 37, s. 127*. Zob. Gilski – Cholewa, *Problematyka ochrony dziecka w literaturze wczesnochrześcijańskiej*, s. 57-58.

⁴⁹ Gangra (ca. 340), *Can.* 16, *ŻMT* 37, s. 127*. Zob. Gilski – Cholewa, *Problematyka ochrony dziecka w literaturze wczesnochrześcijańskiej*, s. 57-58.

⁵⁰ Carthago (252), *Can.* 3, *ŻMT* 37, s. 11*. Zob. Gilski – Cholewa, *Problematyka ochrony dziecka w literaturze wczesnochrześcijańskiej*, s. 61.

Godzi się, aby własność sierot pozostawionych przez ich rodziców była strzeżona z troską, za wiedzą i nakazem biskupa, będąc powierzoną osobie, o której wystawiono dobre świadectwo, że jest prawa, nie rabuje i jest godna zaufania, że ustrzeże dobra dzieci aż do osiągnięcia przez nich pełnoletności i otrzymają je bez szkody i kłopotu. Co więcej nie zostaną one przekazane w ręce ojczyma, aby je przejadł i roztrwonił, lecz tylko jeśli będzie wystawione dobre świadectwo o ojczymie przez miejscowego biskupa lub kapłanów, lub wiernych, którzy są jego sąsiadami. Inaczej nie będzie czynione⁵¹.

W przypadku sierot dopuszcza się, aby nawet kapłan, jak ojciec, mógł zatroszczyć się o pozostawione przez rodziców dzieci. Zobowiązuje się go do ochrony spadku, pełnej opieki nad nieletnimi, wyuczenia zawodu i jeśli dzieci dojrzeją, z własnej woli, mogą zostać pod władzą opiekuńczo-rodzicielską duchownego:

Jeśli sieroty nie mają nikogo bliskiego z ludzi, niech kapłan im bliski zatroszczy się o nich jak ojciec. A jeśli weźmie ich do swego domu, niech bardzo uważa, aby nie przywłaszczyć sobie żadnej rzeczy, która należy do nich. A jeśli są biedni, niech nauczy ich zawodu. Jeśli urosną i będą chcieli pozostać pod jego władzą, niech ich od siebie nie wypędza⁵².

Misję orędownika i opiekuna sierot jak i wdów bierze na siebie Kościół. Wyraża to w swoich zarządzeniach synod w Mâcon (585), biorąc ich pod opiekę prawną i reprezentując przed trybunałem niesprawiedliwie traktującym sieroty i wdowy:

Przeto ponieważ naszej trosce za sprawą Boga zostały szczególnie powierzone sprawy wdów i sierot, dotarło do nas, że przez sędziów nadal okrutnie są one nękanie za najłżejsze sprawy, jako pozbawione obrońcy. Z tego powodu uchwalamy, aby sędziowie nie wcześniej wzywali do siebie wdowy i sieroty, aż zawiadomią biskupa, pod ochroną którego one żyją – a gdyby biskup był nieobecny, to jakiegoś jego archidiacona lub prezbitera – aby razem zasiadając, wspólnym namysłem położyć kres ich sprawom tak sprawiedliwie i słusznie, że później w takich sprawach wcześniej wspomniane osoby nie będą nękanie. Gdyby więc ten, który jest sędzią, albo który zgłasza roszcze-

⁵¹ Salīq, Seleucia-Ctesiphon (585), *Can. 22*, *ŻMT* 82, s. 164*.

⁵² Athanasius, *Can. 56*, *ŻMT* 49, s. 151*.

nie, wyrządził im jakąś krzywdę albo przekroczył orzeczenie tego synodu, niech będzie zawieszony w Komunii⁵³.

Troska o wychowanie i utrzymanie dziecka jest szczególną domeną ojca. Prawodawstwo synodalne podkreśla wyłączone prawo ojca do decyzji odnośnie do terminu usamodzielnienia się syna. Ojciec dziecka nie może zrezygnować z obowiązku i odpowiedzialności za wychowanie i utrzymanie dziecka nawet pod pozorem osobistej ascezy. Jeśli dziecko nie ma ojca, biskup ustanawia prawnego opiekuna dziecka, aby przejął rolę zastępcy ojca, zobowiązując go do wychowania i ochrony materialnej sieroty.

5. Ojciec jako człowiek słowa

Synod w Elwirze (360) przestrzega rodziców chrześcijańskich przed zerwaniem zaręczyn córki pod karą trzech lat odłączenia od wspólnoty Kościoła. Kara wydaje się niewspółmierna do popełnionej winy, jednak należy zauważyć troskę synodów, jaką przywiązują do roli ojca jako wiarygodnej głowy rodziny. Ojciec ma być człowiekiem danego słowa, stać na straży prawdziwości przyrzeczeń. Jeśli ojciec zrywa dane wcześniej słowo w sprawie ważnej, jaką są zaręczyny, ponosi tego konsekwencje. Rodzice bywają jednak zwolnieni od odpowiedzialności w przypadku, gdy wina leży po stronie narzeczonych⁵⁴. Podobne wykluczenie ze wspólnoty Kościoła niesie ze sobą zgoda ojca na zerwanie zawartych i opłaconych zaręczyn z powodu niewierności córki: „Gdyby ktoś obiecał komuś córkę za żonę, ona jednak kochałaby kogoś innego i [ojciec] zgodziłby się z córką, a wcześniej przyjął już za nią zapłatę, obydwójce zostaną usunięci z Kościoła”⁵⁵. Prawodawstwo synodalne chroni autorytet ojca jako człowieka stojącego na straży danego słowa.

⁵³ Matiscona (585), *Can. 12*, *ŻMT* 82, s. 126*-127*.

⁵⁴ Elvira (circa 306), *Can. 54*, *ŻMT* 37, s. 58*: „Jeśli jacyś rodzice zrywają zaręczyny, zostaną odłączeni na trzy lata. Jeśli jednak ktoś z narzeczonych zostałoby przyłapano na ciężkim wykroczeniu, rodzice są usprawiedliwieni. Ale gdyby była to ich wina, którą się splamili, zachowa się powyższy wyrok”.

⁵⁵ Hibernia (456-465), *Can. 22*, *ŻMT* 62, s. 191*.

6. Wnioski

Analiza tekstów synodalnych, podejmujących kwestię zadań ojca wobec dzieci, pozwala wysunąć następujące wnioski.

Przepisy synodalne zarysowują wyraźne proporcje pomiędzy nakazami a zakazami dotyczącymi roli ojca w procesie wychowawczym i chrześcijańskiej formacji dziecka. Dominujący charakter posiadają nakazy dotyczące ochrony życia dziecka, dbałości o czystość wiary oraz moralne jego wychowanie w duchu chrześcijańskich wartości. Kanony podkreślają obowiązek, jaki spoczywa na ojcu w trosce o zbawienie duszy zmarłego dziecka. Zakazy dotyczą bezpośredniego zagrożenia jego życia oraz wszelkich nadużyć (aborcja, stręczycielstwo, pedofilia, porzucenie, w tym pozostawienie dziecka przez ojca ze względu na ascezę).

W kontekście wychowawczym dzieci synody nakładają na ojca troskę o ich wiarę i zbawienie. Odpowiedzialność za dobre wychowanie dotyczy obojga rodziców, szczególnie jednak nacisk w tej materii kanony kładą na ojców będącymi duchownymi. Zadaniem ojca jest ochrona dziecka przed wszelkiego rodzaju krzywdą oraz troska o jego materialne utrzymanie. W procesie wychowawczym dziecka kanony synodalne podkreślają niekiedy wspólną odpowiedzialność rodziców za proces wychowania dzieci, nie różnicując jej pomiędzy ojcem a matką, co wydaje się być zaskakujące w świecie o strukturze patriarchalnej.

W dokumentach synodalnych nie wybrzmiewa relacja mąż–żona, jak gdyby prawodawstwo synodalne nie przywiązywało wagi do roli relacji małżeńskich w procesie wychowania dzieci. Obowiązki ojcowskie względem sierot przejmuje biskup, który winien być ich obrońcą i opiekunem. Tym samym chrześcijańskie dzieci nigdy nie mogą być pozostawione na pastwę losu.

Bibliography

Sources

- Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381*, red. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 37, Kraków 2006.
- Acta synodalia ab anno 381 ad annum 431*, red. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 52, Kraków 2010.
- Acta synodalia ab anno 431 ad annum 504*, red. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 62, Kraków 2011.

Acta synodalia ab anno 506 ad annum 553, red. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 73, Kraków 2014.

Acta synodalia ab anno 553 ad annum 600, red. H. Pietras, ŻMT 83, Kraków 2020.

Canones Patrum Graecorum (graeca et polonica). Athanasii et Hippolyti (arabica et polonica), red. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 49, Kraków 2009.

Studies

Bakke O.M., *When Children Became People. The Birth of Childhood in Early Christianity*, Minneapolis 2005.

Becoming Byzantine; Children and Childhood in Byzantium, red. A. Papaconstantinou – A.-M. Talbot, Washington 2009.

Children and Everyday Life in the Roman and Late Antique World, red. Ch. Laes – V. Vuolanto, London – New York 2019.

Children in Antiquity. Perspectives and Experiences of Childhood in the Ancient Mediterranean, red. L.A. Beaumont – M. Dillon – N. Harrington, London – New York 2021.

Children in the Late Ancient Christianity, red. C.B. Horn – R.B. Phenix, Tübingen 2009.

Cholewa M. – Gilski M., *Od języka do mądrości Jana Chryzostoma model wychowania, w: Sprawności moralne a wiara*, red. I. Jazukiewicz – E. Rojewska, Szczecin 2017, s. 167-178.

Dixon S., *The Roman Family*, Baltimore 1992.

Gilski M. – Cholewa M., *Problematyka ochrony dziecka w literaturze wczesnochrześcijańskiej*, w: *Wykorzystanie seksualne osób małoletnich. Ujęcie interdyscyplinarne*, cz. 2, red. M. Cholewa – P. Studnicki, Kraków 2021, s. 37-71.

Gilski M. – Wysocki M., *Ortodoksja jako droga twórczego rozwoju dziecka w „Panarionie” Epifaniusza z Salaminy*, „Vox Patrum” 83 (2022) s. 205-220.

Horn C.B. – Martens J.W., *‘Let the Little Children Come to Me’*. *Childhood and Children in Early Christianity*, Washington 2009.

Kułaczkowski J., *Wskazania wychowawcze dla ojców w świetle Ef 6,4*, „Paedagogia Christiana” 22/2 (2008) s. 151-162.

Laes Ch., *Children in the Roman Empire. Outsiders Within*, Cambridge 2011.

Longosz S., *Małżeństwo i rodzina w starożytności chrześcijańskiej [materiały bibliograficzne]*, „Vox Patrum” 8-9 (1985) s. 449-507.

Longosz S., *Małżeństwo, rodzina i wychowanie w nauczaniu Jana Chryzostoma. Materiały bibliograficzne*, „Vox Patrum” 53-54 (2009) s. 805-812.

Mucha M., *Władza rodzicielska a prawo małoletniego do samodzielnej decyzji o przyjęciu chrztu*, Kraków 2019.

Patterson C.B., *The Family in Greek History*, Cambridge 1998.

Pomeroy S.B., *Families in Classical and Hellenistic Greece: Representations and Realities*, New York – Oxford 1997.

Schroeder C.T., *Children and Family in Late Antique Egyptian Monasticism*, Cambridge 2020.

The Dark Side of Childhood in Late Antiquity and the Middle Ages, red. K. Mustakallio – Ch. Laes, Oxford 2011.

Szczur P., *Odpowiedzialność za wychowanie dzieci w wybranej literaturze chrześcijańskiej*, „Vox Patrum” 60 (2013) s. 385-404.

Wypustek A., *Życie rodzinne starożytnych Greków*, Wrocław 2007.

Wysocki M., *Can Children be Mature in the Faith? A Study of the Works of St. Ambrose*, w: *Il bambino nelle fonti cristiane*, red. M. Ghilardi, Roma – Lugano 2019, s. 295-303.



Divine Breath and the Process of Creation: The Allusions to Gen 2:7 in the Catechetical Rhetoric of Cyril of Jerusalem

Harri Huovinen¹

Abstract: Previous scholarship inadequately acknowledged the diverse ways in which Cyril of Jerusalem employed the breath-related vocabulary related to or derived from Gen 2:7. A systematic analysis of Cyril's catechetical homilies revealed that in his rhetoric, this vocabulary was utilized in several distinct contexts. First, it was used to describe the creation of humans as living beings. Secondly, the vocabulary depicted a pre-Pentecost mediation of the Holy Spirit. Thirdly, the Pentecostal outpouring of the Spirit could be interpreted as another form of "breathing". Fourthly, breath-related vocabulary was employed in reference to three ecclesiastical rites of initiation, indicating their pneumatological significance. This collective utilization of Biblical accounts of breathing, alongside depictions of post-Biblical ecclesiastical rites, formed a coherent narrative aimed at instructing catechetical audiences about the historical sequence of human creation. This narrative encompassed the divine vivification of the tangible body and postlapsarian revivification through the Holy Spirit. Simultaneously, it became evident that Cyril's use of this vocabulary aligned with his overall allusionary approach to employing Scripture in catechesis.

Keywords: Divine breath; creation; Biblical reception; catechetical rhetoric; Patristic; Cyril of Jerusalem

Anyone studying early Christian theology of initiation is likely to observe that among late fourth-century catechetical sources, the homilies attributed to Cyril of Jerusalem (c. 315-387) contain the largest number of Biblical references². It is not surprising, then, that Patristic scholarship

¹ Harri Huovinen ThD, Postdoctoral Researcher, University of Eastern Finland School of Theology, Joensuu, Finland; email: harri.huovinen@uef.fi; ORCID: 0000-0002-0776-9993.

² The Cyrilline catechetical corpus comprises a total of 19 *Lenten Catecheses* (*Procatechesis* and *Catecheses* 1-18), and five post-baptismal *Mystagogical Catecheses* (*Catecheses mystagogica* 1-5). For the present purposes, the former set of sources has been examined using the editions widely accepted by contemporary scholars *Cyrilli Hierosolymarum archiepiscopi opera quae supersunt omnia*, v. 1-2, ed. W.C. Reischl – J. Rupp, Hildesheim 1967 (henceforth referred to as RR 1 & 2). The study of the *Myst-*

has devoted considerable attention not only to Cyril's initiatory theology but also to his approaches to Scripture³. Nevertheless, at least one aspect of these themes has yet to be explored.

In nine of the 24 Cyrilline catechetical homilies, words from the $\pi\nu\epsilon$ -, $\pi\nu\omicron$ -, and the thematically related $\acute{\epsilon}\mu\phi\upsilon\sigma$ - groups are employed in reference to physical breath. The key instances are as follows:

agogical Catecheses is based upon *Cyrille de Jérusalem, Catéchèses mystagogiques*, ed. A. Piédagnel – P. Paris, SCh 126 bis, Paris 2004. For the record, other notable fourth century sources of Christian initiation include the 12 catechetical homilies of John Chrysostom, see *Catecheses Baptismales: griechisch, deutsch = Taufkatechesen*, v. 1, ed. R. Kaczynski, Fontes Christiani 6/1, Freiburg im Breisgau 1992; *Trois catéchèses baptismales*, ed. A. Piédagnel – L. Doutreleau, SCh 366, Paris 1990; *Huit catéchèses baptismales inédites*, ed. A. Wenger, SCh 50, Paris 1957. See also the Ambrosian *Sacr. and Myst.* in: *Des sacrements; Des mystères; Explication du symbole*, ed. B. Botte, SCh 25 bis, Paris 1961.

³ Notable studies on Cyril's catechetical theology include D.R. Hawk-Reinhard, *Christian Identity Formation according to Cyril of Jerusalem: Sacramental Theōsis as a Means of Constructing Relational Identity*, Louvain 2020; K. Akselberg, *Greeks, Jews, heretics, and the Church of God: Ecclesiology in the catechetical lectures of St Cyril, Archbishop of Jerusalem*, University of Oxford 2017 (PhD Diss.); J. Day, *The Baptismal Liturgy of Jerusalem: Fourth- and Fifth-Century Evidence from Palestine, Syria and Egypt*, Aldershot – Burlington 2007; A.J. Doval, *Cyril of Jerusalem, Mystagogue: The Authorship of Mystagogic Catecheses*, Washington 2001. For general discussion on Cyril's approaches to Scripture, see e.g. Akselberg, *Greeks, Jews, heretics*, p. 53-60; P. Jackson, *Cyril of Jerusalem's Use of Scripture in Catechesis*, "Theological Studies" 52 (1991) p. 431-450; A. Paulin, *Saint Cyrille de Jérusalem: Catéchète*, Paris 1959, p. 99-109; A.A. Stephenson, *St. Cyril of Jerusalem and the Alexandrian Heritage*, "Theological Studies" 15/4 (1954) p. 573-593; G. Delacroix, *Saint Cyrille de Jérusalem: Sa vie et ses œuvres*, Paris 1865, p. 217-221. For Cyril's reception of specific Biblical themes, see e.g. H. Huovinen, *Paratiisin neljä tasoa Kyrillos Jerusalemlaisen katekeettisessä retoriikassa*, in: *Varhaiskirjon Jerusalem*, ed. S. Seppälä, Studia Patristica Fennica 19, Helsinki 2023, p. 169-199; H. Huovinen, *Parantunut profeetta: Daavidin roolit Kyrillos Jerusalemlaisen katekeeseissa*, in: *Kristityt ennen kristittyjä: Vanhan liiton pyhät kirkkoisien silmin*, ed. A. Bergman, Studia Patristica Fennica 16, Helsinki 2022 p. 83-109; H. Huovinen, *Familial Terminology and the Progressive Nature of Church Membership in Cyril of Jerusalem*, "Review of Ecumenical Studies" 13/3 (2021) p. 400-418.

Word group	Cyrilline passage	Vocabulary
(-)πνε-	<i>Procatech.</i> 1, RR 1, 2	ἐπνευσειν
	<i>Procatech.</i> 9, RR 1, 12	τὸ πνεῦμα
		Πνεύματος θείου
	<i>Catech.</i> 12, 32, RR 2, 44	[πνεῖ] πνεῦμα ἅγιον
	<i>Catech.</i> 13, 7, RR 2, 60	πνεῦμα
	<i>Catech.</i> 14, 18, RR 2, 130	ἀναπνέων
(-)πνο-	<i>Catech.</i> 6, 5, RR 1, 160	Πᾶσα πνοή
	<i>Catech.</i> 9, 15, RR 1, 256	ἀναπνοήν
	<i>Catech.</i> 12, 14, RR 2, 18	πνοή
	<i>Catech.</i> 14, 18, RR 2, 130	ἀναπνοῆς
	<i>Catech.</i> 17, 5, RR 2, 256	ἀναπνεόμενον
	<i>Catech.</i> 17, 15, RR 2, 268	πνοῆς
ἐμφυσ-	<i>Procatech.</i> 9, RR 1, 12	ἐμφυσηθῆς
	<i>Catech.</i> 14, 22, RR 2, 138	ἐμφυσήματος
	<i>Catech.</i> 16, 19, RR 2, 230	ἐμφύσημα
	<i>Catech.</i> 17, 12, RR 2, 266	ἐνεφύσησε
		ἐμφύσημα
		ἐμφυσῶν
		ἐνεφύσησεν
	<i>Catech. myst.</i> 2, 3, SCh 126 bis:108	τὰ ἐμφυσήματα

Considering Cyril's explicit objective to offer a well-ordered exposition of the Christian faith⁴, it is implausible that his frequent references to breathing were accidental. This leads to the following questions: What

⁴ Cyrillus Hierosolymitanus, *Procatechesis* 4, 11. Cf. the epigraphs of *Catecheses ad Illuminandos* 1-18, which seem to suggest an improvisational approach (ἐν Ἱεροσολύμοις σχεδιασθεῖσα). It could be proposed that while the themes of these pre-baptismal catecheses evidently follow a predetermined narrative, the detailed composition of individual homilies may have involved some degree of improvisation. For discussion and literature on the lack of systematic theology in Patristic sources, see H. Huovinen, *Images of Divine Participation: A Reappraisal of Fourth Century Views on Church Membership*, *Studia Patristica Fennica* 18, Helsinki 2022, p. 19-20.

is the function of the vocabulary related to breath in Cyril's catechetical rhetoric? Moreover, what does the utilization of this vocabulary reveal about the author's broader approach to employing Scripture in catechesis?

To address these questions, the relevant material will be organized thematically into four categories. The study commences with an analysis of Cyril's use and interpretation of Gen 2:7. Second, we will explore the catechist's perspective on the breath of Jesus, as recorded in Jn 20:22, and its pneumatological function. Third, we will briefly examine Cyril's account of the Pentecostal outpouring of the Holy Spirit and its apparent connection with breathing. The fourth major section will focus on what can be interpreted as ecclesiastical forms of spiritual "breathing". Finally, concluding remarks will be given.

1. Creation as a Bestowal of Divine Breath

First, Cyril's utilization of the breath-related vocabulary evokes associations with the Gen 2:7 narrative of human creation, the Septuagint rendering of which employs both ἐμφυσ- and πνο- words:

καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς	And God formed man, dust from the earth,
καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοήν ζωῆς,	and breathed into his face a breath of life,
καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν ⁵ .	and the man became a living being ⁶ .

The Cyrilline corpus includes three apparent references to this passage. The first one occurs in *Catech.* 12, where Cyril praises the creation event:

[B]ut that the dust of the earth should become a man, this is more wonderful. That clay molded together should assume the coats and splendors of the eyes, this is more wonderful. That out of dust of uniform appearance should be produced both the firmness of bones, and the softness of lungs, and other different kinds of members, this is wonderful. That clay should be animated and travel round the world self-moved, and should build houses, this is won-

⁵ Gen 2:7 LXX. Emphases added.

⁶ Gen 2:7 NETS.

derful. That clay should teach, and talk, and act as carpenter, and as king, this is wonderful. Whence, then, [...] was Adam made? Did not God take dust from the earth, and fashion this wonderful figure? Is then clay changed into an eye, and cannot a virgin bear a son?⁷

For the catechist, the animation of the earthy body (τὸ πηλὸν ψυχωθέντα) clearly represents the central aspect of human creation. However, based solely on this passage, one can draw few conclusions regarding his view of the cause of this animation.

In the other two references, the enlivening of the first man's earthy body is employed as an argument supporting the possibility of bodily resurrection and the bestowal of eternal life. First, in *Catech.* 18, the homilist reminds his hearers of the Gen 2:7 passage: "Whence in the beginning came man into being at all [...]? Go to the first book of the Scripture, [...]; «And God formed man, dust from the earth». Is dust transformed into flesh and will not flesh be again restored to flesh?"⁸. Next, in *Catech.* 13, Cyril asks: "If the man first formed out of the earth brought in universal death, will not He who formed him out of the earth bring in eternal life, being Himself the Life?"⁹.

Notably, none of the aforementioned three passages provides detailed commentaries of the Gen 2:7 narrative. While one includes a direct quotation of the first half of the later so-defined verse – i.e., Gen 2:7a – in the two other instances, the Mosaic text is only alluded to. This approach aligns with Cyril's general method of using Scripture in catechesis. Although he occasionally offers direct quotations from the Old or New Testament, in many cases, he prefers an allusionary approach over verbatim citations of the Biblical text¹⁰. The choice of this method may be partly due to the (allegedly) extemporaneous nature of his homilies¹¹. Additionally, it may be motivated by an expectation that his audience possessed prior

⁷ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 12, 30, RR 2, 40, 42. The English is the present writer's revision of the E.H. Gifford translation, see NPNF 7, 80.

⁸ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 18, 13, RR 2, 312. A revision of the Gifford translation, see NPNF 7, 137.

⁹ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 13, 2, RR 2, 52. A revision of the Gifford translation, see NPNF 7, 82.

¹⁰ Jackson, *Cyril of Jerusalem's Use of Scripture*, p. 441. For general discussion on the Patristic use of allusion, see V.H. Drecoll, *The Use of Scripture in Basil's Homilies in Hexaemeron*, in: *Light on Creation: Ancient Commentators in Dialogue and Debate on the Origin of the World*, ed. G. Roskam – J. Verheyden, Tübingen 2017, p. 91.

¹¹ See n. 4 above.

knowledge of the texts under consideration¹². Indeed, such familiarity may have been anticipated, given the catechist's multiple exhortations to receive his Biblical instruction and to voluntarily engage in reading the Scriptures¹³.

Curiously, in none of his three references to Gen 2:7 does Cyril explicitly mention breathing. However, this absence does not imply a lack of interest in the theme. Elsewhere, in *Catech.* 9, in connection with his general discussion of human creation, Cyril makes a more explicit reference to the divine breath. According to his perspective, humans consist not only of a meticulously created body but also of the breath that the Creator has imparted to the entire body¹⁴. This perspective aligns with the dichotomous *body-soul anthropology* that permeates Cyril's catecheses¹⁵, and was also held by several earlier and contemporaneous ecclesiastical authors. In Cyril's view, the Gen 2:7 bestowal of breath is synonymous with the emergence of a "living soul" (εἰς ψυχὴν ζῶσαν) and, consequently, with the divine action of animating the otherwise lifeless corporeality¹⁶. In fact, for Cyril, not only humans but also other

¹² P.L. Gavrilyuk, *Histoire du catéchuménat dans l'église ancienne*, tr. F. Lhoest – N. Mojaïsky – A.-M. Gueit, Paris 2007, p. 185, 206, 229, 237.

¹³ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 4, 33, RR 1, 124: "Ἀναγίνωσκε τὰς θείας γραφὰς". Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 4, 35, RR 1, 128: "Τούτων τὰς εἴκοσι δύο βίβλους ἀναγίνωσκε· [...] Ταῦτας μόνας μελέτα σπουδαίως, ὡς καὶ ἐν Ἐκκλησίᾳ μετὰ παύρησίᾳ ἀναγινώσκομεν". Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 4, 36, RR 1, 130: "Καὶ ὅσα [μὲν] ἐν ἐκκλησίαις μὴ ἀναγινώσκειται, ταῦτα μηδὲ κατὰ σαντὸν ἀναγίνωσκε, καθὼς ἤκουσας". See also Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 17, 35, RR 2, 294. Cf. Augustine, who recounts that Ambrose encouraged him to prepare for baptism by reading the Book of Isaiah, *Confessiones* IX 5, 13, CCL 27, 140.

¹⁴ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 9, 15, RR 1, 256: "Τίς ὁ τὴν μίαν ἀναπνοὴν εἰς ὅλον τὸ σῶμα διαδούς;"

¹⁵ See Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 3, 4, RR 1, 68, *passim*.

¹⁶ Cf. Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 14, 18, where Cyril employs similar terminology to underscore the significance of the faculty of respiration for corporeal life. See also Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 12, 14. Cf. Chrysostom, who associates divine breathing with the bestowal of a rational soul that enlivens the recipient, see Iohannes Chrysostomus, *In Genesim homiliae* 12, 5, 13, 2-3. A similar view is held by Aphrahat, *Demonstratio* 23, 58; Irenaeus, *Adversus Haereses* II 34, 4; the Valentinians, see S.O. Presley, *The Intertextual Reception of Genesis 1-3 in Irenaeus of Lyons*, Leiden 2015, p. 51; the Rabbinic tradition, see L. Teugels, *The Creation of the Human in Rabbinic Interpretation*, in: *The Creation of Man and Woman: Interpreta-*

living creatures are among those whom the psalmist refers to as “every breath” (Πᾶσα πνοή), who are exhorted to praise and glorify the Lord (Ps. 150:16a)¹⁷.

Regrettably, the Cyrilline catechetical homilies, designed as they were for the elementary instruction of baptismal candidates, offer limited insight into the author’s perspective on the intricate details of human creation. For instance, the texts provide little information as to whether the soul and body were perceived to exist independently of each other before their union depicted in Gen 2:7¹⁸, or if they were considered to be born simultaneously¹⁹. At any rate, Cyril regards the bestowal of divine breath as the constitutive element in the creation of humans as living beings.

tions of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions, ed. G.P. Luttikhuisen, Leiden – Boston – Köln 2000, p. 117-118. Cf. Philo, who postulates that man is a composition of earthy substance and divine spirit, see *De opificio mundi* 135. Unlike Philo, however, Cyril does not explicitly associate the spirit-breathed life with immortality. See also Origen, who observes that the breath of life mentioned in Gen 2:7 may be interpreted both in a general or in a spiritual sense, i.e., as having been bestowed either universally or strictly to “the saints”, see Origenes, *De Principiis* I 3, 6; Origenes, *Commentarii in Iohannem* 13, 23, 24. For discussion on the interpretation of the corresponding Hebrew concept נְשֵׁם חַיִּים “as the intangible life force which animates the body” and other scholarly analyses, see E. Noort, *Taken from the Soil, Gifted with the Breath of Life: The Anthropology of Gen 2:7 in Context*, in: *Dust of the Ground and Breath of Life (Gen 2:7): The Problem of a Dualistic Anthropology in Early Judaism and Christianity*, ed. J.T.A.G.M. van Ruiten – G.H. van Kooten, Leiden 2016, p. 8-9. Discussion on the connotations of the LXX concepts πνοή and ψυχή: M.N. Van der Meer, *Anthropology in the Ancient Greek Versions of Gen 2:7*, in: *Dust of the Ground and Breath of Life (Gen 2:7): The Problem of a Dualistic Anthropology in Early Judaism and Christianity*, ed. J.T.A.G.M. van Ruiten – G.H. van Kooten, Leiden 2016, p. 47, 54-56.

¹⁷ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 6, 5, RR 1, 160. Cf. G. Nabetani – M. Hidaka (創世記を味わう III [*Sōseki wo ajiwau* III]), Tokyo 2012, p. 50-51) who, based upon other OT evidence, argue that the Gen 2:7 (MT) concept נְשֵׁם חַיִּים should be associated not only with humans but with marine and terrestrial animals as well. Unlike Irenaeus, for instance, Cyril does not use Gen 2:7 as a testimony of the particular nature of human creation in comparison with that of other living beings. See discussion in Presley, *The Intertextual Reception of Genesis*, p. 145-146.

¹⁸ For such a view in late antique Greek Patristic literature, see e.g. Pseudo-Macarius, *Homiliae* 26, 7, 2.

¹⁹ So Gregorius Nyssenus, *De hominis opificio* 29, PG 44, 233; Iohannes Damascenus, *De fide orthodoxa* 2, 12.

2. The Breath of Jesus as a Vehicle of the Spirit

Secondly, Cyril's breath-related vocabulary carries soteriological implications as well. This becomes evident in his exposition of Jn 20:22, the account of the resurrected Jesus breathing upon the apostles²⁰. In this context, Cyril implies that what transpired during creation was the "first breath" of the Savior. This expression suggests that the catechist believes the second person of the Trinity actively participated in the creation of humanity. However, this "first breath" had subsequently been obscured by human sins, alluding to the detrimental effects of failing to adhere to divine precepts and to the resultant devitalized state of humanity.

In any case, another breath was required²¹, apparently to restore corrupted humanity. Indeed, such a breath had now been bestowed upon the apostles by the resurrected Savior. For Cyril, this action served not only as a prefiguration of a more universal outpouring of the Spirit on Pentecost but also as an actual mediation of the fellowship of the Holy Spirit²². While the catechist emphasizes that the third person of the Trinity is indeed a person, and as such, not a physical utterance or breath from the mouth and lips of the Father or the Son²³, Cyril still sees a close connection between divine breathing and the bestowal of the Spirit. Thus, if the primordial breath of God depicted in Gen 2:7 had mediated bodily life to humanity, the breath of Jesus constituted the next level, so to speak, of God's life-giving activity.

However, in Cyril's perspective, the apostles had not yet received the fullness of spiritual grace. In his exposition of the Jn 20:22 passage,

²⁰ Cf. Jn 20:22 (NA28): "ἐνεφύσησεν καὶ λέγει αὐτοῖς· λάβετε πνεῦμα ἅγιον".

²¹ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 17, 12, RR 2, 266: "δεύτερον ἐμφύσημα τοῦτο, ἐπειδὴ τὸ πρῶτον ἡμαυρώθη διὰ τὰς ἐκουσίους ἀμαρτίας".

²² Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 17, 12, RR 2, 266: "Τούτου τοῦ ἁγίου πνεύματος τὴν κοινωνίαν ἐχαρίσατο τοῖς ἀποστόλοις". See also Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 14, 22, RR 2, 138: "τοῦ σωτηριώδους ἐμφυσήματος". For a similar view, see Origenes, *In Lucam homiliae* 27, 5; Iohannes Damascenus, *De fide orthodoxa* 1, 8. Irenaeus too distinguishes between the temporal breath of life that rendered all humans animated beings, and the eternal divine Spirit that spiritually quickens some of those who had later become deadened, Irenaeus, *Adversus Haereses* V 12, 233. Cf. Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 13, 7, where Cyril quotes Lament. 4:20: "πνεῦμα προσώπου ἡμῶν Χριστὸς κύριος συνελήφθη ἐν ταῖς διαφθοραῖς ἡμῶν". This raises the question of whether the catechist, in addition to the pneumatological interpretation, also imparted Christological connotations to the notion of breath.

²³ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 17, 5, RR 2, 256: "οὐκ ἀπὸ στόματος καὶ χειλέων πατρὸς ἢ υἱοῦ λαλούμενον ἢ ἀναπνεόμενον, [...] ἀλλ' ἐνυπόστατον".

Jesus, as portrayed by the catechist, describes his post-resurrection bestowal of the Spirit thus: “I am ready to give it even now, but the vessel cannot yet contain it. For a while, therefore, receive as much grace as you can bear, but expect even more”²⁴. This brings us to what in the Cyrilline discourse represents the next stage of bestowing the divine breath.

3. Pentecostal “Breathing” of the Spirit

Thirdly, Cyril maintains that during the Pentecostal outpouring of the Holy Spirit the apostles were completely enveloped with or immersed in the fullness of the Spirit²⁵. Importantly, the homilist appears to interpret this event as another form of “breathing”²⁶. This interpretation is evident not only from his reference to the Lukan account of “a sound as of the rushing of a mighty wind” (Acts 2:2)²⁷, but also from the fact that he discusses this event immediately after addressing the “first breathing” in creation and the “second breathing” on the night of the resurrection (Jn 20:22). Thus, the Pentecostal miracle can be seen as a “third breathing”, as it were, which filled the apostles with the Holy Spirit.

In summary, Cyril associates divine breathing with various events of Scriptural history, linked to the bestowal of both corporeal and spiritual life. Simultaneously, he considers this theme to hold contemporary relevance, as becomes apparent from what follows.

4. Ecclesiastical Modes of “Breathing”

Fourthly, Cyril also uses breath-related vocabulary in reference to ecclesiastical rites of initiation, thereby indicating their pneumatological function. In the first place, this function is evident in the *inscription of names* that occurred at the start of the 40-day period of Lenten catechesis. Cyril exhorts his audience thus:

²⁴ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 17, 12, RR 2, 266. A revision of the Gifford translation, see NPNF 7, 127.

²⁵ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 17, 12, RR 2, 266.

²⁶ Nearly 15 centuries after Cyril, F.W. Krummacher (*Flying Roll or Free Grace Displayed*, New York 1841, p. 233) described the Pentecostal miracle as a “breathing” of the Lord.

²⁷ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 17, 15, RR 2, 268: “ἐγένετο γὰρ ἄφνω ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἦχος ὡσπερ φερομένης πνοῆς βιαίας”.

Already the fragrance of the Holy Spirit has breathed [upon you]. Already you have gathered around the vestibule of the King's palace; may you also be led in by the King! For blossoms have now appeared upon the trees; may the fruit also be perfect! Thus far there has been an inscription of your names [...]²⁸.

As this passage implies, the rite of inscription is seen not only as a pragmatic action of enrollment but also as a medium of the Holy Spirit²⁹. Therefore, through their participation in this rite and the accompanying "breathing" of the Spirit upon them, the aspiring hearers have already (ἤδη) transitioned from the initial catechumenate into the group of more advanced baptismal candidates³⁰.

Next, during the subsequent rites of *exorcism*, the candidates are physically breathed upon. As one might anticipate, this action echoes the previously mentioned passage in Jn 20:22 where Jesus breathes upon the apostles. In this case, however, the rite is performed by the exorcists who, through their exhalation, symbolize the imparting of the Holy Spirit to the candidates. Cyril elucidates the spiritual significance of this rite using a simile: Just as a goldsmith blows air into the furnace to kindle the flame that purifies his raw metal, the exorcists now breathe on the candidates to ignite their souls, so to speak, thereby expelling demonic powers. Subsequently, the exorcists utter Scriptural words that further purify the souls of the candidates. This action, too, is intended to drive out the hostile demon, leaving their souls with salvation and the hope of eternal life³¹. All of these rituals serve the purpose of preparing the candidates for the concluding rites of Christian initiation.

Indeed, Cyril associates the concept of breathing with *baptism* as well. Concerning the effects of the Spirit, he states in rather general terms: "[W]here the Holy Spirit breathes, there all pollution is taken

²⁸ Cyrillus Hierosolymitanus, *Procatechesis* 1, RR 1, 2: "ἤδη τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου ἔπνευσεν ἡ εὐωδία". A revision of the Gifford translation, see NPNF 7, 1.

²⁹ So also J. Day, *Cyril of Jerusalem on the Holy Spirit*, in: *The Holy Spirit in the Fathers of the Church: The Proceedings of the Seventh International Patristic Conference, Maynooth, 2008*, ed. D.V. Twomey – J.E. Rutherford, Dublin 2010, p. 78.

³⁰ See Cyrillus Hierosolymitanus, *Procatechesis* 1, 4, 13; Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 3, 2; 4, 24. For further discussion, see Huovinen, *Familial Terminology*, p. 411-412.

³¹ Cyrillus Hierosolymitanus, *Procatechesis* 9; Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 16, 19. See also Cyrillus Hierosolymitanus, *Mystagogica catechesis* 2, 3.

away”³². Granted, nowhere in his oeuvre does Cyril explicitly associate baptism with “breathing” or with Gen 2:7, for that matter. Even so, he clearly views the ablution as a conduit of the Spirit and, consequently, a means of spiritual purification³³. One could even suggest that, for the catechist, baptism represents “a recapitulation of the creation event”³⁴. Such a viewpoint aligns with earlier Patristic authors like Aphrahat³⁵, and later ones like John Chrysostom³⁶.

Parenthetically, given the olfactory aspect of post-baptismal chrismation, one might expect the catechist to associate this rite with the inhalation of the accompanying sweet aroma. Indeed, the Pauline theme of “a sweet savour of Christ” (2Cor 2:15) does appear in the Cyrilline discussion of (the consequences of) chrismation³⁷. In this context, however, the author refrains from explicit use of breath-related vocabulary. It has also been suggested that in early Christian thinking, the liturgical rite of the holy kiss may have depicted a post-baptismal “breathing” of the Spirit within the Christian congregation³⁸. While Cyril nowhere denies such a view, his discussions of the liturgical kiss do not provide direct evidence of it either³⁹. Therefore, inasmuch as can be gleaned from the Cyrilline corpus, the rite of baptism constitutes the catechetical *terminus*

³² Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 12, 32, RR 2, 44: “ὄπου γὰρ [πνεῖ] πνεῦμα ἅγιον ἐκεῖ περιήρηται τῶς μολυσμός”.

³³ See e.g. Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 3, 1-2; 4, 15-16. The pervading nature of this reception is also depicted by means of the traditional Patristic image of fire penetrating iron, see Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 17, 14. Cf. Augustine’s poetic (post-baptismal) discussion of divine work in his life as an exhalation of fragrances, see Augustinus, *Confessiones* X 27, 38. Unfortunately, it may remain an open question whether this can be interpreted as a depiction of baptism (with its pleasantly smelling ointment and/or the chrism) as a medium of the Spirit.

³⁴ Akselberg, *Greeks, Jews, heretics*, p. 34.

³⁵ For Aphrahat, the Gen. 2:7 account refers to the “first birth” of man, i.e., the bestowal of earthly life. This prefigures a second birth, which occurs in baptism. See Aphrahat, *Demonstratio* 6, 14.

³⁶ Iohannes Chrysostomus, *Os potheinos* 12.

³⁷ Cyrillus Hierosolymitanus, *Mystagogica catechesis* 3, 4. For discussion on this theme in later Byzantine theology, see S.A. Harvey, *Scenting Salvation: Ancient Christianity and the Olfactory Imagination*, Berkeley – Los Angeles – London 2015, p. 144.

³⁸ See discussion in S. Seppälä’s Finnish monograph *Antiikista Bysantiin: Aatehisoriallisia murroksia* (Helsinki 2021, p. 250).

³⁹ For the Cyrilline view of the holy kiss, see Cyrillus Hierosolymitanus, *Mystagogica catechesis* 5, 3. For further discussion, see H. Huovinen, *In the Service of the Sacramental Life: The Tasks of Deacons in Cyril of Jerusalem*, in: *Deacons and Diakonia in Early*

ad quem for his applications of the image of breathing. Nonetheless, it might not be an exaggeration to assert that, for the Hagiopolite catechist, the entirety of ecclesiastical life, complete with its instructional and ritual aspects, constitutes a Spirit-filled realm in which participants are enveloped with the divine breath and its – or His – life-giving power⁴⁰.

5. Concluding Remarks

The present article had two primary objectives. First, it aimed to investigate the function of breath-related vocabulary in Cyril of Jerusalem's catechetical rhetoric. Secondly, it sought to clarify what Cyril's use of this vocabulary reveals about his overall approach to using Scripture in catechesis. The main findings are as follows.

First, in Cyril's catechetical homilies, the Old and New Testament accounts of breathing, along with depictions of post-Biblical ecclesiastical rites, collectively form an implicit yet coherent narrative. The author's vocabulary reveals a perspective on a process of creation and recreation, encompassing no less than six instances of divine breath communication: those during the act of creation, immediately after the resurrection of Jesus, on Pentecost, and, finally, in the initiatory rites of enrollment, exorcisms, and baptism. This approach serves the purpose of instructing the catechetical audience(s) about the historical sequence of human creation, which involves the divine vivification of the tangible body, as well as the postlapsarian revivification through the Holy Spirit. Ultimately, this narrative culminates in the ecclesiastical rites regarded as contemporary conduits of divine breath and, consequently, spiritual renewal. This suggests that initiation into church membership is perceived as the pinnacle of the divine work of recreation.

Secondly, when Cyril employs the imagery of Gen 2:7 regarding breathing, he follows his general practice of offering little more than pass-

Christianity: The Third Century Onwards, ed. B.J. Koet – E. Murphy – E. Ryökäs, Tübingen 2024, p. 172-174.

⁴⁰ From this perspective, V. Lossky's observation, while not incorrect, may be viewed as somewhat reductionistic: "[O]n peut distinguer deux communications du Saint-Esprit à l'Église: l'une se fit par le souffle du Christ qui apparut aux apôtres le soir de la résurrection (Jn 20,19-23); l'autre fut l'avènement personnel de l'Esprit-Saint le jour de la Pentecôte (Ac 2,1-5)" (V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris 2008, p. 164).

ing references to Biblical themes. Furthermore, most of these references are allusions rather than direct quotations from the text. One reason for this approach may be that the catechist explicitly encouraged his hearers to read the Scriptures, expecting them to have some prior knowledge of the texts under consideration. Therefore, instead of providing comprehensive commentaries, he primarily used the Scriptures as a source of material for catechetical purposes.

Furthermore, it is challenging to definitively ascertain Cyril's views regarding the nature of the various instances of breathing. It is plausible that in his view, both the post-resurrection breathing of Jesus and the initiatory exorcisms involved physical exhalation. However, it remains an open question whether the creation of primordial humans or the Pentecostal outpouring of the Spirit also involved physical breath or if the breath-related vocabulary employed in these narratives should be seen as rhetorical tools for depicting more abstract modes of vivification and revivification of the human being.

In closing, scholarship would greatly benefit from an investigation of the place of Cyril's breath-related vocabulary within the broader context of Judeo-Christian and Patristic literature concerning human creation and spiritual recreation. Another theme deserving further attention would be the contemporary ecclesiastical implications of such a study. However, the full exploration of these matters must be reserved for future studies. Nevertheless, the preliminary observations presented herein may constitute one step forward toward this objective.

Bibliography

Sources

- Ambrosius, *De Mysteriis*, ed. B. Botte, SCh 25 bis, Paris 1961.
 Ambrosius, *De sacramentis*, ed. B. Botte, SCh 25 bis, Paris 1961.
 Aphrahat, *Demonstratio*, ed. I. Parisot, PS 1/1-2, Paris 1894.
 Augustinus, *Confessiones*, ed. L. Verheijen, CCSL 27, Turnhout 1981.
 Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis*, ed. W.C. Reischl – J. Rupp, RR 1-2, Hildesheim 1967, tr. E.H. Gifford, *The Catechetical Lectures of S. Cyril, Archbishop of Jerusalem*, in: *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Second Series*, v. 7: *S. Cyril of Jerusalem, S. Gregory of Nazianzen*, NPNF 7, p. 6-143, in: <https://ccel.org/ccel/schaff/npnf207/npnf207.i.html> (accessed 28.08.2023).

- Cyrillus Hierosolymitanus, *Mystagogica catechesis*, ed. A. Piédagnel, SCh 126 bis, Paris 2004.
- Cyrillus Hierosolymitanus, *Procatechesis*, ed. W.C. Reischl, RR 1, Hildesheim 1967, tr. E.H. Gifford, *The Catechetical Lectures of S. Cyril, Archbishop of Jerusalem*, in: *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Second Series*, v. 7: *S. Cyril of Jerusalem, S. Gregory of Nazianzen*, NPNF 7, p. 1-5, in: <https://ccel.org/ccel/schaff/npnf207/npnf207.i.html> (accessed: 28.08.2023).
- Gregorius Nyssenus, *De hominis opificio*, PG 44.
- Irenaeus, *Adversus haereses*, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau – C. Mercier, SCh 153, Paris 1969; ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, SCh 294, Paris 1982.
- Iohannes Chrysostomus, *In Genesim homiliae*, PG 53.
- Iohannes Chrysostomus, *Os potheinos* (Ὠς ποθεινός), ed. A. Piédagnel – L. Doutreleau, SCh 366, Paris 1990.
- Iohannes Damascenus, *De fide orthodoxa*, PG 94.
- Origenes, *Commentarii in Ioannem*, ed. E. Preuschen, OW 4, Die Griechischen Christlichen Schriftsteller, Leipzig 1903.
- Origenes, *In Lucam homiliae*, ed. H. Crouzel – F. Fournier – P. Périchon, SCh 87, Paris 1962.
- Origenes, *De principiis*, ed. H. Crouzel – M. Simonetti, SCh 252, Paris 1978.
- Philo, *De opificio mundi*, ed. R. Arnaldez, CPh 1, Paris 1961.
- Pseudo-Macarius, *Homiliae*, ed. V. Desprez, SC 275, Paris 1981.

Studies

- Akselberg K., *Greeks, Jews, heretics, and the Church of God: Ecclesiology in the catechetical lectures of St Cyril, Archbishop of Jerusalem*, University of Oxford 2017, in: <http://ora.ox.ac.uk/> (accessed: 29.06.2023; PhD Diss.).
- Day J., *Cyril of Jerusalem on the Holy Spirit*, in: *The Holy Spirit in the Fathers of the Church: The Proceedings of the Seventh International Patristic Conference, Maynooth, 2008*, ed. D.V. Twomey – J.E. Rutherford, Dublin 2010, p. 73-85.
- Day J., *The Baptismal Liturgy of Jerusalem: Fourth- and Fifth-Century Evidence from Palestine, Syria and Egypt*, Aldershot – Burlington 2007.
- Delacroix G., *Saint Cyrille de Jerusalem: Sa vie et ses œuvres*, Paris 1865.
- Doval A.J., *Cyril of Jerusalem, Mystagogue: The Authorship of Mystagogic Catecheses*, Washington 2001.
- Drecoll V.H., *The Use of Scripture in Basil's Homilies in Hexaemeron*, in: *Light on Creation: Ancient Commentators in Dialogue and Debate on the Origin of the World*, ed. G. Roskam – J. Verheyden, Tübingen 2017, p. 87-104.
- Gavrilyuk P.L., *Histoire du catéchuménat dans l'église ancienne*, tr. F. Lhoest – N. Mojaïsky – A.-M. Gueit, Paris 2007.
- Harvey S.A., *Scenting Salvation: Ancient Christianity and the Olfactory Imagination*, Berkeley – Los Angeles – London 2015.

- Hawk-Reinhard D.R., *Christian Identity Formation according to Cyril of Jerusalem: Sacramental Theōsis as a Means of Constructing Relational Identity*, Louvain 2020.
- Huovinen H., *Familial Terminology and the Progressive Nature of Church Membership in Cyril of Jerusalem*, "Review of Ecumenical Studies" 13 (2021) p. 400-418.
- Huovinen H., *Images of Divine Participation: A Reappraisal of Fourth Century Views on Church Membership*, *Studia Patristica Fennica* 18, Helsinki 2022.
- Huovinen H., *In the Service of the Sacramental Life: The Tasks of Deacons in Cyril of Jerusalem*, in: *Deacons and Diakonia in Early Christianity: The Third Century Onwards*, ed. B.J. Koet – E. Murphy – E. Ryökäs, Tübingen 2024, p. 161-176.
- Huovinen H., *Parantunut profeetta: Daavidin roolit Kyrillos Jerusalemilaisen katekeeseissa*, in: *Kristityt ennen kristittyjä: Vanhan liiton pyhät kirkkoisien silmin*, ed. A. Bergman, *Studia Patristica Fennica* 16, Helsinki 2022, p. 83-109.
- Huovinen H., *Paratiisin neljä tasoa Kyrillos Jerusalemilaisen katekeettisessä retorikassa*, in: *Varhaiskirkon Jerusalem*, ed. S. Seppälä, *Studia Patristica Fennica* 19, Helsinki 2023, p. 169-199.
- Jackson P., *Cyril of Jerusalem's Use of Scripture in Catechesis*, "Theological Studies" 52 (1991) p. 431-450.
- Krummacker F.W., *Flying Roll or Free Grace Displayed*, New York 1841.
- Lossky V., *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 2008.
- Noort E., *Taken from the Soil, Gifted with the Breath of Life: The Anthropology of Gen 2:7 in Context*, in: *Dust of the Ground and Breath of Life (Gen 2:7): The Problem of a Dualistic Anthropology in Early Judaism and Christianity*, ed. J.T.A.G.M. van Ruiten – G.H. van Kooten, Leiden 2016, p. 1-15.
- Paulin A., *Saint Cyrille de Jérusalem: Catéchète*, Paris 1959.
- Presley S.O., *The Intertextual Reception of Genesis 1-3 in Irenaeus of Lyons*, Leiden 2015.
- Seppälä S., *Antiikista Bysanttiin: Aatehistoriallisia murroksia*, Helsinki 2021.
- Stephenson A.A., *St. Cyril of Jerusalem and the Alexandrian Heritage*, "Theological Studies" 15/4 (1954) p. 573-593.
- Teugels L., *The Creation of the Human in Rabbinic Interpretation*, in: *The Creation of Man and Woman: Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions*, ed. G.P. Luttikhuisen, Leiden – Boston – Köln 2000, p. 107-127.
- Van der Meer M.N., *Anthropology in the Ancient Greek Versions of Gen 2:7*, in: *Dust of the Ground and Breath of Life (Gen 2:7): The Problem of a Dualistic Anthropology in Early Judaism and Christianity*, ed. J.T.A.G.M. van Ruiten – G.H. van Kooten, Leiden 2016, p. 36-57.
- 鍋谷 堯爾 & 飛鷹 美奈子 (Nabetani G. – Hidaka M.), 創世記を味わう III (*Sōseki wo ajiwau* III), Tokyo 2012.



Tropologia w hermeneutyce Hieronima ze Strydonu

Tropology in the Hermeneutics of Saint Jerome

Ks. Jarosław Nowaszczuk¹

Abstract: Tropology is one of the patristic methods of interpreting the biblical text. Saint Jerome includes it in his hermeneutical canon, which he calls “the triple description and rule of Sacred Scripture” (*triplex descriptio et regula Scripturarum*). He also explains that the essence of tropology is moral interpretation. The main problem of this study is to present the provenance of this method, and then to discuss what it consists of in the understanding of Saint Jerome and what rules it is governed by.

Keywords: tropology; senses of Bible; ancient hermeneutic; patristic allegoresis; exegesis of the Church Fathers; the moral interpretation of Scripture by Saint Jerome

Kiedy na przełomie XX i XXI wieku drukiem ukazało się angielskojęzyczne tłumaczenie dzieła Henriego de Lubaca *Medieval Exegesis. The Four Senses of Scripture*, można było sądzić, że tropologia, która jest jednym z tytułowych „czterech sensów Pisma”, przedrze się jako metoda hermeneutyki do powszechnej świadomości². Oczekiwanie było o tyle uprawnione, że autor – jak sam wyznaje – opracował studium w tym celu, by wyjść naprzeciw potrzebom współczesnego Kościoła, który potrzebuje nie tylko egzegezy naukowej, lecz duchowego odczytywania Biblii w taki sposób, jak miało to miejsce u początków chrześcijaństwa dla doświadczenia wiary i obrony jej czystości³. Właśnie ten pogląd, zakładający konieczność kontynuacji wykładni zawartych w pismach Ojców Kościoła, spotkał się z krytyką Johna Contreniego, który już po edycji pierwszego tomu monografii uznał takie podejście za niemetodyczne, za tendencję przestarzałą

¹ Ks. dr hab. Jarosław Nowaszczuk, profesor nadzwyczajny, Instytut Literatury i Nowych Mediów – Instytut Nauk Teologicznych, Uniwersytet Szczeciński, Polska; e-mail: jaroslaw.nowaszczuk@usz.edu.pl; ORCID: 0000-0002-4584-5184.

² H. De Lubac, *Medieval Exegesis. The Four Senses of Scripture*, t. 1-2, tł. M. Seban – E.M. Macierowski, Edinburgh 1998-2000; t. 3, Grand Rapids 2009.

³ De Lubac, *Medieval Exegesis. The Four Senses of Scripture*, t. 1, s. 267.

i obcą dzisiejszej nauce⁴. W swej książce przyznała mu rację Frances Young, nazywając koncepcję anachroniczną⁵. Podobne opinie wyrazili także inni bibliści, jak uświadamia relacja Kevina L. Hughesa z sesji stowarzyszenia Society for the Study of the Bible in the Middle Ages⁶. Ostatecznie, jak stwierdza amerykański badacz, argumenty Lubaca nie przekonały współczesnych teologów⁷. Już od siebie dodaje natomiast, że hermeneutyka czterech sensów to widmo (*spectre*), które zdaje się czaić w drugim planie, a niekiedy zajmuje miejsce pierwszoplanowe⁸. Tak zasadnicze odrzucenie teorii przez egzegetów sprawiło, że pojęcie tropologia w swym znaczeniu teologicznym nadal nie zakorzeniło się jako *terminus technicus*. *Słownik języka polskiego* nie odnotowuje wyrazu w ogóle, co z kolei przekłada się na trudności w translacjach tekstów oryginalnych, w których tłumacze – jak zostanie pokazane na przykładach – bądź to pozostawiają wyraz w wersji oryginalnej, bądź zastępują różnorodnymi odpowiednikami. Potrzebę uściśleń terminologicznych w sferze badań pisarstwa antyku postulował niedawno na łamach *Vox Patrum* Jacek Zieliński⁹. Z kolei Mariusz Szram we wprowadzeniu do monografii poświęconej aleksandryjskiej alegorezie ukazuje wagę patrystycznej wykładni Pisma Świętego. Przywołując szerokie spektrum literatury przedmiotu, uzmysławia, że interpretacja duchowa jest tak stara jak sam Kościół, a uczeni obecnej doby dostrzegają braki metody historyczno-krytycznej. Co więcej, wywód prowadzi do konstatacji, iż istnieje korelacja pomiędzy ortodoksją wiary a korzystaniem z patrystycznej egzegezy¹⁰. Biorąc to wszystko pod uwagę, celem niniejszego studium jest prezentacja teoretycznych założeń tej metody hermeneutycznej, którą Ojcowie Kościoła określają mianem tropologii.

⁴ J. Contreni, 99.08.13, *Lubac, Medieval Exegesis*, t. 1: *The Four Senses of Scripture*, w: <https://scholarworks.iu.edu/journals/index.php/tmr/article/view/14822/20940> (dostęp: 07.09.2023).

⁵ F.M. Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge – New York 1997, s. 186.

⁶ K.L. Hughes, *The „Fourfold Sense”: De Lubac, Blondel and Contemporary Theology*, „Heythrop Journal” 42/4 (2001) s. 451.

⁷ Hughes, *The „Fourfold Sense”*, s. 460.

⁸ Hughes, *The „Fourfold Sense”*, s. 451.

⁹ J. Zieliński, *Alegoria a alegoreza – przyczynek do dyskusji o poprawności terminów stosowanych w badaniach nad alegorezą grecką, żydowską i wczesnochrześcijańską*, *VoxP* 86 (2023) s. 7-34.

¹⁰ M. Szram, *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II-V w.)*, Lublin 2001, s. 7-10.

Aby to osiągnąć, najwłaściwszym wydawało się sięgnięcie po pisma Hieronima ze Strydonu, ponieważ – jak zaznacza Joseph Weissenbach – to właśnie ten prezbiter cieszył się tak głęboką znajomością Biblii, że rozwiązania kwestii wątpliwych poszukiwał u niego papież Damazy, a później Augustyn, Paulin, Chromacjusz i wielu innych¹¹. Podążając za ich przykładem, analiza dotyczyć będzie tych pism świętego Hieronima, w których tłumaczy on znaczenie tytułowego pojęcia i przedstawia istotę stosowanej przez siebie metody egzegetycznej. Omówiona zostanie również proveniencja i opinie starożytnych pisarzy kościelnych dotyczące tropologii. Wszystko to ma prowadzić do potwierdzenia tezy, iż była ona w okresie patrystycznym utrwaloną i rozpowszechnioną koncepcją hermeneutyczną, co wyklucza pogląd, jakoby stanowiła osobliwość średniowiecza, a Ojcowie Kościoła byli jedynie jej prekursorami.

1. Uściślenia terminologiczne

Święty Hieronim wtajemnicza wprost w stosowaną przez siebie metodykę interpretacji Pisma Świętego w liście do Hedibii. Wychodzi od cytatu z Księgi Przysłów (Prz 22,20-21)¹², uświadamiając, że odpowiedź, by była prawdziwa, wymaga zastanowienia i wiedzy w trzech zakresach, co z kolei skłania go do wyszczególnienia trzech kroków na drodze objaśniania tekstu biblijnego. Ten model nazywa „potrójną deskrypcją i regułą Pisma Świętego” (*triplex descriptio et regula Scripturarum*)¹³. Następnie opisuje poszczególne fazy procesu interpretacji:

[...] pierwsza, abyśmy je rozumieli według historii, druga – według przenośni, trzecia – według pojmowania duchowego. W historii zachowuje się kolejność tego co napisane; w przenośni od znaczenia dosłownego wznosi-

¹¹ J. Weissenbach, *De eloquentia Patrum*, t. 2, Augustae Vindelicorum 1775, s. 162.

¹² Tekst Pisma świętego Prz 22,20-21 przywołany w Hieronimus, *Epistulae* 120, 12, PL 22, 1005; CSEL 55, 513 odbiega od wersji Biblii Tysiąclecia i ma następujące brzmienie: „Tu autem describe ea tripliciter in consilio et scientia, ut respondeas verba veritatis, his qui proponunt tibi (‘a ty opisz to trojako, dając radę i pouczenie, abys odpowiadał słowami prawdy tym, którzy się do ciebie zwracają’), tł. J. Czuj, Hieronim ze Strydonu, *Listy*, t. 4, opr. M. Ożóg – H. Pietras, *ŻMT* 63, Kraków 2011, s. 79*.

¹³ Tłumacz listu oddał wyrażenie *descriptio et regula Scripturarum* jako „sposób i zasada rozumienia Pisma Świętego”. Zob. Hieronimus, *Ep.* 120, 12, PL 22, 1005, *Listy*, *ŻMT* 63, s. 79*.

my się do głębszego i cokolwiek u poprzedniego narodu dokonało się cieleśnie, tłumaczymy w sensie moralnym i obracamy na pożytek naszej duszy. W duchowej kontemplacji przechodzimy do rzeczy wznioślejszych, ziemskie opuszczamy, mówimy o przyszłej szczęśliwości i o sprawach niebieskich, aby rozważanie obecnego życia było cieniem przyszłego szczęścia¹⁴.

W przytoczonym tłumaczeniu nie pada termin „tropologia”, ponieważ ks. Jan Czuj oddał go w ojczystym języku słowem „przenośnia”. Zastosowane rozwiązanie może być jednak mylące, ponieważ ekwiwalent przenośni stanowi grecki termin „metafora”. Ta natomiast jest wliczana do rzędu figur retorycznych, nazywanych także tropami. Dyscyplina, która zajmuje się tą sferą, a którą Avi Sion włącza do zakresu logiki języka¹⁵, również bywa nazywana tropologią, o czym przekonują na przykład monografie *History and Tropology. The Rise and Fall of Metaphor* Franka R. Ankersmita czy zbiorcza praca *Tropological Thought and Action*¹⁶. Dlatego angielskojęzyczny słownik Collinsa wyraźnie rozróżnia zakresy semantyczne wyrazu *tropology*, wskazując, że może to być traktat o figurach retorycznych lub używanie języka symbolicznego w piśmie lub mowie¹⁷. Co bardziej istotne, jako trzeci zakres znaczeniowy odnotowuje właściwe dla teologii rozumienie pojęcia, zgodnie z którym tropologia to nazwa na opisanie moralnej i symbolicznej wykładni Pisma Świętego¹⁸. Bez wątplenia właśnie ostatnie uję-

¹⁴ Hieronimus, *Ep.* 120, 12, PL 22, 1005: „[...] prima, ut intellegamus eas iuxta historiam, secunda iuxta tropologiam, tertia iuxta intellegentiam spiritalem. In historia eorum, quae scripta sunt, ordo servatur; in tropologia ad maiora consurgimus et, quicquid in priori populo carnaliter factum est, iuxta morem interpretamur locum et ad animae nostrae emolumenta convertimus; in spiritali θεωρία ad sublimiora transimus, terrena dimittimus, de futurorum beatitudine et caelestibus disputamus, ut praesentis vitae meditatio umbra sit futurae beatitudinis”, tł. *Listy*, ŻMT 63, s. 79*.

¹⁵ A. Sion, *Future Logic: Categorical and Conditional Deduction and Induction of the Natural, Temporal, Extensional, and Logical Modalities*, Vancouver Island 1990, s. 384-385.

¹⁶ F.R. Ankersmit, *History and Tropology. The Rise and Fall of Metaphor*, Berkeley – Los Angeles – London 1994; *Tropological Thought and Action*, red. M. Živković – J. Pelkey – J.W. Fernandez, b.m.w. 2022.

¹⁷ *Tropology*, w: *Collins English Dictionary*, w: <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/tropology>, (dostęp: 07.08.2023).

¹⁸ *Tropology*. H. De Lubac uważa, że oba sposoby pojmowania terminu nie są w stosunku do siebie przeciwstawne, lecz u podstaw chrześcijańskiego rozumienia tropologii

cie jest zbieżne z myślą Hieronima wyrażoną w przytoczonym tekście, a nie zakres teorii figur, którego Ojcowie także byli świadomi, o czym przekonuje treść dzieła *De doctrina Christiana* świętego Augustyna¹⁹.

Jak tłumaczy Hieronim w przywołanym fragmencie listu, tropologia jako metoda hermeneutyczna polega na przejściu od pojmowania literalnego do bardziej wzniosłej wykładni moralnej, która ma przynieść pożytek duszy. Tak samo rozumiał ten model interpretacji tekstu współczesny egzegecie Jan Kasjan. W jego opinii jest ona „wyjaśnieniem moralnym dla poprawy życia, a dotyczącym praktycznego wychowania” (*moralis explanatio ad emendationem vitae et instructionem pertinens actualem*)²⁰. Jak tłumaczy, to „dzięki niej badamy roztropnie każde zachowanie, oceniając, czy jest pożyteczne i godziwe”²¹. Podobnie opisuje tropologię Eucheriusz z Lyonu, który – poprzedzając dystynkcje wskazaniem, iż „wszyscy uczeni tak sądzą” (*docti quique [...] putant*) – uzmysławia, że nie jest to jego własny pomysł, lecz wiedza powszechna²². Jak zatem podaje, w wykładzie Pisma Świętego „duszą jest sens moralny, który nazywa się tropicznym” (*anima in morali sensu, qui triopicus dicitur*)²³. Takie pojmowanie tropologii utrwaliło się w myśli teologicznej, czego potwierdzenie odnaleźć można w dziele Izydora z Sewilli, który podaje, że interpretować Biblię tropologicznie (*tropologice*) to znaczy „zgodnie z wiedzą moralną” (*iuxta morem scientiam*)²⁴. Ujęcie w przedstawionej postaci, inspirowane bądź to na-

leży właśnie teoria figur retorycznych, gdzie trop przekształca znaczenie słów, odnosząc je do czegoś więcej niż oznaczają literalnie. Zob. S.K. Wood, *Spiritual Exegesis and the Church in the Theology of Henri De Lubac*, Eugene 1998, s. 66.

¹⁹ Augustinus Hipponensis, *De doctrina Christiana* 4, 7, 15, PL 34, 96. Frazę „de eloquentia Prophetarum, ubi per tropologiam multa obteguntur” tłumacz oddał w słowach „elokwencję proroków, u których wiele rzeczy jest niejasnych z powodu występowania tropów”, tł. J. Sulowski, Święty Augustyn, *De doctrina Christiana. O nauce chrześcijańskiej*, Warszawa 1989, s. 199.

²⁰ J. Cassianus, *Conlationes* 14, 8, CSEL 13, 405. Tłumacz oddał łacińską frazę nieco inaczej jako „interpretację moralną, dotyczącą więc ascezy i poprawy życia”. Zob. A. Nocoń, Jan Kasjan, *O wiedzy duchowej. Rozmowa XIV z ojcem Nesterosem*, Z Tradycji Mniszej 48, Tyniec 2011, s. 41.

²¹ Nocoń, Jan Kasjan, *O wiedzy duchowej*, s. 43.

²² Eucherius Lugdunensis, *Formulae spiritalis intellegentiae* Praef., CSEL 31, 5 (tł. własne).

²³ Eucherius Lugdunensis, *Formulae spiritalis intellegentiae* Praef., CSEL 31, 5 (tł. własne).

²⁴ Isidorus Hispaliensis, *Sententiarum libri tres* 1, 18, 12, PL 83, 579 (tł. własne).

uczaniem Hieronima, bądź innych Ojców, zostało przejęte przez Będę Czcigodnego, a następnie przez wielu innych, a pośród nich Amalariusza, Rabana Maura i w dalszej kolejności przez Ryszarda od świętego Wiktora, Gerneriusza, aż po Bonawenturę i Tomasza z Akwinu²⁵. Ten ostatni wprost odwołuje się do pism Bedy Czcigodnego, nie pozostawiając wątpliwości co do źródeł swoich poglądów²⁶. Inni nawiązują do antycznych pisarzy, choć często tego nie zaznaczają, jakkolwiek nawet wprost cytują słowa poprzedników.

Powszechną znajomość wykładni moralnej Pisma Świętego potwierdza fakt, że antyczni pisarze kościelni stosują termin tropologia i powiązane z nim pochodne *tropologice*, *tropologico sensu*, nie tłumacząc zjawiska, lecz zakładając u czytelnika rozumienie określeń. W tej grupie autorów można wymienić Arnobiusza Młodszeo, a zwłaszcza Werekundusa z Iunca²⁷. Terminy odnaleźć można także w tekście pelagianisty Juliana z Eklanum w traktacie przypisanym później Rufinowi²⁸. Augustyn, przejmując retoryczne rozumienie wyrazu, nie wprowadził go do swoich rozróżnień dotyczących sensów biblijnych. Co istotne, biskup Hippony podzielał przekonanie Hieronima, że przedstawianie na jedynie literalnym wykładzie jest niewystarczające, czemu dał wyraz choćby w *De civitate Dei*, komentując budowę arki Noego²⁹. Wyjaśnieniu metody właściwej interpretacji Pisma Świętego w sferze

²⁵ Beda Venerabilis, *De tabernaculo* 1, 6, PL 91, 410; Rabanus Maurus, *Commentarii in Exodum* 3, 11, PL 108, 148; S. Amalarius, *De Ecclesiasticis officiis* 1, 19, PL 105, 1037; Richardus a Sancto Victore, *Exegetica* 5, 19 (*Nonnullae allegoriae Tabernaculi Foederis*), PL 196, 200; S. Bonaventura, *Prologus in Breviloquium* 4, w: *Opuscula varia theologica*, t. 5, Quaracchi 1891, s. 205; Thomas de Aquino, *Summa Theologiae* p. 1, q. 1, a. 10, arg. 1, w <https://www.corpusthomisticum.org/sth1001.html> (dostęp: 17.08.2023).

²⁶ Thomas de Aquino, *Quaestiones de quodlibet* 7, q. 6, a. 2, s.c. 2, w: <https://www.corpusthomisticum.org/q07.html> (dostęp: 17.08.2023).

²⁷ Arnobius Iunior, *Conflictus cum Serapione* 1, 15, CPL 239, 924. Werekundus stosuje termin wielokrotnie. Zob. Verecundus Iuncensis, *Commentarii super Cantica Ecclesiastica 2 (In canticum Deuteronomii)* 1, w: *Spicilegium Solesmense* [...], t. 4, ed. J.B. Pitra, Parisii 1858, s. 10; 2, 7, w: Verecundus Iuncensis, *Commentarii super Cantica Ecclesiastica 2*, s. 14-15; 2, 14, w: Verecundus Iuncensis, *Commentarii super Cantica Ecclesiastica 2*, s. 18; 6 (*In canticum Habacuc*) 28, w: Verecundus Iuncensis, *Commentarii super Cantica Ecclesiastica 2*, s. 89.

²⁸ Rufinus Aquileiensis, *Commentarius in Amos prophetam* 1, 2, PL 21, 1059.

²⁹ Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei* 15, 27, CSEL 40, 118-119, tł. W. Kubic-ki: Święty Augustyn, *Państwo Boże*, Kęty 1998, s. 590.

niejednoznaczności (*ambigua*) poświęcił z kolei księgę trzecią dzieła *De doctrina Christiana*, jak informuje na jej wstępie³⁰. Sam dokonuje także rozróżnienia sensów tekstu, o czym będzie jeszcze mowa.

Przekonanie, że wydarzenia biblijne mają głębsze znaczenie niż tylko historyczne jest wspólne dla Ojców Kościoła, chociaż – jak zauważa Robert Bellarmin – posługują się oni zróżnicowaną nomenklaturą na opisanie poszczególnych zakresów interpretacji³¹. Nie zawsze formułują również teoretyczne zasady wykorzystywanej przez siebie metody hermeneutycznej. Powszechnie stosują natomiast w praktyce wykładnie moralne, alegoryczne i duchowe, czego potwierdzeniem może być nader okazały wypis testimoniów tego rodzaju z dorobku pisarzy tak greckich jak i łacińskich, który przedstawia w swej pracy Gottlob Sigismundus Donner, odnosząc się tylko do jednej kwestii – do patrystycznej interpretacji cudów Chrystusa Pana, czy też Vincentius Zapletal w sferze innych zagadnień³².

2. Trzy i cztery sensy Pisma Świętego

W cytowanym liście do Hedibii, podobnie zresztą jak w komentarzu do księgi proroka Ezechiela, Hieronim wyszczególnia trzy, a nie znane z pism Jana Kasjana czy Augustyna – cztery modele interpretacji Biblii. Jak można zobaczyć na szkicu poniżej, prezbiter lokuje je schematycznie jeden ponad drugim, podążając drogą *ad maiora*, co nie odpowiada zasobom języka polskiego, gdzie sens może być „głębszy”, ale nie „wyższy”.

³⁰ Augustinus Hipponensis, *De doctrina Christiana* 3, 1, 1 (PL 34, 65), tł. Święty Augustyn, *De doctrina Christiana. O nauce chrześcijańskiej*, s. 119.

³¹ R. Bellarminus, *De Verbo Dei* 3, 3, 6, Moguntiae 1842, s. 214.

³² G.S. Donner, *Sententiarum de miraculis Jesu Christi recensum Patribus sex priorum saeculorum*, Lipsiae 1810, s. 30-46; V. Zapletal, *Hermeneutica Biblica*, Friburgi Helvetiorum 1897, s. 40-41. 45. 48.

Hieronim		Augustyn ^a	Jan Kasjan ^b
<i>Ep.</i> 120, 12 ^c	<i>Comm. in Ezech.</i> 5, 16 ^d		
poznanie duchowe (<i>intelligentia spiritualis</i>) ↑ tropologia (<i>iuxta tropologiam</i>) ↑ historia (<i>iuxta historiam</i>)	wzniosłe i święte poznanie ^e (<i>sublimis sacraque intelligentia</i>) ↑ tropologia (<i>per tropologiam</i>) ↑ litera (<i>iuxta litteram</i>)	historia (<i>secundum historiam</i>) alegoria (<i>secundum allegoriam</i>) analogia (<i>secundum analogiam</i>) etiologia (<i>secundum aetiologiam</i>)	1. interpretacja historyczna (<i>historica interpretatio</i>) 2. poznanie duchowe (<i>intelligentia spiritualis</i>) – tropologia (<i>tropologia</i>) – alegoria (<i>allegoria</i>) – anagogia ⁵ (<i>anagoge</i>)

Modele hermeneutyczne Ojców przełomu IV i V wieku

Trzy powstałe w zbliżonym czasie teorie interpretacji Biblii są do siebie podobne, ale nie identyczne. Obok tego, że Augustyn i Kasjan wyszczególniają inną liczbę elementów, każdy z Ojców porządkuje je ponadto w sobie właściwy sposób. Biskup Hippony w ogóle nie odnotowuje tropologii w swym katalogu. Jan Kasjan włącza ją do zakresu poznania

^a Augustinus Hipponensis, *De Genesi* 2, 5, PL 34, 222. Augustyn daje w tym miejscu próbkę interpretacji zgodnie z wyszczególnionym kluczem, komentując prolog Księgi Rodzaju.

^b Cassianus, *Conlationes* 14, 8, CSEL 13, 404.

^c Hieronymus, *Ep.* 120, 12, PL 22, 1005.

^d Hieronymus, *Commentarii in Ezechielem* 5, 16, PL 25, 147-148.

^e Nazwę przejęto z tłumaczenia Arkadiusza Noconia. Zob. Jan Kasjan, *O wiedzy duchowej. Rozmowa XIV z ojcem Nesterosem*, Z Tradycji Mniszej 48, s. 40. Albert Gorzkowski w translacji pracy Henryka Lausberga pozostawia termin w oryginalnym brzmieniu i odnotowuje jako anagoge. Zob. H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, Bydgoszcz 2002, s. 484.

duchowego. Hieronim zdaje się być bliski temu przekonaniu. Wprawdzie w liście 120 wyszczególnia zakres *intelligentia spiritualis* jako osobny typ poznania. W komentarzu do pism proroka Ezechiela stwierdza jednak, że także dzięki tropologii rozumiemy Pismo Święte „zgodnie z sensem duchowym” (*iuxta spiritalium sensum*)³³.

Zdaniem tłumacza Wulgaty lektura Biblii ma być rodzajem wędrówki wzwyż. Mocno uwydatniają to zastosowane w tekście listu do Hedibii sformułowania. Zostaje zatem powiedziane, że w tropologii „od wykładni literalnej wznosimy się ku wyższym rzeczom” (*de littera ad maiora consurgimus*)³⁴. W interpretacji duchowej z kolei przechodzimy do tego, co jeszcze bardziej wzniosłe, i porzucamy sprawy doczesne, rozważając przyszłą szczęśliwość³⁵. Eksplicacja moralna w takim ujęciu może zostać opisana jako „wykładnia wyższego rzędu” lub „hermeneutyka środka”. Przemawia za tym także twierdzenie w *Commentarii in Ezechielem*, gdzie święty dwukrotnie podkreśla, że jest to interpretacja „pośrodku” (*medie*)³⁶.

3. Proweniencja

Aline Canellis stwierdza, że wbrew powszechnemu przekonaniu trójstopniowy model hermeneutyki tekstu biblijnego nie jest pomysłem samego Hieronima, lecz prezentuje on w istocie „trzy drogi” przejęte od Orygenesusa³⁷. Tej opinii przyświadcza również wydawca tłumaczenia listów świętego na język polski³⁸. Do podobnego wniosku prowadzą bada-

³³ Hieronymus, *Commentarii in Ezechielem* 12, 40, PL 25, 387.

³⁴ Hieronymus, *Ep.* 120, 12, PL 22, 1005.

³⁵ Hieronymus, *Ep.* 120, 12, PL 22, 1005.

³⁶ Hieronymus, *Ep.* 120, 12, PL 22, 1005: „Pośrednio zaś i zgodnie z tropologią, kiedy odstepujemy od litery, a odrobinę postępujemy wzwyż, jak wówczas, gdy Apostoł mówi: *Napisane jest: nie zawiązesz pyska mlóścącemu wołu*. I zaraz następuje: *Czyż Bóg troszczy się o woły? Czy raczej nie ze względu na nas właśnie to powiedział?* (1Kor 9,9)” (tł. własne). Robert Bellarmin, streszczając nowotestamentalny wywód, wyjaśnia, że odwołanie do Księgi Powtórzonego Prawa (Pwt 25, 4) uprawomocnia utrzymanie kaznodziejów przez wiernych. Zob. Robertus Bellarminus, *De Verbo Dei Libri Quattuor* 3, 3, 5, s. 214.

³⁷ A. Canellis, *Jerome's hermeneutics: how to exegete the Bible?*, w: *Patristic Theories of Biblical Interpretation. The Latin Fathers*, red. T. Toom, Cambridge 2016, s. 62.

³⁸ Zob. adnotację poniżej tekstu tłumaczenia w: Hieronim ze Strydonu, *Listy*, ŻMT 63, s. 79*.

nia Pierre'a Jaya upowszechnione w artykule z 1980 roku³⁹. Zestawiając teksty Orygenesusa i Hieronima, pokazuje on, że układ wywodu jest u tego ostatniego bezsprzecznie inspirowany dziełem *Περὶ ἀρχῶν* poprzednika. W obu wypadkach pojawia się nawiązanie do fragmentu Księgi Przysłów (Prz 22,20-21), które skłania autorów do wskazania na trzy drogi interpretacji Biblii⁴⁰. Szczegółowa analiza tekstu przeprowadzona przez francuskiego badacza nie pozostawia wątpliwości, że Hieronim znał i inspirował się dziełem Orygenesusa. Co istotne, sam Jay spostrzega, że zależności są daleko idące, ale wykład nie jest tożsamy⁴¹. Jak odnotowuje Samuel Davidson, w dorobku aleksandryjczyka termin *τροπολογία* stanowi odpowiednik trzeciego zakresu sensu Pisma – *πνευματικός*⁴². Z kolei Elisabeth Dively Lauro zauważa, że Orygenes w ścieżce interpretacji środka czyli *ψυχή* nie odwołuje się do sfery moralności, co dla Hieronima jest istotą tego stopnia wykładni⁴³. Upowszechnienie greckiego terminu „tropologia” badaczka upatruje w sposobie, w jaki „sens środkowy” (*middle sense*) został oddany w translacjach pism aleksandryjczyka na język łaciński dokonanych przez Rufina i samego Hieronima⁴⁴. Ostatecznie nie bez znaczenia mógł być fakt, że ten ostatni był krytyczny w stosunku do aleksandryjskiej metody hermeneutycznej orygenistów, jak podkreśla cytowana już Aline Canellis. Nie był zresztą w tym podejściu odosobniony. Charles Kannengiesser spostrzega, że przeciw stosowaniu alegoryzacji w wykładzie Biblii występował już Tertullian i Ireneusz, ponieważ w ich czasach ta metoda pojawiała się często wśród gnostyków⁴⁵. Sam Hieronim zarzucał Orygenesowi, że ten przekraczał właściwą miarę w swych dywagacjach, nie biorąc pod uwagę warstwy historycznej⁴⁶. Ostatecznie zatem badania prowadzone przez dzisiejszych naukowców uświadamiają, że teoria czy raczej teorie hermeneutyki tekstu nie były oryginalnymi pomysłami Ojców przełomu IV i V wieku, co – zgodnie z poczynionymi już adnotacjami – sami niekiedy sygnalizują. Konieczne nie są także

³⁹ P. Jay, *Saint Jérôme et le triple sens de l'Écriture*, REAug 26 (1980) s. 214-227.

⁴⁰ Jay, *Saint Jérôme et le triple sens de l'Écriture*, s. 217.

⁴¹ Jay, *Saint Jérôme et le triple sens de l'Écriture*, s. 218-219.

⁴² S. Davidson, *Sacred Hermeneutics Developed and Applied*, Edinburgh – London – Dublin 1843, s. 103.

⁴³ E. Dively Lauro, *The Soul and Spirit of Scripture within Origen's Exegesis*, Boston 2005, s. 67. Por. Origenes, *De principiis* 4, 11, PG 11, 364.

⁴⁴ E. Dively Lauro, *The Soul and Spirit of Scripture within Origen's Exegesis*, s. 67-68.

⁴⁵ Ch. Kannengiesser, *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in ancient Christianity*, Leiden 2004, s. 251.

⁴⁶ Canellis, *Jerome's hermeneutics: how to exegete the Bible?*, s. 66.

jednolite. Początków opisywanej tu metodyki trzeba zatem szukać w piśmiennictwie wcześniejszym.

Jakkolwiek w powszechnej opinii wykładnia Biblii oparta na poszukiwaniu głębszych znaczeń tekstu to wyróżnik środowiska aleksandryjskiego, Filon nigdy nie posłużył się terminem τροπολογία, podkreśla Panayiotis Tzamalikos⁴⁷. Wyjaśnia jednocześnie, że to pojęcie zostało upowszechnione przez Orygenesesa, który opisywał nim alegorię i typologię, a następnie podjęte przez jego naśladowców, z listy których można przywołać choćby Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy, Dydyma Ślepego, a później Jana Chryzostoma i Cyryla Aleksandryjskiego⁴⁸. Co istotne, świadomość teorii hermeneutycznych była na tyle głęboka, że – jak podkreśla Charles Kannengiesser – w antyku bardzo wyraźnie odróżniano tropologię od typologii, co rzadko bywa odnotowywane w literaturze specjalistycznej⁴⁹. Autor książki *Origen: Philosophy of History and Eschatology* uświadamia z kolei, że w środowisku greckim tropologia została mocno powiązana z alegorią, u wielu autorów wręcz z nią utożsamiona, a przynajmniej nigdy nie była jej przeciwstawiana⁵⁰. Niewykluczone, że z jednej strony spowodowało to rozpowszechnienie terminu w Kościele wschodnim, z drugiej jednak naruszyło autonomię metody, jaką termin opisywał. O swoistym dystansie do niej może świadczyć wywód zawarty w dziele *Eclogae ex Scripturis prophetis*⁵¹. Klemens Aleksandryjski, który uchodzi za autora tekstu, zachęca najpierw do zgłębiania treści Pisma Świętego. Poprzez staranne wniknięcie w znaczenie słów – twierdzi – można bowiem wyjawic ukryty sens czyli „boską wiedzę” (θεία σοφία)⁵². Następnie zauważa, że wielu podchodzi do jej tajemnic niepoważnie, wykorzystując sofistyczną tropologię, z którymi nie mają one nic wspólnego⁵³. Znaczenie wyrażonej opinii ma tym większą wagę, że jest to jedyne miejsce, w którym święty wykorzystuje omawiany tu termin. Jak widać, jest w stosunku do tropologii jednoznacznie krytyczny,

⁴⁷ P. Tzamalikos, *Origen: Philosophy of History and Eschatology*, Leiden 2007, s. 30.

⁴⁸ Tzamalikos, *Origen*, s. 30. Autor zamieszcza wypis tekstów, w których pojęcie zostało wykorzystane przez wspomnianych Ojców.

⁴⁹ Kannengiesser, *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in ancient Christianity*, s. 255.

⁵⁰ Kannengiesser, *Handbook of Patristic Exegesis*, s. 31.

⁵¹ Clemens Alexandrinus, *Eclogae ex Scripturis Prophetis*, PG 9, 697-728. W języku polskim dzieło jest znane jako „Wypowiedzi profetyczne”. Zob. B. Altaner – A. Stuber, *Patrologia*, tł. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 281.

⁵² Clemens Alexandrinus, *Eclogae ex Scripturis Prophetis* 32, PG 9, 716.

⁵³ Clemens Alexandrinus, *Eclogae ex Scripturis Prophetis* 35, PG 9, 716.

wprost wiążąc ją z pogańskim ruchem wędrownych retorów. Niewykluczone, że teza Klemensa Aleksandryjskiego wpłynęła na swoisty dystans nie tyle do metody interpretacji Biblii, co do samego terminu. Co istotne, przywołana opinia prowadzi do wniosku, że hermeneutyka w omawianej tu postaci była stosowana nie tylko w komentowaniu Biblii, ale także innych tekstów, również tych o pogańskim pochodzeniu. Już dawno zwrócił na to uwagę Pierre Daniel Huet, podkreślając, że w ten sposób interpretowano na przykład dorobek Homera⁵⁴. To przekonanie potwierdza studium Catherine Collobert, lecz bez wskazania, że przekładało się to na chrześcijańską egzegezę⁵⁵.

Za sofistyczną metodę interpretacji tekstu tropologię uznaje także Justyn Filozof w *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* – dziele, które Panayiotis Tzamalikos uznaje za najstarsze świadectwo wykorzystania terminu w literaturze chrześcijańskiej⁵⁶. Apologeta stwierdza, że sofiści błędnie interpretują dwudziesty drugi wiersz z pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju, wykorzystując właśnie tropologię. Ostatecznie dochodzi do wniosku, że nie są oni w stanie ani wypowiedzieć, ani zrozumieć prawdy⁵⁷. Opinia męczennika może prowadzić do błędnego przekonania, że był on równie krytyczny w stosunku do metody interpretacji tekstu co do samych sofistów. Tymczasem w traktacie pojęcie zostaje przywołane jeszcze dwukrotnie i w innych kontekstach. Komentując fragment Księgi Rodzaju, gdzie mowa o przyjęciu przez Abrahama Boga w gościnę (Rdz 18,1-22), wraz z Tryfonem rozważają, czy możliwe, by Stwórca jadł przyniesiony przez patriarchę pokarm. Justyn kończy wywód zachętą, by nie stawiać ostatecznych wniosków, skoro mało znają się na tropologii⁵⁸. Ponieważ rozmowa dotyczy dwóch wykształconych osób, reprezentantów świata żydów i chrześcijan, można upatrywać tu ponownego potwierdzenia, że wykładnia nie należała ani do staro- ani nowotestamentalnej hermeneutyki, lecz została przejęta ze świata pogan, niewykluczone, że od wspominanych już sofistów.

Kontekst, w jakim termin się pojawia, zdaje się z kolei przekonywać, iż Justyn miał to samo rozumienie tropologii, które później odna-

⁵⁴ P.D. Huetius, *Origeniana*, w: Origenes, *Opera Omnia*, t. 23, ed. C. De La Rue – C.V. De La Rue – C.H.E. Lommatzsch, Berolini 1846, s. 264.

⁵⁵ C. Collobert, *Philosophical Readings of Homer: Ancient and Contemporary Insights*, w: *Logos and Muthos: Philosophical Essays in Greek Literature*, red. W. Wians, Albany 2009, s. 133-160.

⁵⁶ Tzamalikos, *Origen*, s. 30.

⁵⁷ Justinus Philosophus, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 129, PG 6, 778.

⁵⁸ Justinus Philosophus, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 57, PG 6, 605.

leżć można u Orygenesza, a inne niż u Ojców na zachodzie. W interpretacji tekstu brak bowiem jakiegokolwiek nawiązania do sfery moralnej, a poszukiwania dotyczą raczej typologii lub znaczenia alegorycznego. Potwierdzenie tej intuicji można znaleźć w tłumaczeniu na język łaciński tekstu Justyna, jakie przygotował Johann C.T. Otto⁵⁹. W omawianym fragmencie oddaje on grecki termin τροπολογία jako ‘figuralny sposób wyrażania się’ (*figurata locutio*)⁶⁰. Utożsamienie tropologii z typologią widać u filozofa i męczennika także w ostatnim z fragmentów, gdzie stosuje omawiany tu termin, a gdzie tłumaczy reguły interpretacji Biblii. Co ciekawe, tym razem stwierdza, że sam wykazywał, iż w tekstach natchnionych na skutek wykorzystania tropologii Chrystus jest nazywany kamieniem oraz Jakubem i Izraelem⁶¹.

Z analizy dzieła Justyna wynika, że chrześcijanie stosowali tropologię, choć zetknęli się z nią dzięki poganom, zwłaszcza sofistom. Apologeta zarzuca tym ostatnim jej nadużywanie. Może to skłaniać do wniosku, że metoda pochodzi z dziedziny antycznej retoryki. Takie przekonanie wyraziła Theresia Heither w swym opracowaniu dotyczących pism Orygenesza, ale zostało ono odrzucone przez Panayiotisa Tzamalikosa, który argumentuje, że w pismach pogańskich przed aleksandryjczykiem termin pojawia się zaledwie raz⁶². Informacje, jakie podaje sam badacz, przemawiają w jakimś stopniu za tezą uczonej, skoro przypisuje on metodę hermeneutyczną stoikom. Właśnie pismami tych ostatnich miał się inspirować Orygenes, podejmując metodę alegoryczną, twierdzi Jacek Zieliński, powołując się na Euzebiusza z Cezarei⁶³. Sam Tzamalikos argumentuje, że proveniencji nazwy należy doszukiwać się jako pochodnej wyrażenia *τρέπειν τὸν λόγον*, co tłumaczy jako zmianę desygnacji wyrażenia (*to alter the designation of an expression*)⁶⁴. Takie ujęcie wydaje się bliskie alegorii, z którą Orygenes utożsamiał tropologię. To samo rozumienie zdaje się mieć również Justyn, podobnie zresztą jak większość Ojców wschodnich, o czym już nadmieniono. Tzamalikos, odnosząc się zarówno do pism starożytnych, jak i średniowiecznych, dochodzi do wniosku, że ostatecznie nigdy nie odróżniano tropologii od alegorii jako zjawiska

⁵⁹ Justinus Philosophus, *Dialogus cum Tryphone Judaeo*, w: *Corpus Apologetarum Christianorum Saeculi Secundi*, t. 2, tł. J.C.T. Otto, Jenae 1877.

⁶⁰ Justinus Philosophus, *Dialogus cum Tryphone Judaeo*, t. 2, s. 201.

⁶¹ Justinus Philosophus, *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 114, PG 6, 605.

⁶² Tzamalikos, *Origen*, s. 30.

⁶³ Zieliński, *Alegoria a alegoreza*, s. 22.

⁶⁴ Tzamalikos, *Origen*, s. 30.

autonomicznego⁶⁵. Inne spojrzenie na problem reprezentuje wspomniany na początku studium Henri de Lubac. Jak podkreśla Robert Louis Wilken, kardynał odrzuca pogląd o pozachrześcijańskim pochodzeniu hermeneutyki czterech sensów w przekonaniu, że duchowe odczytanie Starego Testamentu jest specyficzne dla wspólnoty wierzących i stanowi odpowiedź na objawienie się Jezusa Chrystusa, który jest kluczem do zrozumienia Pisma Świętego, jego celem i pełnią⁶⁶. Ostatecznie zatem, biorąc pod uwagę wszystkie koncepcje, można pokusić się o stwierdzenie, iż pojmowanie zjawiska przebiegało różnymi drogami na wschodzie i zachodzie cesarstwa. O ile w pierwszym z wymienionych kręgów kulturowych zdominowanym przez osiągnięcia aleksandryjskiej szkoły katechetycznej utożsamiono tropologię z alegorią, o tyle w drugim, nie rezygnując z myślenia symbolicznego, wyodrębniono ją jako samodzielną metodę hermeneutyczną posiadającą własną specyfikę.

4. Zasady i „cienie” tropologii

O znaczeniu moralnej wykładni Pisma Świętego może przekonywać częstotliwość, z jaką Hieronim posługuje się terminem „tropologia” i jego pochodnymi w typie *tropologice*, *tropologica interpretatio*, *tropologica explanatio*. W sumie pojawiają się one w 185 miejscach zachowanych tekstów pisarza⁶⁷. Tę liczbę można uznać za pokaźną ze względu na fakt, że wymienione wyrazy należą do zakresu naukowych terminów technicznych, a nie do zasobów języka codziennego. Hieronim stosuje na ogół określenia jako wskaźniki zapowiadające zmianę sposobu interpretacji Biblii. Pojawiają się one przede wszystkim w osobistych listach świętego i w komentarzach do tekstów profetycznych. W tym ostatnim przypadku zdaje się on podzielać przekonanie Diodora z Tarsu i Teodora z Mopsuestii, że prorok, wypowiadając swe słowo, orzekał zarówno o otaczającej rzeczywistości, jak i o tym, co miało nastąpić w Izraelu⁶⁸. W komentarzach do pism Nowego Testamentu Hieronim stosuje tropologię rzadko. Jest to zresztą zgodne z założeniem, jakie święty przyjął

⁶⁵ Tzamalikos, *Origen*, s. 31.

⁶⁶ R.L. Wilken, *Foreword*, w: H. De Lubac, *Medieval Exegesis. The Four Senses of Scripture*, t. 1, Edinburgh 1998, s. XI-XII.

⁶⁷ Liczbę ustalono, przeszukując zasoby *Catedoc Library of Christian Latin Texts* (Lovanii Novi 1996).

⁶⁸ Kannengiesser, *Handbook of Patristic Exegesis*, s. 255.

na wstępie omówienia Ewangelii świętego Mateusza, dystansując się od wykładni symbolicznej⁶⁹.

Wtajemniczając w tropologię, Hieronim mocno uwydatnia współzależność zachodzącą pomiędzy sensem literalnym Pisma Świętego i jego interpretacją moralną. Jak podkreśla, w historii zawiera się treść duchowa, a w tropologii – prawda historyczna. I konkluduje, że obie sfery potrzebują siebie wzajemnie. Brak jednej z nich sprawia, że nie można osiąść doskonałej wiedzy⁷⁰. Jak należy z kolei przechodzić od sensu literalnego ku moralnemu, pokazuje na przykładzie, komentując czterdziesty rozdział Księgi Ezechiela, w którym zostaje opisana przyszła świątynia. Mówiąc o jednym z wejść (Ez 40,24-27), dołącza następujący komentarz:

A wystarczy to tylko przypomnieć, że cokolwiek w położonej na południu bramie jest tam wymieniane z zastosowaniem mniej wartościowego znaczenia, to znaczy, zgodnie z literą, pojmujemy w znaczeniu duchowym. W tych samych liniach tekstu zawiera się i historia, i tropologia. Lecz ta pierwsza jest niższego rzędu, druga – wyższego. Pierwsza trzyma się ziemi, druga wzlatuje ku temu, co niebiańskie⁷¹.

Tę uwagę natury ogólnej poprzedza krótki opis bramy:

Ezechiel, którego wzmocnił Bóg (to bowiem znaczy jego imię), prowadzi zatem przez poszczególne wejścia i z bramy północnej podąża ku bramie południowej, której czoło i progi, propyleje czy też przedsionki oraz okna wokół miały podobne wielkości: pięćdziesiąt łokci długości i dwadzieścia pięć łokci szerokości. A wstępowało się po siedmiu stopniach ku niej, to jest ku bramie południowej, a jej przedsionek, to jest *elamoth* przed jej drzwiami, a także dwie rzeźbione palmy⁷².

Dalej następuje eksplikacja znaczenia poszczególnych partii tekstu:

⁶⁹ Hieronim ze Strydonu, SWP, s. 440.

⁷⁰ Hieronimus, *Commentarii in Ezechielem* 12, 41, CPL 587, 1601: „[...] ut et in historia spiritali habeamus intelligentiam et in tropologia historiae veritatem, quorum utrumque altero indiget et si unum defuerit perfecta caret scientia”.

⁷¹ Hieronimus, *Commentarii in Ezechielem* 12, 40, CPL 587, 814, PL 25, 387 (tł. własne).

⁷² Hieronimus, *Commentarii in Ezechielem* 12, 40, CPL 587, 805-811, 819-826, PL 25, 387 (tł. własne). Ta partia wywodu Hieronima jest parafrazą tekstu biblijnego bazującą na różnych jego wersjach

I dokoła wzdłuż okien wszystko pełne było światła. Poszczególne bowiem προβλήματα mają swoją miarę i przez nie do duszy wierzącego dostaje się odpowiednie światło, zwłaszcza jeśliby długość jego życia została przez tajemnicze działanie rozciągnięta na lat pięćdziesiąt, czyli jubileusz, i mógł osiągnąć szerokość nadprzyrodzonego postrzegania świata. W tej rozległej przestrzeni i na placach mądrość działa śmieie i woła donośnym głosem i wchodzi po siedmiu stopniach, by wkroczyć do przedsionka i poprzez palmy zwycięstwa swojego sposobu życia i wysiłków osiągnąć wieczne zwycięstwo⁷³.

Przytoczony fragment uzmysławia, na czym w praktyce polega interpretacja tropologiczna. Strydończyk wychodzi od opisu architektury, by w kolejnym kroku odnieść poszczególne elementy deskrypcji do osoby wierzącego i jego życia. Punktem zwrotnym, który przenosi uwagę z budowli na człowieka, jest wyraz *problemata*, który – jak można sądzić dla zwrócenia uwagi czytelnika – święty pozostawia w zapisie greckim. W pierwszym znaczeniu προβλήματα to elementy wystawione naprzód, części wystające, co odpowiada opisowi świątyni, gdzie mowa o stopniach, propylejach, przedsionku i oknach⁷⁴. Określenie posiada jednak dalsze zakresy semantyczne i daje się tłumaczyć jako ‘zadanie, zagadnienie’ i wreszcie ‘problem’⁷⁵. To ostatnie znaczenie upowszechniło się w wielu językach z polskim włączenie. Dwuznaczność pojęcia pozwala przenieść Hieronimowi perspektywę z oglądu budowli na ludzkie życie. Uznaje zatem problemy za miejsca oświecenia i podkreśla, że nie są wiecznotrwałe – każdy ma swoją miarę. Uznaje następnie, że długość życia przekłada się na zdobywanie poszerzonego sposobu myślenia, czy też – trzymając się bliżej tekstu – „przestrzeni bardziej Bożego odczuwania” (*divinioris sensus latitudo*) i prowadzi do mądrości⁷⁶. Prezentuje ją, nawiązując do treści Księgi Przysłów, gdzie „Mądrość woła na ulicach, na placach głos swój podnosi” (Prz 1,20). Ostatecznie po siedmiu stopniach doprowadza ona człowieka do progu wieczności. Co kryje się poza nim, święty przedstawia w dalszym wywodzie, gdzie przechodzi od tropologii do sfery, którą opisał jako *intelligentia spiritualis*⁷⁷.

⁷³ Hieronimus, *Commentarii in Ezechielem* 12, 40, CPL 587, 805-811, 819-826, PL 25, 387 (tł. własne).

⁷⁴ Zob. πρόβλημα, w: *Słownik grecko-polski*, t. 3, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1962, s. 634.

⁷⁵ πρόβλημα, s. 634.

⁷⁶ Hieronimus, *Commentarii in Ezechielem* 12, 40, PL 25, 387.

⁷⁷ Hieronimus, *Commentarii in Ezechielem* 12, 40, PL 25, 388-395.

Komentarz Hieronima uzmysławia, że komentowanie Biblii w omawianej tu postaci stwarza możliwość szerokiego spektrum interpretacji. Sam prezbiter jest bardzo zwięzły w eksplikacjach, co zresztą uważa za charakterystyczną dla siebie cechę⁷⁸. Nie wyjaśnia zatem, jakie znaczenie ma w tekście Ezechiela jubileusz, siedem stopni czy palmy. Jego pomysł zostaje jednak podjęty choćby przez Grzegorza Wielkiego, który każdy z tych elementów omawia z osobna⁷⁹. Strydończyk nazywa tropologię „przeogromnym morzem dla rozważań” (*latissimum disputationis pelagus*), sam – jak podkreśla – usiłuje jednak objąć treści niczym na obrazku⁸⁰. Nie ma jednak nic przeciwko rozbudowanym eksplikacjom, o ile są poprawne.

Za zasadniczą w stosowaniu moralnej wykładni tekstu można uznać zasadę, jaką Hieronim wyraża w komentarzu do Księgi Habakuka: „Historia jest ścisła i nie dopuszcza dywagacji. Tropologia – wolna i ograniczona jedynie tymi zasadami, by trzymać się pobożności w myśleniu oraz treści wypowiedzi i na siłę nie łączyć rzeczy wysoce ze sobą sprzecznych”⁸¹. Dwa warunki sformułowane pozytywnie, by nie odbiegać od sensu tekstu biblijnego i interpretować go w duchu pobożności, oraz jeden negatywny, by nie wiązać ze sobą treści antytetycznych, można uznać za „prawa tropologii” (*leges tropologiae*), którym to sformułowaniem Hieronim posługuje się często, nie tłumacząc jednak jego znaczenia. Jest jednak świadomy, że w dywagacjach można przekroczyć właściwą miarę. W dziele *Commentarii in Isaiam* podkreśla, że wykładnia duchowa musi opierać się na zrozumieniu tekstu w porządku historii. Ci, którzy nie przeprowadzają poprawnej egzegezy – jak stwierdza – błędzą w pismach „w szaleństwie błędu”⁸². W tym samym dziele mówi, że tropologia może być nazbyt rozległa (*latissima*) i nie do rozwikłania (*inextricabilis*)⁸³. W traktacie *Contra Ioannem Hierosolymitanum* daje

⁷⁸ Hieronymus, *Commentarii in Ezechielem* 10, 33, PL 25, 324: „Nunc veniamus ad tropologiam, et iuxta consuetudinem nostram, latam disputationem stringamus potius quam disseramus”.

⁷⁹ Gregorius Magnus, *Homiliae in Ezechielem* 2, 7, 4-8, PL 76, 1014-1017; 2, 5, 22, PL 76, 997-998.

⁸⁰ Hieronymus, *Commentarii in Ezechielem* 9, 30, PL 25, 290.

⁸¹ Hieronymus, *Commentarii in Abacuc* 1, 1, PL 25, 1281-1282: „Historia stricta est et evagandi non habet facultatem. Tropologia libera, et his tantum legibus circumscripta, ut pietatem sequatur intelligentiae sermonisque contextum, nec in rebus multum inter se contrariis violenta sit copulandis” (tł. własne).

⁸² Hieronymus, *Commentarii in Isaiam* 5, 13, 19, CPL 584, 7.

⁸³ Hieronymus, *Commentarii in Isaiam* 3, 7, 21, CPL 584, 47.

nawet przykład tego rodzaju opracowań. Jak podaje, niekiedy alegoryzowano tekst Księgi Rodzaju mówiący o raju w ten sposób, iż całkowicie odrywano się od sensu literalnego. Drzewa rajskie miały zatem symbolizować anioły, a rzeki – moce niebieskie. I konkluduje, że przez taką interpretację burzy się cały przekaz biblijny⁸⁴. Święty nie był odosobniony w krytyce orygenistów, którzy byli autorami przywołanych pomysłów. Podobne opinie o ich dorobku wyrażali Bazyli Wielki, Jan Chryzostom, Augustyn i inni⁸⁵.

5. Konkluzja

Przegląd źródeł przekonuje, że Hieronim ze Strydonu stosował tropologię jako autonomiczną metodę hermeneutyki tekstu biblijnego. Co więcej, opisał, na czym polega tego rodzaju interpretacja i jakimi rządzi się prawami. W swej refleksji nie był odosobniony, ponieważ inni Ojcowie jego czasów także zajmowali się typologizacją sensów Pisma Świętego. Sam Hieronim zapowiada na ogół wprost, iż odstępuje od wykładni historycznej i literalnej na rzecz moralnej. Jako sygnalizatory stosuje z dużą częstotliwością *termini technici*, to znaczy sam wyraz „tropologia” i jemu pokrewne. Co istotne, dystansuje się od retorycznego rozumienia tych pojęć, podobnie zresztą, jak i od utożsamiania ich z alegorią. Jak podkreślano, nie tylko jest krytyczny co do nadużywania symbolizmu w środowisku aleksandryjskim, ale porzuca także pojmowanie „drogi środka” opisane przez Orygenesesa, jakkolwiek od niego właśnie przejął zasady hermeneutyki biblijnej, co do czego dzisiejsi uczeni są zgodni. Pisma epistolarne świętego zdają się przekonywać, że jego rozumienie zjawiska pogłębiało się w czasie. O ile w liście do Rufina tropologia pojawia się jako synonim wykładni typologicznej (*typici intellectus*) i alegorii, w pozostałych pismach doktor bardzo wyraźnie przesuwając punkt ciężkości ku ujmowaniu jej jako interpretacji wyjaśniającej tajemnice ludzkiego życia i postępowania⁸⁶. Zdefiniowanie tropologii jako sensu moralnego można uznać za osiągnięcie Hieronima bądź też za

⁸⁴ Hieronimus, *Contra Ioannem Hierosolymitanum* 7, CPL 612, 42.

⁸⁵ Zob. [C. De La Rue – C.V. De La Rue], *Praefatio*, w: Origenes, *Opera omnia*, PG 12, 37-42.

⁸⁶ Zob. Hieronimus, *Ep.* 74, 2, PL 22, 682; 74, 6, PL 22, 685, tł. J. Czuj, Hieronim ze Strydonu, *Listy*, t. 2, Warszawa 1953, s. 145, 150. Twierdzenia zawarte w liście wydają się mało miarodajne dla całokształtu nauczania Hieronima, ponieważ sam uspra-

koncepcję specyficzną dla hermeneutyki jego czasów, ponieważ pojawia się ona również u innych pisarzy przełomu IV i V wieku. Bezsprzecznie święty cenił ten model hermeneutyczny i był zwolennikiem tezy, że tekst Biblii odsłania swą prawdę, gdy podlega wykładni tropologicznej⁸⁷. Zwracał na to uwagę, mówiąc zwłaszcza o psalmach⁸⁸. W obrębie pism nowotestamentalnych był natomiast bardziej powściągliwy w jej stosowaniu, co – jak nadmieniono – było jego świadomym wyborem. Jak można domniemywać, ostateczną racją nobilitującą w oczach Hieronima omawiany tu model hermeneutyczny był fakt, że posługiwał się nim sam Chrystus Pan⁸⁹.

Tropologiczna interpretacja tekstów poprzedziła w czasie prezbitera ze Strydonu i znalazła swe miejsce zwłaszcza w pisarstwie Orygenesesa, z którego Hieronim wiele zaczerpnął. Także Aleksandryczyk nie był wynalazcą wykładni moralnej, lecz – co potwierdzają testimonia Ojców – należy jej szukać w środowisku przedchrześcijańskim, zwłaszcza pośród sofistów. Jest to o tyle istotne, że zgodnie z uwagami poczynionymi na wstępie współczesne opracowania wiążą tropologię przede wszystkim z egzegezą średniowiecza. Jak starano się wykazać, pisarze tego czasu podejmują na ogół i tezy teoretyczne, i ich ilustracje z dorobku Ojców Kościoła. Nie wyklucza to oczywiście rozwoju, a przede wszystkim upowszechnienia koncepcji. W pełni słuszna wydaje się zatem opinia Charleusa Kannengiessera, iż epoka wieków średnich, zwłaszcza w kulturowym kręgu łaciny, przejęła rozumienie tropologii odziedziczone po starożytności chrześcijańskiej⁹⁰. Jakkolwiek zatem dyskusja wokół hermeneutyki sensów skupiała się dotąd na kolejnych etapach dziejowych, metoda stanowiła wówczas raczej rodzaj dziedzictwa. Sami Ojcowie Kościoła korzystali już bowiem z całkowicie wykształconej hermeneutyki, która rozwijała się na przestrzeni czasu i miała swoich wybitnych przedstawicieli.

Dotychczasowe uściślenia skłaniają do wyrażenia kilku postulatów. Dla większej rozpoznawalności interpretacji moralnej warto termin „tropologia” poddać spolszczeniu i pozostawiać go w tłumaczeniach w tej wersji. Translacje, w których wykorzystuje się różnorodne wyrazy pokrewne, sprawiają, że zjawisko staje się nierozpoznawalne w dorobku po-

wiedliwia się z jego treści w zakończeniu pisma, tłumacząc, że opracował tekst, gdy był długotrwale chory.

⁸⁷ Hieronymus, *Commentarii in Osee* 3, 10, CPL 589, 339.

⁸⁸ Hieronymus, *Commentarii in Psalmos* 89, CPL 592, 117.

⁸⁹ Hieronymus, *Commentarii in Isaiam* 3, 6, 9, CPL 584, 99.

⁹⁰ Kannengiesser, *Handbook of Patristic Exegesis*, s. 256.

szczególnych Ojców Kościoła. Nie bez znaczenia jest także świadomość, że określenie posiada kilka zakresów semantycznych, które – choć zbliżone do siebie – nie są jednoznaczne. Dobrze zatem odróżniać tropologię jako teorię figur retorycznych od tej, która opisuje patrystyczną interpretację Pisma Świętego. Ta ostatnia spotyka się niekiedy z krytyką współczesnych egzegetów, lecz nie można jej pominąć zwłaszcza w badaniach antycznego pisarstwa, ponieważ dla przedstawicieli tego okresu była to jedna z ważniejszych metod wykładu Biblii. Zwracał na to uwagę przywołany na początku studium Henri de Lubac. Zgodnie z relacją Roberta Louisa Wilkena kardynał wypowiadał się nader krytycznie o wszystkich, którzy uważają, iż egzegeza Ojców Kościoła jest przestarzała, naiwna lub dziecinna i winna pozostać jedynie w kręgu badań historycznych⁹¹. Warto wreszcie podkreślić, że wykładnia moralna jest wyrazem tego, co obecnie określa się mianem „myśli katolickiej” (*Catholic thought*), i to w stopniu na tyle istotnym, że teoria duchowych sensów biblijnych znalazła swe miejsce w wykładzie Katechizmu Kościoła Katolickiego (KKK 115-118).

Bibliography

Sources

- Amalarius Symphosius, *De Ecclesiasticis officiis*, PL 105, 985-1242.
 Arnobius Iunior, *Conflictus cum Serapione*, CPL 239.
 Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei*, CSEL 40, tł. W. Kubicki, Święty Augustyn, *Państwo Boże*, Kęty 1998.
 Augustinus Hipponensis, *De doctrina Christiana*, PL 34, 15-122, tł. J. Sulowski, Święty Augustyn, *De doctrina Christiana. O nauce chrześcijańskiej*, Warszawa 1989.
 Augustinus Hipponensis, *De Genesi*, PL 34, 215-486.
 Beda Venerabilis, *De tabernaculo*, PL 91, 393-498.
 Bonaventura Sanctus, *Opuscula varia theologica*, t. 5, Quaracchi 1891.
 Cassianus Joannes, *Conlationes*, CSEL 13, tł. A. Nocoń, Jan Kasjan, *O wiedzy duchowej. Rozmowa XIV z ojcem Nesterosem*, Tyniec 2011.
 Clemens Alexandrinus, *Eclogae ex Scripturis Prophetis*, PG 9, 697-728.
 Eucherius Lugdunensis, *Formulae spiritalis intellegentiae*, CSEL 31, 3-62.
 Gregorius Magnus, *Homiliae in Ezechielem*, PL 76, 785-1072.

⁹¹ R.L. Wilken, *Foreword*, w: H. De Lubac, *Medieval Exegesis. The Four Senses of Scripture*, t. 1, Edinburgh 1998, s. XII.

- Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Abacuc*, PL 25, 1273-1338.
- Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Ezechielem*, PL 25, 15-490; CPL 587.
- Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Isaïam*, CPL 584.
- Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Osee*, CPL 589.
- Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Psalmos*, CPL 592.
- Hieronymus Stridonensis, *Contra Ioannem Hierosolymitanum*, CPL 612.
- Hieronymus Eusebius, *Epistulae*, CSEL 55, PL 22, 325-1224, tł. J. Czuj, Hieronim ze Strydonu, *Listy*, t. 2, Warszawa 1953; J. Czuj, Hieronim ze Strydonu, *Listy*, t. 4, opr. M. Ożóg – H. Pietras, *ŻMT* 63, Kraków 2011.
- Isidorus Hispaliensis, *Sententiarum libri tres*, PL 83, 537-738.
- Justinus Philosophus, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*, PG 6, 471-800; *Corpus Apologetarum Christianorum Saeculi Secundi*, t. 2, tł. J.C.T. Otto, Jenae 1877, s. 1-499.
- Origenes, *De principiis*, PG 11, 115-414.
- Rabanus Maurus, *Commentarii in Exodum*, PL 108, 9-246.
- Richardus a Sancto Victore, *Exegetica (Nonnullae allegoriae Tabernaculi Foederis)*, PL 196, 191-202.
- Rufinus Aquileiensis, *Commentarius in Amos prophetam*, PL 21, 1057-1104.
- Thomas de Aquino, *Quaestiones de quodlibet*, w: <https://www.corpusthomicum.org/iopera.html> (dostęp: 04.09.2023).
- Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, w: <https://www.corpusthomicum.org/iopera.html> (dostęp: 04.09.2023).
- Verecundus Iuncensis, *Commentarii super Cantica Ecclesiastica*, w: *Spicilegium Solesmense* [...], t. 4, ed. J.B. Pitra, Parisii 1858, s. 1-131.

Studies

- Altaner B. – Stuiber A., *Patrologia*, tł. P. Pachciarek, Warszawa 1990.
- Ankersmit F.R., *History and Tropology. The Rise and Fall of Metaphor*, Berkeley – Los Angeles – London 1994.
- Bellarminus R., *De Verbo Dei*, Moguntiae 1842.
- Canellis A., *Jerome's hermeneutics: how to exegete the Bible?*, w: *Patristic Theories of Biblical Interpretation. The Latin Fathers*, red. T. Toom, Cambridge 2016, s. 49-76.
- Collobert C., *Philosophical Readings of Homer: Ancient and Contemporary Insights*, w: *Logos and Muthos: Philosophical Essays in Greek Literature*, red. W. Wians, Albany 2009, s. 133-160.
- Contreni J., *99.08.13, Lubac, Medieval Exegesis*, t. 1: *The Four Senses of Scripture*, w: <https://scholarworks.iu.edu/journals/index.php/tmr/article/view/14822/20940> (dostęp: 03.09.2023).
- Davidson S., *Sacred Hermeneutics Developed and Applied*, Edinburgh – London – Dublin 1843.
- Dively L.E., *The Soul and Spirit of Scripture within Origen's Exegesis*, Boston 2005.

- Donner G.S., *Sententiarum de miraculis Jesu Christi recensum Patribus sex priorum saeculorum*, Lipsiae 1810.
- Hieronim ze Strydonu, w: *Nowy Słownik Wczesnochrześcijańskiego Piśmiennictwa*, red. M. Starowieyski – J.M. Szymusiak, Poznań 2018, s. 436-447.
- Huetius P.D., *Origeniana*, w: Origenes, *Opera Omnia*, ed. De La Rue Carolus – De La Rue Carolus Vincentius, Lommatzsch Carolus Henricus Eduardus 23, Berolini 1846, s. 1-332.
- Hughes K.H., *The „Fourfold Sense”: De Lubac, Blondel and Contemporary Theology*, „Heythrop Journal” 42/4 (2001) s. 451-462.
- Jay P., *Saint Jérôme et le triple sens de l’Écriture*, „Revue d’Études Augustiniennes et Patristiques” 26 (1980) s. 214-227.
- Kannengiesser Ch., *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in ancient Christianity*, Leiden 2004.
- Lubac De H., *Medieval Exegesis. The Four Senses of Scripture*, t. 1-2, tł. M. Sebanc – E.M. Macierowski Edinburgh 1998-2000; t. 3, Grand Rapids 2009.
- Lausberg H., *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, tł. A Gorzkowski, Bydgoszcz 2002.
- [De La Rue Carolus – De La Rue Carolus Vincentius], *Praefatio*, w: Origenes, *Opera omnia*, PG 12, 9-42.
- Sion A., *Future Logic: Categorical and Conditional Deduction and Induction of the Natural, Temporal, Extensional, and Logical Modalities*, Vancouver Island 1990.
- Słownik grecko-polski*, t. 3, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1962.
- Szram M., *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II-V w.)*, Lublin 2018.
- Topological Thought and Action*, red. M. Živković – J. Pelkey – J.W. Fernandez, b.m.w. 2022.
- Tropology*, w: *Collins English Dictionary*, w: <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/tropology> (dostęp: 04.09.2023).
- Tzamalikos P., *Origen: Philosophy of History and Eschatology*, Leiden 2007.
- Weissenbach J., *De eloquentia Patrum*, t. 2, Augustae Vindelicorum 1775.
- Wilken R.L., *Foreword*, w: H. De Lubac, *Medieval Exegesis. The Four Senses of Scripture*, t. 1, Edinburgh 1998, s. I-XII.
- Wood S.K., *Spiritual Exegesis and the Church in the Theology of Henri De Lubac*, Eugene 1998.
- Young F.M., *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge – New York 1997.
- Zapletal V., *Hermeneutica Biblica*, Friburgi Helvetiorum 1897.
- Zieliński J., *Alegoria a alegoreza – przyczynek do dyskusji o poprawności terminów stosowanych w badaniach nad alegorezą grecką, żydowską i wczesnochrześcijańską*, „Vox Patrum” 86 (2023) s. 7-34.



Czy nauczanie o Kościele zawarte w *Listach* św. Hieronima wpisuje się w postulatory Soboru Watykańskiego II?

Does the Teaching on the Church Contained in the *Letters* of St. Jerome Fit in with the Demands of the Second Vatican Council?

Ks. Michał Łukaszczyk¹

Abstract: The Second Vatican Council formulated its ecclesiological teaching on the basis of the concept of *communio*. It involved turning to the Bible, the teaching of the Church Fathers and the liturgy. This choice resulted in a move away from the juridical language inherent in pre-secular ecclesiology to a religious language that drew concepts from the Bible and the teaching of the Church Fathers, thus emphasising their theological teaching. One of the extremely important Church Fathers writing in the golden age of theology was Jerome of Stridon. The teaching on the Church contained in his Epistles should be considered from two aspects. First, the monk from Bethlehem is particularly sensitive to the emerging heresies, which he condemns extremely strongly, drawing attention to the threats to the unity of the Church. In the article, the heresy of Pelagianism is presented as an example. The second particularly valuable aspect of Jerome's ecclesiology is his teaching on the Church based on the proper interpretation of Scripture. Exegesis is the main source of teaching about the Church. This teaching is deeply connected to Christ and to personal experience of faith. Stridonian gives his ecclesiology a Christological meaning, which bears the hallmarks of an eschatological Christology. An ecclesiology understood in this way, based on a correct interpretation of Scripture and pastoral care manifested in warning against the pernicious influence of heresy, is in line with the teaching of Vatican II.

Keywords: Jerome of Strydon; Second Vatican Council; Scripture; ecclesiology; heresies; exegesis

Nauka Soboru Watykańskiego II mocno akcentuje „powrót do źródeł”². Jednym z jej najważniejszych elementów ma być odkrycie na

¹ Ks. dr Michał Łukaszczyk, badacz niezależny; e-mail: x.michal.lukaszczyk@gmail.com; ORCID: 0000-0003-3321-039X.

² Por. A. Kubiś, *Wprowadzenie do Lumen gentium – Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, w: *Idee przewodnie Konstytucji soborowej o Kościele*, Kraków 1971, s. 28-44; A. Kubiś, *Vaticanum II – wydarzenie i dzieło*, „Analecta Cracoviensia” 29 (1987) s. 459-470.

nowo nauczania Ojców Kościoła³. W tym artykule chciałbym przyrzeć się bliżej rozważaniom jednego z największych i najbardziej znanych Ojców Kościoła, św. Hieronima⁴. Jego nauka dotycząca Kościoła jest stosunkowo mało znana i często nawet pomijana w przybliżaniu współczesnym teologii Ojców, charakteryzuje się natomiast wielką miłością i posłuszeństwem Kościołowi, bardzo szczególnym powiązaniem z nauką o Chrystusie oraz troską o przekazywanie wiernym niczym niezmaconej, prawdziwej, zdrowej i czystej nauki. Swoje rozważania opieram o *Listy Strydończyka* będące niezwykle obiektywnym źródłem w ocenie jego nauki, gdyż pisane od wczesnej młodości niemal aż do śmierci mnicha z Betlejem pokazują rozwój jego poglądów eklezjologicznych, a także pozwalają odkryć głębię jego nauki o Kościele. Hieronim zazwyczaj jest ukazywany jako wybitny tłumacz. Często natomiast pomija się jego osiągnięcia teologiczne. Niektórzy stawiają go na piedestale, jeśli chodzi o zdolności translatorskie, ale niewiele miejsca poświęcają jego nauczaniu⁵. Postulowana przez Sobór Watykański odnowa teologii powinna stać się zachętą do odkrycia osiągnięć poszczególnych Ojców Kościoła⁶. Stąd niejako realizując jeden z postulatów soborowych, chciałbym przybliżyć eklezjologię jednego z najwybitniejszych Ojców Kościoła – św. Hieronima ze Strydonu.

Nauczanie dogmatyczne mnicha z Betlejem było dotychczas obiektem zaledwie kilku badań⁷. Nie sposób znaleźć pogłębione analizy do-

³ Por. J. Sieg, *Refleksja Soboru nad obecnością Kościoła w świecie współczesnym*, w: *Kościół w świetle Soboru*, red. H. Bogacki – S. Moysa, Poznań 1968, s. 513-514.

⁴ Por. Y. Congar, *Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele*, tł. A. Ziernicki, Kraków 2001, s. 344.

⁵ Por. G. Grützmacher, *Hieronymus: Eine Biographische Studie Zur Alten Kirchengeschichte*, t. 1-3, Berlin 1901-1908. Podobne tendencje znajdują się również w literaturze późniejszej. Por. F. Cavallera, *Saint Jérôme, sa vie et son oeuvre: première partie*, t. 1-2: *Regesta hieronymiana*, Louvain – Paris 1922; J. Czuj, *Św. Hieronim. Żywot – dzieła. Charakterystyka*, t. 1, Warszawa 1954, s. 12: „[Hieronima przedstawiano jako] często i chętnie unikającego sporów dogmatycznych niż w nie zaangażowanego”.

⁶ Por. J. Ratzinger, *Die erste Sitzungsperiode des zweiten Vatikan Konzils. Ein Rückblick*, Köln 1963, s. 25.

⁷ Por. T. Trzciniński, *Die dogmatischen Schriften des hl. Jeronymus*, Posen 1912; L. Hughes, *The Christian Church in the Epistles of St Jerome*, London 1923; J.P. O’Connell, *The eschatology of Saint Jerome*, Mundelein 1948; W. Hagemann, *Sacramentum Scripture. Die christozentrische Schriftauslegung des Kirchenvaters Hieronymus*, Romae 1967; A. Grillmeier, *Christ in Christian tradition. From the Apostolic age to Chalcedon (451)*, t. 2, London – Oxford 1975; M.C. Paczkowski, *Chrystologia Hieronima na tle*

tyczące nauczania teologicznego Strydończyka. Tym bardziej artykuł opisujący nauczanie eklezjologiczne mnicha z Betlejem jawi się jako przyczynek zmierzający do przywrócenia właściwego miejsca autorowi Wulgaty, określanego często jako wybitnego tłumacza, ale niezbyt zainteresowanego sporami dogmatycznymi⁸, oraz zbadania i odkrycia jego nauczania teologicznego.

Sobór Watykański II nie ogłosił żadnego gotowego traktatu o Kościele. Potrzebę sformułowania przez sobór właściwej eklezjologii podkreślił papież Paweł VI, otwierając drugą sesję soboru. Hasło „*Ecclesia, quid dicis de te ipsa*” miało nadać kształt poszukiwaniom eklezjologicznym, ale należy zauważyć, że postawione pytanie było zapytaniem o charakterze duszpasterskim, na które odpowiedź miał udzielić sam Kościół pojmowany, jak się okazało w trakcie soboru, jako *communio*. Zaprezentowane w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* obrazy Kościoła dotyczą przedstawiania go jako pełni życia. Znajdujemy tam porównania Kościoła do roli uprawnej, winnicy, Matki, Oblubienicy niepokalanego Baranka, jednego ciała, które jest znakiem zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego⁹ oraz przedstawienie Kościoła jako wspólnoty, *communio*¹⁰. Obrazy te oraz zadanie postawione przez papieża Pawła VI wyznaczyły główny kierunek badań przedstawiony ojcom soborowym oraz pozostałym uczestnikom soboru. Chodziło o opisanie na nowo Kościoła w jego naturze i misji z uwzględnieniem języka właściwego współczesnym czasom, ale z wiernym zachowaniem swojej tożsamości. Wypełniając swoje posłannictwo, zgromadzenie zyskało miano soboru eklezjologicznego, a wypracowana przez niego nauka stała się źródłem odnowy dla teologii.

Powyższe rozważania nie mają na celu streszczenia eklezjologii soborowej, ale uzasadnienie postawionego w tytule artykułu pytania dotyczącego wpływu jednego z Ojców Kościoła na późniejszy sobór. Komunijska odnowa zaproponowana przez sobór była wynikiem odnowy eklezjologicznej polegającej na zwróceniu się w kierunku Biblii, nauczania Ojców Kościoła oraz liturgii. Wybór ten spowodował odejście od języka

teologii palestyńskiej przełomu IV i V wieku, *VoxP* 48 (2005) s. 159-186; E. Sienkiewicz, *Chrystopologiczne aspekty w teologii św. Hieronima ze Strydonu*, „*Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie*” 27 (2020) s. 293-314; E. Sienkiewicz, *Chrystocentryczny wymiar postu i umartwienia w pismach św. Hieronima ze Strydonu*, *VoxP* 74 (2020) s. 93-118.

⁸ J. Czuj, *Św. Hieronim. Żywot – dzieła. Charakterystyka*, t. 1, Warszawa 1954, s. 12.

⁹ Por. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* 1.

¹⁰ Por. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* 6-7.

prawniczego właściwego dla eklezjologii przedsoborowej na rzecz języka religijnego, który czerpał pojęcia z Biblii oraz nauczania Ojców Kościoła, w ten sposób podkreślając ich nauczanie teologiczne.

Na kanwie tych rozważań, podejmując próbę zmierzenia się z przestrzeganiem Kościoła przez jednego z najwybitniejszych jego przedstawicieli, przedstawię nauczanie eklezjologiczne Hieronima w oparciu o dwa aspekty. Pierwszy, niezwykle mocno podkreślany przez mnicha z Betlejem, będzie dotyczył zagadnienia prawowierności nauczania Kościoła. Wobec kształtującej się nauki teologicznej w IV i V wieku Hieronim podjął godną podkreślenia próbę polegającą na obronie prawowiernej nauki katolickiej. Wyrażała się ona zwłaszcza w walce z herezjami. Można sobie wyobrazić ich ilość i wielkość choćby na podstawie wiedzy o kształtowaniu się teologii w starożytności. W walce z herezjami Hieronim przyjmował niezwykle surowy i wymagający ton. Podejmując nie zawsze udane próby zdyskredytowania herezji, nie szczędził gorzkich słów tym, którzy podążali za błędną nauką.

Rozpatrując poszczególne herezje, Strydończyk ma na celu przede wszystkim obronę Kościoła przed błędną nauką. Aspekt dogmatyczny wydaje się być drugorzędny¹¹. Mnich z Betlejem zwraca głównie uwagę na zagrożenia płynące z przyjęcia herezji. Niejednokrotnie używa przy tym niewybrednych epitetów, chcąc wzmocnić swoje nauczanie. U Hieronima nie ma rozróżnienia na herezję i heretyków. Można odnieść wrażenie, że tak samo piętnuje jedno i drugie, często zręcznie posługując się inwektywą. Mnich z Betlejem stwierdza, że herezje są niezwykle niebezpieczne dla wierzących, ponieważ rozbijają jedność Kościoła. Według niego grzesznik, którym jest heretyk, „[...] wynosi się nad wszystko, co nazywamy Bogiem i religią, do tego stopnia, że śmie stanąć w świątyni i podać się za Boga” (por. 2Tes 2,3-4)¹². To wszystko dzieje się za sprawą szatańskich mocy¹³. Stąd walka z herezjami stanowi niezmiernie ważne zadanie, ponieważ poprzez nieprawowierne nauczanie heretycy znieważają swoimi oszustwami i krzywoprzysięstwami Boga, a przede wszystkim chcą wyrwać fundamenty Kościoła przez opieranie się wierze. Wzorem walki z herezjami i heretykami jest sam Chrystus (por. 2Tes 2,9), który swoją postawą zostawił chrześcijanom przykład,

¹¹ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 93, CSEL 54, 155-156.

¹² Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 121, 4, CSEL 56, 17: „[...] elevet se contra omne quod dicitur Deus et religio, ita ut audeat stare in Templo Dei, et ostendere se quod ipse sit tanquam Deus”.

¹³ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 121, 4, CSEL 56, 15-18.

jak walczyć z herezjami¹⁴. W swoich rozważaniach na temat herezyków Strydończyk uważa, że należy ich surowo karać, jeżeli poprzez perswazje i napomnienia nie chcą się odwrócić od wyznawanej herezji. W ocenie postępowania herezyków Hieronim posuwa się również do stwierdzenia, że serca herezyków nie mogą zostać ostatecznie oczyszczone – pełniona przez nich pokuta jest tylko pozorna, nieszczerza, a miłość na pokaz, aby w odpowiednim czasie zabić udawaną przyjaźnią te osoby, które nie zostały zabite ich wrogością. Hieronim ich serca uważa za zatrute, niezdolne do przemiany. Całość wywodów na temat herezyków autor Wulgaty konkluduje, powołując się na przysłowie zawarte w księdze Jeremiasza (por. Jr 13,23) – herezyk nie zmienia się, tak jak Etiop nie odmienia skóry, a lampart – swojej pstrokacizny¹⁵. Hieronim wyraża w ten sposób wielką obawę o rzeczywistą zmianę poglądów herezyka.

Wprawdzie nie jest moim celem opisanie poszczególnych herezji, przeciwko którym walczy mnich z Betlejem, chciałbym jednak przedstawić poglądy Hieronima na herezję pelagianizmu. Autor Wulgaty, opisując ją, zwraca uwagę na jej niebezpieczeństwo przejawiające się w podziale Kościoła¹⁶. Ochrona owczarni Chrystusowej przez wpływem nauczania Pelagiusza jawi się jako najważniejszy czynnik w przesłaniu Hieronima. Tym należy wytłumaczyć ilość i ostrość inwektyw, które w stosunku do mnicha z Brytanii kieruje święty ze Strydonu. W obronie Kościoła mnich z Betlejem stawia na szali swój autorytet, licząc się z niezrozumieniem, a nawet wrogością i zemstą zwolenników Pelagiusza. Poza tym argumenty wysuwane przez Strydończyka skupiają się głównie na podkreśleniu sprzeczności pelagianizmu z objawieniem Bożym:

Na jakiej podstawie łaskawy i miłosierny Bóg ścierpiał, że od Adama i od Mojżesza aż do przyjścia Chrystusa całe narody ginęły z powodu nieznamości prawa i przykazań Bożych. Bo i Brytania, żyzna prowincja tyranów,

¹⁴ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 151, 1, CSEL 56, 363: „Non solum enim Galias et Italiam, sed et Palestinae urbem celeberrimam suis fraudibus periuriisque maculant habentes patronum et consortem magistri sui, quem dominus Iesus interfecit spiritu oris sui et omnibus reliquit exemplum, quam periculosum sit catholicae fidei resistere et ecclesiae cupere fundamenta subvertere”.

¹⁵ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 154, 1, CSEL 56, 367: „Delendi sunt, spiritaliter occidendi, immo Christi mucrone truncandi, qui non possunt per emplastra et blandas curationes recipere sanitatem”.

¹⁶ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 144, 14, CSEL 56, 301-302; 144, 18, CSEL 56, 304-305.

i szkockie plemiona oraz wszystkie narody barbarzyńskie dookoła aż do oceanu nie znały Mojżesza i Proroków. Po co było przyjść w ostatnim czasie, a nie wcześniej, zanim zginęło niezliczenie wiele ludzi? Kwestię tę bardzo rozumnie wyjaśnia Apostoł Paweł, pisząc do Rzymian; nie zna tych rzeczy i zostawia je Bożej wiedzy, więc i ty racz nie wiedzieć tego, o co pytasz. Zostaw Bogu jego moc, On wcale nie potrzebuje twej obrony”¹⁷.

Autor Wulgaty podkreśla sprzeczności płynące z nauki Pelagiusza, takie jak odrzucenie konieczności łaski Bożej, wpajanie możliwości bezgrzesznego życia człowieka, powstawanie jakichkolwiek bytów bez ingerencji Bożej, odrzucenie grzechu pierwotnego, nieznanie Pisma Świętego¹⁸. Mocno podkreśla zależność pelagianizmu od Orygenesza, który według Strydończyka jest głównym źródłem, na którym opiera się mnich brytyjski, przedstawiając swoje rozważania¹⁹. Należy jednak stwierdzić, że w wywodach autora Wulgaty brakuje jego pogłębionej analizy choćby w stosunku do wolnej woli i łaski, a więc postulatów charakterystycznych dla nauczania Pelagiusza²⁰.

Z przedstawionych powyżej argumentów wynika, że Hieronim, choć miał możliwość dobrego zapoznania się z herezją Pelagiusza, to jednak postanowił bardziej skupić się na udowodnieniu powiązań pelagianizmu z pozostałymi herezjami. Porównywanie go do innych herezji ma na celu zwrócenie uwagi na niebezpieczeństwo herezji Pelagiusza,

¹⁷ Hieronim ze Strydonu, *Listy*, t. 5, tł. M. Ożóg – H. Pietras, Kraków 2013, s. 39*. Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 133, 9, CSEL 56, 254-256: „Qua ratione clemens, et misericors Deus ab Adam usque ad Moysen, et a Moyse usque ad adventum Christi passus sit universas gentes perire ignorantia Legis et mandatorum Dei. Neque enim Britannia fertilis provincia tyrannorum, et Scoticae gentes, omnesque usque ad Oceanum per circuitum barbarae nationes Moysen Prophetasque cognoverant. Quid necesse fuit eum in ultimo venire tempore, et non priusquam innumerabilis periret hominum multitudo? Quam quaestionem beatus Apostolus ad Romanos scribens, prudentissime ventilat, ignorans haec, et Dei concedens scientiae. Dignare igitur et tu ista nescire, quae quaeris. Concede Deo potentiam sui, nequaquam te indignet defensore”.

¹⁸ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 133, 3, CSEL 56, 244-247; 133,6, CSEL 56, 249-251; 133, 10, CSEL 56, 256-257; 144, 14, CSEL 56, 301-302; 144, 18, CSEL 56, 304-305; 152, CSEL 56, 364-365; G. Caruso, „*Ramusculus Origenis*”. *L’eredità dell’antropologia origeniana nei Pelagiani e in Girolamo*, Roma 2012.

¹⁹ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 124, CSEL 56, 96-117; C. Moerschini, *Gerolamo tra Pelagio e Origene*, „Augustinianum” 26 (1986) s. 207-216.

²⁰ Por. W. Mysior, *Wstęp*, w: *Św. Hieronim. Żywoty mnichów. Dialog przeciw pelagianom*, tł. W. Szoldrski, PSP 10, Warszawa 1973, s. 19.

bardzo mocno szanowanego, a nawet bronionego na synodach kościelnych lub przez samego papieża. W rozważaniach autora Wulgaty uderza zwłaszcza niekończące się podkreślanie pychy opisywanego heretyka oraz jego bezbożności. Należy natomiast przyznać Hieronimowi rację w jego podkreśleniu niebezpieczeństwa płynącego z pelagianizmu. Trzeba mu również oddać to, że jako jeden z pierwszych zwrócił uwagę na zagrożenia płynące z nauki Pelagiusza. Strydończyk w swoich rozważaniach wskazuje, że wszelkie pojawiające się herezje są niezwykle niebezpieczne, ponieważ zmierzają, tak jak wcześniejsze, do rozbitcia Kościoła Chrystusa.

Hieronim w swoich tezach zgadza się z twierdzeniem, że jakkolwiek człowiek został stworzony na podobieństwo samego Boga, to jednak mocno podkreśla, że podobieństwo (*similitudo*) nie oznacza równości (*aequalitas*) człowieka z Bogiem²¹. W rozumieniu autora Wulgaty pelagianizm jest przeciwieństwem arianizmu i stoi na przeciwległym biegunie. Wyznawcy arianizmu nie przyznają Chrystusowi równości z Bogiem. Ich rygoryzm staje w opozycji do pobłażliwości Pelagiusza, który przypisuje równość z Bogiem wszystkim ludziom²². Tymczasem stanowisko Kościoła stoi pośrodku: Chrystus jest jedyną osobą, która posiada zarówno kondycję człowieka, jak i równość z samym Bogiem²³. Pelagiusz tak dalece odrzucił możliwość grzeszności człowieka, że uważa grzech za obcy człowiekowi. Jego laksyzm moralny doprowadził do odrzucenia w ogóle możliwości popełnienia jakiegokolwiek grzechu przez człowieka. Hieronim wskazuje więc nie tylko na powiązania pelagianizmu z arianizmem, ale również z apolinaryzmem²⁴. Strydończyk udowadnia także, że pelagianizm stoi w przeciwieństwie do herezji wyznających doketyzm. W ten sposób, podobnie jak w zestawieniu tych herezji z arianizmem czy apolinaryzmem, pokazuje niebezpieczeństwo herezji pelagiańskiej.

W *Listach* nie brakuje również przedstawiania powiązań pelagianizmu i orygenizmu. Niestety, Hieronimowi brakuje konsekwencji w ukazywaniu zależności między tymi powiązaniem. Jest to spowodowane

²¹ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 51, 6, CSEL 54, 405-409.

²² Por. F. Cavallera, *Saint Jérôme, sa vie et son œuvre: première partie*, t. 2 : *Regesta hieronymiana*, Louvain – Paris 1922, s. 164.

²³ Por. A. Gburek, *The Secret of the Cross of Christ in the Letters of St. Jerome*, *VoxP* 52/1 (2008) s. 224-231.

²⁴ Por. B. Jeanjean, *Saint Jérôme et l'hérésie*, Paris 1999, s. 428-429.

raczej osobistym konfliktem z Rufinem, wytrwałym obrońcą Orygenesusa. W zamian wytrawnie posługuje się inwektywą²⁵.

Podsumowując ten etap rozważań eklezjologicznych Hieronima, należy zaznaczyć, że krytyka herezji zawarta w *Listach* nie ma charakteru rzeczowego. Jak to zostało przedstawione wyżej, mnich z Betlejem próbuje zbić wrogą herezję na różne sposoby, często korzystając z retoryki, próbując za pomocą własnej wiedzy i erudycji podważyć sens istnienia herezji. Nie sposób na podstawie przedstawionych przykładów nie wyróżnić polemiki jako głównego sposobu prowadzenia dysputy z przeciwnikami. Mają one na celu po pierwsze wykazanie zależności i związków z wcześniejszymi herezjami, po drugie – ośmieszenie, pokazanie wad i braków omawianej herezji. W ten sposób Hieronim wpisuje się w tradycję pierwszych wieków i podejmowanego przez Kościół w ciągu tego czasu odrzucania wszelkich nieortodoksyjnych opinii. Strydończyk jest więc nie tyle innowatorem w prowadzeniu polemiki z herezjami, ile raczej tym, który wykorzystuje istniejące już narzędzia do walki w obronie owczarni Chrystusowej. W porównaniu z innymi obrońcami Kościoła w tamtym czasie trzeba zauważyć, że jest on raczej mniej zainteresowany wyeksponowaniem różnic dogmatycznych opisywanych herezji. Ma on raczej tendencję do łączenia i ukazywania nowych herezji jako kontynuacji starych, choć już pod inną nazwą, niż do wyeksponowania różnic poszczególnych herezji. Obfitość cytowania Słowa Bożego służyła przede wszystkim wykazaniu sprzeczności herezji z Objawieniem Bożym. Miała też na celu ukazanie błędu heretyckiego powstałego wskutek niewłaściwej interpretacji Słowa Bożego. Strydończyk włożył wiele trudu w to, by zdobytą wiedzę wykorzystać w celu obrony ortodoksji Kościoła. Tym należy wytłumaczyć obfite i często na pierwszy rzut oka niezrozumiałe liczne miejsca, w których czytelnik wręcz jest zasypywany ogromem cytatów biblijnych. Poza tym warto docenić starania Hieronima przede wszystkim na polu ortodoksji. Jako wytrwały jej obrońca

²⁵ Hieronim określa pelagian jako przewyższających inne heretyckie trucizny („*quae haereticorum venena non superat*” – *Ep.* 133, 6, CSEL 56, 249-251), porównuje do Katyliny („*pulsum esse, non solum de urbe, sed de Palestinae quoque finibus Catilinam*” – *Ep.* 138, CSEL 56, 265-266), trwanie w zakusach diabelskich („*inter ipsa tentamenta diaboli*” – *Ep.* 139, CSEL 56, 267-268), znajdowanie się w błocie („*in eodem enim luto haesitat*” – *Ep.* 143, 2, CSEL 56, 293-294), bredniami Pelagiusza oraz gadulstwo Celestiusza („*Pelagiique naeniis et garrulitate Celestii*” – *Ep.* 152, CSEL 56, 364-365). Por. M. Józwiak, „*Non intellegis stultitiam tuam impudentiae copulatam*”. *Św. Hieronim contra Pelagiusz*, *VoxP* 68 (2017) s. 399-407.

napiisał, że publicznie potępia wszystkie nauki i poglądy, które są przeciwnie Kościołowi²⁶.

Należy jednak podkreślić czystość intencji Hieronima. Biorąc pod uwagę jego wybuchowy charakter, nie sposób odmówić mu ogromnej miłości do Kościoła, a także poświęcenia w bronieniu go. Wiadome jest, że podejmując polemikę z autorami i zwolennikami herezji, niejednokrotnie narażał się na utratę wpływów oraz dobrego imienia. Pomimo tego należy dostrzec, że pod płaszczem inwektyw kierowanych w stronę przedstawicieli herezji w rzeczywistości kryje się wielka troska o wiarę drugiego człowieka oraz o budowanie prawdziwej doktryny w oparciu o rzetelną i przede wszystkim prawowierną naukę o Kościele. Wreszcie, co należy szczególnie podkreślić, Hieronim, zbijając wrogie herezje, szuka przede wszystkim samego Chrystusa i to powiązanie między Zbawicielem a Kościołem jest cechą charakterystyczną jego eklezjologii. W polemice Strydończyka z herezjami należy ponadto zauważyć, że obrona Kościoła ma na celu również wyeksponowanie faktu, że każda herezja zniekształca jego prawdziwy obraz, a co za tym idzie, również obraz samego Chrystusa. Należy też zauważyć, że przestrogi Hieronima przed zgubnym wpływem herezji są podyktowane troską duszpasterską, chęcią prawidłowego rozwoju Kościoła i miłością do niego.

Hieronim jest świadomy, że wzrastać w wierze, a tym samym w komunii z Chrystusem, można tylko dzięki wspólnotcie Kościoła. Nie jest możliwe uczestniczenie w niej, nie będąc w komunii z Kościołem lub, dokładniej mówiąc, będąc wyłączonym z kościelnej wspólnoty. Chrystus jest dostępny tylko we wspólnotcie Kościoła, dlatego żadne nauczanie nie jest możliwe, jeśli ktoś odetnie się od tej wspólnoty. Przykładem są herezje i stanowcza polemika z nimi, którą prowadzi mnich z Betlejem²⁷. Dlatego drugi aspekt eklezjalny Kościoła jest również obecny w rozważaniach Hieronima. Jest to nauczanie o Kościele oparte na egzegezie Pisma Świętego. Prawidłowa interpretacja Biblii prowadzi do właściwych wniosków eklezjologicznych, które zawsze należy uważać za lekarstwo na szerzące się błędy herezji. Interpretując przypowieść o synu marnotrawnym (por. Łk 15,11-32), Strydończyk dokonuje refleksji na temat Kościoła. Zwraca uwagę, że dzięki Chrystusowi każdy jego członek może uczestniczyć

²⁶ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 61, 1, CSEL 54, 576: „[...] qui omnia contra Ecclesiam dogmata reprehendo et publica voce condemno”.

²⁷ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 141, CSEL 56, 290-291; 142, CSEL 56, 291-292.

w jego misteriach bez dodatkowych pośredników²⁸. Dowodem na prawdziwość teologii Hieronima jest jego egzegeza oparta o Pismo Święte. Wielkość i prawdziwość Kościoła wyraża się w powrocie syna marnotrawnego do domu. Autor Wulgaty, analizując tę przypowieść, dokonuje szczegółowej egzegezy. Utrata przez syna marnotrawnego szaty oznacza grzech, który jest odpuszczany w Kościele, pierścień natomiast założony na rękę po powrocie do ojca oznacza pierścień podobieństwa do Chrystusa, które każdy chrześcijanin zyskuje dzięki Kościołowi²⁹. Zabicie tuczonego cielca wskazuje na złożenie ofiary za grzeszników. Ofiara ta dokonuje się w Kościele. Biesiada z przypowieści oznacza ucztę eucharystyczną, gdzie ofiarowywany jest Chrystus dla wierzących, a jest to możliwe tylko dzięki Kościołowi. Dzięki zjednoczeniu z Jezusem Kościół uczestniczy w dziele zbawienia świata. Hieronim w postaci syna marnotrawnego widzi szczególnie wszystkich grzeszników. Podkreśla, że są oni wezwani przez samego Chrystusa do pokuty, którą powinni odbyć w Kościele³⁰. Hieronim podkreśla również możliwość doświadczenia relacji z Chrystusem, która jest możliwa w Kościele. Akcentuje również fakt, że Kościół jest otwarty dla wszystkich ludów, a jego znakiem jest zmartwychwstanie Jezusa z miłości do wszystkich³¹.

Podobna tematyka dotycząca postrzegania owczarni Chrystusowej jest zawarta w *Liście 74*. Interpretując rozstrzygnięcie Salomona dotyczące dwóch kobiet (por. 1Krl 3,16-28), Hieronim dokonuje porównania Kościoła i synagogi. Uważa, że należy je rozumieć alegorycznie. Postać Salomona utożsamia z samym Zbawicielem. W ten sposób łączy Chrystusa i Jego Kościół oraz wskazuje na rolę owczarni Chrystusowej. Dwie kobiety z historii Salomona symbolizują według Strydończyka Kościół, który składa się z pogan, oraz przedstawiciele należących kiedyś do synagogi żydowskiej. Ma jednak własną, niepowtarzalną tożsamość. Mnich z Betlejem jest też przekonany, że Kościół został stworzony przed wiekami w celu realizacji planu zbawienia człowieka przez Jezusa. Jego rolą jest wskazywanie na Chrystusa oraz głoszenie Go pośród wszystkich ludów. Jest to zadanie, które Kościół powinien głosić do końca tego świata. Autor Wulgaty wytrwale zachęca do odrzucenia wypełniania prawa żydowskiego. Z pewnością jest to wyraźna chęć przeciwstawienia się wszystkim judaizującym. Ich nauka była popularna na przełomie

²⁸ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 21, 21, CSEL 54, 126-127.

²⁹ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 21, 23-24, CSEL 54, 127-128.

³⁰ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 21, 26-28, CSEL 54, 129.

³¹ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 21, 31, CSEL 54, 131.

IV i V wieku. Polemika z wyznawcami tych poglądów stanowiła w nauczaniu Strydończyka istotny punkt polemiki na temat Kościoła i synagogi. To Kościół, a nie prawo żydowskie, jest wypełnieniem poleceń Chrystusa. Hieronim również podkreśla, że rolą owczarni Chrystusowej jest prowadzenie ludzi do zbawienia³². W rozważaniach Strydończyka dotyczących Kościoła widać więc głębokie powiązanie z Chrystusem, na którym mnich z Betlejem opiera swoje rozważania eklezjologiczne. Kościół jest dla niego dziełem samego Zbawiciela³³. Przyczyną takiego intymnego zjednoczenia pomiędzy Chrystusem a Kościołem jest miłość Zbawiciela. Nie dziwi więc określenie przez autora Wulgaty Kościoła jako królowej, która króluje razem ze swoim królem. Jest w niej pełnia cnót, dlatego tak ważne jest dla chrześcijanina trwanie w wierze, ponieważ prowadzi ona do wieczności, jest to: „[...] gołębica jedna, doskonała, najbliższa, stoi po prawicy i nic przewrotnego nie zawiera w sobie”³⁴.

Hieronim, podkreślając fakt zmartwychwstania Chrystusa, zachęca do odpowiedzi na Jego miłość. Świadczy o tym spotkanie Zmartwychwstałego z Marią Magdaleną. Dokonując egzegezy tego fragmentu, autor Wulgaty szczególnie podkreśla powszechność i darmość zbawienia oraz jego pełnię w Kościele niebieskim. Biorąc pod uwagę perspektywę eschatologiczną, zbawienie indywidualne oraz powszechność zbawienia dla wszystkich są nierozłączne. Dla Strydończyka są to dwa przykłady tego samego zbawczego wydarzenia w Chrystusie. Z rozważań mnicha z Betlejem można wywnioskować, że nikt nie jest zbawiony indywidualnie, ponieważ człowiek jest zbawiony tylko w Kościele³⁵. Z drugiej strony podkreśla wyraźnie, że cały Kościół zbiegnie się z odkupioną ludzkością, a w Kościele każdy osiągnie własną niepowtarzalną doskonałość³⁶.

Zatem według Hieronima w Kościele niebiańskim każdy zbawiony otrzyma własną świadomość synowską i będzie miał udział w działalności samego Jezusa³⁷. Dzięki Kościołowi już teraz można uczestniczyć w przedsmaku tych niebiańskich treści. Autor Wulgaty stwierdza, że każdy wierzący jest częścią ciała Zbawiciela. Na końcu czasów wszystkie

³² Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 74, 6, CSEL 55, 28-29.

³³ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 36, 16, CSEL 54, 283-285.

³⁴ Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 65, 15, CSEL 54, 637: „[...] una columba, perfecta et proxima stat a dextris, et nihil in se sinistrum habet”.

³⁵ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 59, 4-5, CSEL 54, 544-547.

³⁶ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 108, 25, CSEL 54, 343-344.

³⁷ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 108, 25, CSEL 54, 343-344.

członki ciała Chrystusowego zostaną Mu poddane, by w ten sposób ciało Chrystusa mogło wraz z Nim królować w chwale³⁸.

Mnich z Betlejem jest jednym z pierwszych autorów, którzy odwołują się do pojęcia *communio sanctorum*³⁹. Teologia starożytna rozumie je jako udział w dobrach zbawienia lub, precyzyjniej mówiąc, jako „współdział w owocach zbawienia udzielnych przez Boga”⁴⁰. Dopiero później, na drugim miejscu, pojawiają się tematy dotyczące wspólnoty świętych⁴¹. Wykład na temat rozumienia tego pojęcia znajduje się w liście skierowanym do Marcelli, w którym Hieronim zawiadamia o śmierci Lei. Ponieważ żyła ona świętobliwie i praktykowała ascezę, dlatego po śmierci zażywa wiecznej szczęśliwości pośród chórów anielskich, przebywając na łonie Abrahama we wspólnocie świętych⁴². Raduje się ona otrzymaniem korony bezpieczeństwa⁴³. Podobne rozumienie pojawia się w *Liście 98*, gdzie jest mowa o uczestnikach zbawienia, którzy oczyścili się na ziemi z wad poprzez praktykowanie ascezy i gorliwe rozważanie Pisma Świętego, poprzez wiarę zgodną z doktryną i dzięki temu łączą się z chórami aniołów, by otrzymać upragnioną palmę przeznaczoną dla triumfujących. Taka postawa prowadzi do wiecznego przebywania w niebieskim Jeruzalem i Świętym Świętych. *Communio sanctorum* zostaje również określona jako bezpieczny port niebieski⁴⁴. W innym miejscu Hieronim nawiązuje

³⁸ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 55, 3, CSEL 54, 490-491.

³⁹ Por. H. Schütte, *Kirche im ökumenischen Verständnis. Kirche des dreieinigen Gottes*, Paderborn 1992, s. 45. Wspomniany autor przypisuje św. Hieronimowi użycie pojęcia *communio sanctorum* jako pierwszemu.

⁴⁰ W. Kasper, *Kościół jako wspólnota. Refleksje nad eklezjologiczną ideą przewodnią Soboru Watykańskiego II*, tł. J. Świerkosz, ComP 6/4 (1986) s. 31.

⁴¹ Na temat historycznego rozwoju pojęcia *communio sanctorum*, zob. M. Gesteira, *Wierzę w świętych obcowanie*, tł. G. Ostrowski, ComP 51 (1989) s. 3-39; R. Karwacki, *Znaczenie słowa communio*, „Studia Podlaskie” 9/2 (1994) s. 124-140.

⁴² Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 23, 4, CSEL 54, 213-214.

⁴³ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 23, 2, CSEL 54, 212-213.

⁴⁴ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 98, 1, CSEL 55, 185: „Primum solemnitate augustae sermo divinus de coelorum regionibus micans, et splendore suo iubar solis exsuperans, clarissimum animabus se desiderantium lumen infundit. Cumque pleno cordis intuitu radios eius quiverint sustinere, ad ipsa coelestis Ierusalem interiora penetralia, atque, ut ita dicam, Sancta sanctorum eas pertrahit. Unde si volumus salutis esse participes, et adherentes studio virtutum, animarum vitia purgare, et quidquid in nobis sordium est, iugi Scripturarum meditatione diluere: quasi sub sudo apertam doctrinarum scientiam contemplantes, festinemus supernae laetitiae festa celebrare, et iungere nos Angelorum choris, ubi coronae et praemia, et certa victoria est, et desiderata triumphantibus palma proponitur. Nec differamus, tumentibus carnis fluctibus liberati, inter diversa voluptatum

w podobny sposób do rozumienia opisywanego pojęcia, pisząc o zasługach świętych jako dobrach zbawienia człowieka⁴⁵.

Z przedstawionych rozważań można wyciągnąć wnioski, że Hieronim rozumie misję Kościoła jako powrót do Chrystusa oraz wieczne z Nim przebywanie. Zjednoczenie z Jezusem prowadzi każdego człowieka do osiągnięcia doskonałości. Jest to możliwe tylko dzięki Kościołowi, który prowadzi do Chrystusa i na Niego wskazuje. Dzięki Kościołowi teologia Hieronima jest pozbawiona intelektualnej abstrakcji. Warto również zauważyć, że mnich z Betlejem głęboko łączy Jezusa z osobistym doświadczeniem wiary, które jest możliwe dzięki Kościołowi. Zwrócenie uwagi na działanie Chrystusa w Kościele, a także podkreślenie ich nierozzerwalnego związku, to wyraźny rys Hieronimowej chrystologii. Jego refleksje na temat roli i ważności Kościoła podkreśla jedno bardzo wymowne zdanie: „[...] publicznie potępiam wszystkie nauki przeciwne Kościołowi”⁴⁶. Trzeba też podkreślić wielkie zaangażowanie Strydończyka w walce z herezjami. Jest to wielka troska Doktora Kościoła o czystość wiary, która ma na celu jedność Kościoła i głębokie poznanie w nim Chrystusa⁴⁷.

Na podstawie powyższych rozważań można wskazać, że eklezjologia Hieronima charakteryzowała się niezwykle głębokim powiązaniem z Chrystusem, wykazywaniem tych związków na podstawie Pisma Świętego, pokazywaniem również na podstawie Biblii eschatologicznego znaczenia Kościoła wyrażające się w powrocie do Chrystusa jego członków i przebywaniu z Nim na wieki. Ścisłe powiązanie Kościoła z chrystologią oraz ukazywanie Kościoła jako powrotu do Chrystusa to najważniejsze cechy eklezjologii mnicha z Betlejem zawarte w jego *Listach*. Przedstawione wnioski są zaledwie przyczynkiem do zmiany myślenia na temat Hieronima, którego postrzega się jako wybitnego tłumacza, znawcę Biblii, a konsekwentnie umniejsza się jego dokonania teologiczne. Hieronim eklezjologię rozumie niezwykle głęboko, nadając jej znaczenie chry-

hinc inde naufragia, clavum tenere virtutum, et post grandia maris pericula tutissimum coelorum intrare portum”.

⁴⁵ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 18 [A], 15, CSEL 54, 92-93.

⁴⁶ Hieronim ze Strydonu, *Listy*, t. 2, tł. M. Ożóg – H. Pietras Kraków 2010, s. 95*. Zob. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 61, 1, CSEL 54, 576: „[...] qui omnia contra Ecclesiam dogmata reprehendo, et publica voce condemno”.

⁴⁷ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 121, 4, CSEL 56, 15-18; L. Mirri, *Girolamo, vivace protagonista del documento cristiano*, w: *Comunicazione e ricezione del documento cristiano in epoca tardoantica*, „Augustinianum” 90 (2004) s. 391-424.

stologiczne⁴⁸. Ta chrystologia nosi znamiona chrystologii eschatologicznej⁴⁹. Odpowiada ona na najgłębsze pytania, a więc te dotyczące egzystencji człowieka, pokazuje relacje pomiędzy Chrystusem a Kościołem, dostrzega wagę, rolę i znaczenie Pisma Świętego, przestrzega przed błędnym nauczaniem, które niosą ze sobą herezje. Biorąc pod uwagę postulaty Soboru Watykańskiego II polegające na zwróceniu się jako głównemu źródłu eklezjologii ku Słowu Bożemu, Ojcom Kościoła i liturgii, można stwierdzić, że nauczanie o Kościele Hieronima ze Strydonu wpisuje się w założenia pozostawione przez II Sobór Watykański.

Bibliography

Sources

- Hieronimus Stridonensis, *Epistulae*, red I. Hilberg, CSEL 54-56, Vindobonae – Lipsiae 1910-1918.
- Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1987.

Studies

- Caruso G., „*Ramusculus Origenis*”. *L’eredità dell’antropologia origeniana nei Pelagiani e in Girolamo*, Roma 2012.
- Cavallera F., *Saint Jérôme, sa vie et son oeuvre: première partie*, t. 1-2: *Regesta hieronymiana*, Louvain – Paris 1922.
- Congar Y., *Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele*, tł. A. Ziernicki, Kraków 2001.
- Coppa G., *Origene – Girolamo. 74 omelie sul libro dei salmi*, Milano 1993.
- Czuj J., *Wstęp*, w: Hieronim ze Strydonu, *Listy*, t. 1, Warszawa 1952, s. 1-22.

⁴⁸ Podobnie określa ten rodzaj chrystologii G. Coppa. Pisze on w swoim dziele, że męka i krzyż Chrystusa znajdują się w centrum refleksji Hieronima. Chrystus wywyższył ludzkość, zrobił to, nie tylko wywyższając ją do siebie, ale wyniósł ją do nieba po to, by żyła. Dlatego krzyż jest „nową pieśnią” Syna Bożego, który umarł na krzyżu po to, by ludzkość miała życie. Por. G. Coppa, *Origene – Girolamo. 74 omelie sul libro dei salmi*, Milano 1993, s. 40-41. Podobne założenie można wywnioskować również u L. Perrone (*Four Gospels, Four Councils* – *One Lord Jesus Christ. The Patristic Developments of Christology within the Church of Palestine*, „Liber Annus” 49 (1999) s. 382-383).

⁴⁹ Szerzej na ten temat, zob. B.E. Daley, *The Hope of the Early Church: a Handbook of Patristic Eschatology*, Peabody 2003, s. 101-104. Por. M. Wysocki, *The Eschatological Aspects of the Monastic Life in St. Jerome’s Letters*, *VoxP* 76 (2020) s. 143-156. Podobnie rozumie eschatologię W. Kasper (*Jesus the Christ*, London – New York 2011, s. 62-66).

- Daley B.E., *The Hope of the Early Church: a Handbook of Patristic Eschatology*, Peabody 2003.
- Gburek A., *The Secret of the Cross of Christ in the Letters of St. Jerome*, „Vox Patrum” 52/1 (2008) s. 219-232.
- Gesteira M., *Wierzę w świętych obcowanie*, tł. G. Ostrowski, „Communio” 51 (1989) s. 3-39.
- Grillmeier A., *Christ in Christian tradition. From the Apostolic age to Chalcedon (451)*, t. 2, London – Oxford 1975.
- Grützmacher G., *Hieronymus: Eine Biographische Studie Zur Alten Kirchengeschichte*, t. 1-3, Berlin 1901-1908.
- Hagemann W., *Sacramentum Scripture. Die christozentrische Schriftauslegung des Kirchenvaters Hieronymus*, Romae 1967.
- Hughes L., *The Christian Church in the Epistles of St Jerome*, London 1923.
- Jeanjean B., *Saint Jérôme et l'hérésie*, Paris 1999.
- Jóźwiak M., „*Non intellegis stultitiam tuam impudentiae copulatam*”. Św. Hieronim *contra Pelagiusz*, „Vox Patrum” 68 (2017) s. 399-407.
- Karwacki R., *Znaczenie słowa communio*, „Studia Podlaskie” 9/2 (1994) s. 124-140.
- Kasper W., *Jesus the Christ*, London – New York 2011.
- Kasper W., *Kościół jako wspólnota. Refleksje nad eklezjologiczną ideą przewodnią Soboru Watykańskiego II*, tł. J. Świerkosz, „Communio” 6/4 (1986) s. 28-42.
- Kubiś A., *Vaticanum II – wydarzenie i dzieło*, „Analecta Cracoviensia” 29 (1987) s. 459-470.
- Kubiś A., *Wprowadzenie do Lumen gentium – Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, w: *Idee przewodnie Konstytucji soborowej o Kościele*, Kraków 1971, s. 28-44.
- Mirri L., *Girolamo, vivace protagonista del documento cristiano*, w: *Comunicazione e ricezione del documento cristiano in epoca tardoantica*, „Augustinianum” 90 (2004) s. 391-424.
- Myszor W., *Wstęp*, w: *Św. Hieronim. Żywoty mnichów. Dialog przeciw pelagianom*, tł. W. Szoldrski, PSP 10, Warszawa 1973, s. 7-21.
- O’Connell J.P., *The eschatology of Saint Jerome*, Mundelein 1948.
- Paczkowski M.C., *Chrystologia Hieronima na tle teologii palestyńskiej przelomu IV i V wieku*, „Vox Patrum” 48 (2005) s. 159-186.
- Perrone L., „*Four Gospels, Four Councils*” – *One Lord Jesus Christ. The Patristic Developments of Christology within the Church of Palestine*, „Liber Annus” 49 (1999) s. 358-398.
- Ratzinger J., *Die erste Sitzungsperiode des zweiten Vatikan Konzils. Ein Rückblick*, Köln 1963.
- Schütte H., *Kirche im ökumenischen Verständnis. Kirche des dreieinigen Gottes*, Paderborn 1992.
- Sieg J., *Refleksja Soboru nad obecnością Kościoła w świecie współczesnym*, w: *Kościół w świetle Soboru*, red. H. Bogacki – S. Moysa, Poznań 1968, s. 489-518.

- Sienkiewicz E., *Chrystocentryczny wymiar postu i umartwienia w pismach św. Hieronima ze Strydonu*, „Vox Patrum” 74 (2020) s. 93-118.
- Sienkiewicz E., *Chrystologiczne aspekty w teologii św. Hieronima ze Strydonu*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 27 (2020) s. 293-314.
- Trzciniński T., *Die dogmatischen Schriften des hl. Jeronymus*, Posen 1912.
- Wysocki M., *The Eschatological Aspects of the Monastic Life in St. Jerome's Letters*, „Vox Patrum” 76 (2020) s. 143-156.



Augustyńska interpretacja sankcji za gniew (Mt 5,22bc) na tle wczesnochrześcijańskiej egzegezy

St. Augustine's Interpretation of the Sanctions for Anger (Matthew 5:22bc) Seen in the Light of the Early Christian Exegesis

Leon Nieścior OMI¹

Abstract: In Matthew 5:22, extremely harsh words against anger are addressed, in which certain sanctions are imposed for anger, depending on its three different manifestations. The author of article tries to systematise the collected references of the Greek and Latin Fathers to Mt 5:22bc, in which anger is subjected to a moral qualification. The article provides an overview of patristic thought on the subject. The author extracts St. Augustine's thought on the subject and shows it against the background of the exegesis of other writers.

Keywords: Anger; Matthew 5:22; St. Augustine of Hippo; patristic exegesis

W kazaniu na górze zostają skierowane niezwykle surowe słowa przeciwko gniewowi: „Każdy, kto się gniewa na swego brata, podlega sądowi. A kto by rzekł swemu bratu: Raka, podlega Wysokiej Radzie. A kto by mu rzekł: Bezbożniku, podlega karze piekła ognistego” (Mt 5,22). Te słowa, obok Ef 4,26, a także czyny, a zwłaszcza cierpliwość Chrystusa na krzyżu i jego świadków-męczenników, były istotną lekcją dla chrześcijan w pracy nad uczuciem gniewu².

Radykalizm tych słów, w nowy sposób interpretujących przykazanie „nie zabijaj”, prowokował starożytnych autorów do szerokiej dyskusji. Jej zasadniczą część przedstawiłem w niedawno opublikowanym artykule³. Ta wczesnochrześcijańska dyskusja stanowi swoistą propedeutykę dla szczegółowej egzegezy Mt 5,22, którą z kolei zajmę się w niniejszej ana-

¹ Prof. dr hab. Leon Nieścior OMI, Katedra Teologii Patrystycznej, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego; email: l.niescior@uksw.edu.pl; ORCID: 0000-0003-4988-9667.

² Por. A. Fogleman, *Anger, Prayer, and the Transformation of Desire: Augustine's Catechumenate as an Emotion-Shaping Institution*, ChH 91/2 (2022) s. 233.

³ Por. L. Nieścior, *Patrystyczna interpretacja zakazu gniewu w Mt 5,22a*, VoxP 87 (2023) s. 313-338.

lizie. W Jezusowej antytezie zostają nałożone pewne sankcje za gniew, w zależności od jego trzech różnych przejawów. Postaram się usystematyzować zebrane odniesienia Ojców greckich i łacińskich do Mt 5,22bc, w których gniew zostaje poddany pewnej moralnej kwalifikacji. Dotarłem do nich głównie za pośrednictwem baz elektronicznych, umożliwiających dostęp do większości tekstów patrystycznych, a zwłaszcza do tych, które pochodzą od najbardziej reprezentatywnych pisarzy.

Odwoływanie się do autorów często odległych od siebie pod względem wieków i środowisk, do źródeł o różnym charakterze, do stwierdzeń o różnym stopniu wnikliwości niesie pewne ryzyko niespójności i przypadkowości w traktowaniu tematu. Tym jednak, co scala wszystkie przytoczone wypowiedzi, jest ich bezpośrednie i formalne odniesienie do rozpatrywanych słów Ewangelii. Mając świadomość powyższych trudności, wolno rozumieć dziedzictwo egzegetyczne starożytnych pisarzy, w jakimś najszerszym znaczeniu pojęcia egzegezy, jako jedną całość. Tak zresztą Kościół czyni od wieków, przyjmując to dziedzictwo za część swojej tradycji.

Na tle starożytnej egzegezy Mt 5,22 przedstawię myśl Augustyna i zapytam o jego wkład w tej dziedzinie. Badacze patrystycznej egzegezy, jak dotąd, nie zajęli się starożytną wykładnią Mt 5,22. William C. Mattison poświęcił uwagę ciekawemu Augustyńskiemu rozróżnieniu pomiędzy grzechem i grzesznikiem, w którym biskup Hippony uważa za uzasadniony jedynie gniew zwrócony przeciwko grzechowi⁴. Refleksję Augustyna opartą na tym rozróżnieniu, która mieści się w wyżej wskazanej propedeutyce do podejmowanego przez nas zagadnienia, Mattison uznaje za istotny wkład w egzegezę Mt 5,22⁵. Ten artykuł z zakresu teologii moralnej skłania do patrystycznych dociekań na temat wkładu Augustyna także w inne szczegółowe kwestie związane z wykładnią tego wersetu.

1. Sąd nad ludzkim gniewem

„Każdy, kto się gniewa na swego brata, podlega sądowi” (Mt 5,22a). Wskazana w tych słowach odpowiedzialność moralna za gniew wywołu-

⁴ Por. W. Mattison, *Jesus' Prohibition of Anger (Mt 5:22): The Person / Sin Distinction from Augustine to Aquinas*, „Theological Studies” 68 (2007) s. 839-864.

⁵ Por. Mattison, *Jesus' Prohibition of Anger*, s. 864.

je echo w nauce Ojców, którzy w ich kontekście wypowiadają bardziej ogólne lub szczegółowe uwagi na jego temat.

W jakimś elementarnym sensie owym sądem, którym grozi się ulegającemu gniewowi, jest sąd eschatologiczny⁶. Zdaniem Chromacjusza czeka na gniewającego się sąd przyszły. Jeśli będzie on uznany za winnego na tym sądzie, to tym większa kara spotka tego, kto dopuścił się zbrodni⁷. W owym dniu Bóg będzie sądzić przez swego Syna ukryte ludzkie serca i czyny. Wtedy Pan przyjdzie „i rozjaśni to, co w ciemnościach ukryte, i ujawni zamysły serc” (1Kor 4,5). Wobec boskiego sędziego ludzkie sumienia staną się świadkami, „mianowicie ich myśli na przemian ich oskarżające lub uniewinniające” (Rz 2,15)⁸. Tymczasem człowiek wolny od gniewu nie tylko nie podlega sądowi, ale sam staje się sprawiedliwym sędzią i twórcą pokoju⁹.

Starożytni kaznodzieje wyciągają praktyczne wnioski. Stała pamięć na godzinę swojej śmierci i bojaźń przed sądem każą wystrzegać się gniewu. Jeśli ktoś zostanie zabrany w stanie gniewu i nienawiści, nie pomogą mu posty, czuwania, asceza, wstrzemięźliwość i wyrzeczenie się dóbr materialnych, lecz będzie podlegać sądowi¹⁰. Groźbę sądu wiszącą nad ludzkim gniewem Hieronim wiąże z podobną groźbą skierowaną przeciwko mówiącym bezużyteczne słowa (Mt 12,36)¹¹. Przez lekkomyślną mowę, powodowaną gniewem czy inną przyczyną, można narazić swoją wiarę na niebezpieczeństwo i zostać pociągniętym do odpowiedzialności w dniu sądu¹².

W zachowaniu postawy czujności użyteczne staje się badanie siebie i własnych poruszeń. Zanim ktoś będzie oceniać, napominać i wychowywać innych, potrzebuje najpierw takiego działania względem siebie¹³.

Dlatego święci mężowie tym skrupulatniej powściągają swe myśli, im surowiej sądzi ich – jak widzą – Najwyższy Sędzia. Przetrzęsają duszę, szukają,

⁶ Współcześni bibliści wskazują na częste występowanie w źródłach żydowskich słowa *ενοχος* oznaczającego nieraz sąd niebiański. Por. J. Duncan – M. Derrett, *Ενοχος (Mt 5,21-22) and the Jurisprudence of Heaven*, „Filologia Neotestamentaria” 19 (2006) s. 89-97.

⁷ Por. Chromatius Aquileiensis, *Tractatus in Mathaeum* 21, 1, 4.

⁸ Por. Ephraem Graecus, *Reprehensio sui ipsius et Confessio*, ed. K.G. Phrantzoles, *Ὁσίου Ἐφραίμ τοῦ Σόρου ἔργα* 1, Thessalonica 1988, s. 327.

⁹ Por. *Constitutiones Apostolorum* 2, 53, 1.

¹⁰ Por. Athanasius Alexandrinus (?), *Epistulae ad Castorem*, 4, PG 28, 896.

¹¹ Por. Hieronymus Stridonensis, *Dialogi contra Pelagianos* 2, 5.

¹² Por. Caesarius Arelatensis, *Sermones* 12, 3.

¹³ Por. Pseudo-Justinus Martyr, *Epistula ad Zenam et Serenum* 11, PG 6, 1196-1967.

czy nie znajdują czegoś, czego zaniedbali, aby stać się tak nienagannymi wobec Sędziego, jak nieustannie i codziennie samych siebie oskarżają. A jednak z tego wszystkiego nie czerpią już bezpiecznej radości, bowiem zdają sobie sprawę, że widzi ich Ten, który widzi w nich również to, czego nie są zdolni w sobie zobaczyć¹⁴.

Pan zaś tak widzi drogi każdego człowieka, tak liczy wszystkie jego kroki, że nawet najmniejsze myśli, nawet najbardziej błahe słowa, które uważamy za nieznaczące, nie pozostaną nieosądzone Jego wyrokiem¹⁵.

Zdaniem Grzegorza Wielkiego nawet spokój sumienia płynący z braku wyrzutów nie daje pełnej ufności, bo może ktoś nie dostrzeże w pełni swoich win. Jak sądzi Piotr Chryzolog, Zbawca wyda wyrok za nieznanne przewinienia, aby sprawiedliwości stało się zadość po zbadaniu sprawy na sądzie¹⁶.

W ciekawy, duszpasterski sposób Jan Chryzostom odnosi do wieczornego rachunku sumienia słowa z Ps 4,5: „Gniewajcie się, ale nie grzeszcie, co mówicie w sercach, oplakujcie na swych łożach!”. Poleca ten wieczorny sąd nad swoim gniewem w czasie, kiedy zachodzi chwila spokoju, ciszy i nie doznaje się zewnętrznych przeszkód. Wolno wtedy postawić pytania, czy nie żywiło się złych myśli w ciągu dnia, nie knuło się małych odstępów i intryg przeciwko bliźniemu. Sędzią staje się sumienie, które osądzi, ukarze i zniszczy wszelką złą myśl. Jeśli w taki sposób sędzia podchodzi do złej myśli, to tym bardziej do złych słów i czynów. Taki sąd okaże się dobroczynny, bo kiedy oskarży się ze złej myśli przed samym sobą, zapobiegnie się sądowi w obecności wszystkich i konieczności powtarzania przed nimi swojej winy. Codzienny wieczorny sąd nad sobą może zapobiec surowemu sądowi na końcu świata. Wzięcie tutaj odpowiedzialności na siebie za małe zło uwolni od konieczności bycia pociągniętym do odpowiedzialności za większe zło tam. Gdyby nawet przez jeden miesiąc chrześcijanie badali tak dokładnie siebie codziennie, szybko osiągnęliby cnotę. Stała troska o szlachetność myśli i eliminację zła zaprowadzi na kolejny etap, mianowicie czynienia dobra¹⁷.

Zarówno sąd zewnętrzny, przeprowadzony przez Boga, jak i sąd wewnętrzny, przeprowadzony przez siebie samego, wymaga jakiegoś kryterium oceny. Co rozstrzyga o moralnej kwalifikacji gniewu? Z rozpatry-

¹⁴ Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 21, 5, 10, *ŻMon* 63, s. 339.

¹⁵ Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 21, 5, 9, *ŻMon* 63, s. 337.

¹⁶ Por. Petrus Chrysologus, *Collectio sermonum* 177, 3.

¹⁷ Por. Joannes Chrysostomus, *Expositiones in Psalmos* 4, 8, PG 55, 51-52.

wanych komentarzy wyłania się kilka takich czynników, które wskazują na kładzione przez autorów akcenty. Utworzenie pewnego kryterium w ocenie gniewu jest tym bardziej potrzebne, skoro gniew jako taki nie jest ani dobry, ani zły. Jak podkreśla Piotr Chryzolog, gniew podlega sądowi, ponieważ sam w sobie jest neutralny i wymaga oceny w danej sytuacji. Gniew nie jest czymś złym z natury, ale staje się taki przez zły użytek¹⁸.

Ważnym czynnikiem, który stanowi o moralnej kwalifikacji gniewu, jest wewnętrzne nastawienie gniewającego się człowieka, a więc usposobienie podmiotu. Jak stwierdza Piotr Chryzolog, gniew jest czymś najgorszym, jeśli rodzi się z nienawiści, a czymś najlepszym, jeśli powstaje z miłości, poddany pewnej karność¹⁹. Podobnie inny autor podkreśla w kontekście gniewu, że Bóg osądza nie tyle same myśli, co ludzkie na nie przyzwolenie. Tak samo i człowiek, badając siebie, nie tyle ocenia nasuwające się myśli, ale własne rozeznanie, wybór i upodobanie. Rolnik sieje ziarna, ale nie wszystkie wschodzą. Tak i umysł podsuwa różne myśli, ale wola nie wszystkie z nich aprobuje²⁰.

Nie tylko podmiot, ale i przedmiot gniewu ma znaczenie dla jego moralnej kwalifikacji. Apollinary z Laodycei podkreśla, że w Mt 5,22 chodzi o gniew na „brata”, którego wolno rozumieć alegorycznie. Jezus nazywa bratem tego, kto jest człowiekiem duchowym. Kto gniewa się na niewinnego bliźniego, mającego w sobie ducha Bożego, podlega osądowi w wieczności. Tymczasem kto grzeszy, nie jest duchowy, nie jest więc prawdziwym bratem²¹. Tym większą winę zaciąga ten, kto gniewa się na kogoś niewinnego i spokrewnionego z nim przez wspólną wiarę. Jak zauważa Jan Chryzostom, brat, który zrodził się w macierzyńskich bólach tak samo jak my, a teraz przystępuje do tego samego co my stołu, choćby czynił najwięcej zła, wymaga raczej naszej ochrony, a nie hańby. Jeśli jej dostąpi, ona staje się i naszym udziałem²². Według Hieronima bratem pozostaje ten, kto wraz z nami ma tego samego Ojca. Skoro więc podobnie wierzy w Boga i uznaje Chrystusa za mądrość Bożą, nie zasłu-

¹⁸ Por. Petrus Chrysologus, *Collectio sermonum* 177, 2.

¹⁹ Por. Petrus Chrysologus, *Collectio sermonum* 177, 2.

²⁰ Por. Ephraem Graecus, *Reprehensio sui ipsius et Confessio*, K.G. Phrantzoles, s. 328.

²¹ Por. Apollinaris Laodicensis, *Fragmenta in Matthaeum* 19.

²² Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum homiliae* 59, 6. Szerzej o gniewie w homiliach Chryzostoma, por. P. Szczur, *Anger in Homiletic Teaching of Saint John Chrysostom. The Analysis of Homilies on Matthew*, VoxP 82 (2022) s. 185-220.

guje na miano głupca²³. Nie może być nazwany „raka” ktoś, kto posiada wiarę i Ducha Świętego²⁴. Zdaniem Cypriana, jeśli tak wielką karę można ponieść za obrażenie swego brata, to tym większą za znieważenie swego kapłana, którego Bóg obdarzył szczególną godnością²⁵.

W kontekście Mt 5,22 niektórzy autorzy zwracają uwagę na skutki gniewu, które stanowią o jego winie. Mowa tu o gniewie zbyt łatwym, bez powodu trwającym dłużej niż jeden dzień (Ef 4,26). Kto gniewa się w taki sposób, podlega sądowi, ponieważ bliźniemu dostarcza powodu do gniewu, wzbudza u niego przerażenie i sam będzie obawiał się sądu Bożego. Złe emocje rodzą złe emocje²⁶. Kto gniewa się nierozumnie, ten najpierw nienawidzi samego siebie, a następnie bliźniego: siebie wprowadza w zamęt, a bliźniemu zadaje ból²⁷. Gniew zaciemnia umysł, tak iż zamyka na światło rozeznania, dobrą radę czy zmysł sprawiedliwości. Gdy panuje duch gniewu, dusza nie może być świątynią Ducha Świętego²⁸.

Augustyn nie rozwija wątku gniewu jako przedmiotu sądu, niemniej w kilku stwierdzeniach zdaje się ujmować istotę tego, o czym rozprawiają inni pisarze. Są grzechy, które można byłoby uważać za bardzo lekkie, gdyby w Piśmie Świętym, jak na przykład w Mt 5,22, nie zostały uznane za cięższe²⁹. Kazanie na górze każe czynić rachunek sumienia z rzeczy mniejszych, jak na przykład z przewinienia języka, które nie są wolne od Bożego sądu i kary. One z kolei skłaniają do badania myśli i pragnień, a więc i troski o doskonałość pod każdym względem³⁰. Kto ulega skru-

²³ Por. Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in evangelium Matthaei*, in 5, 22.

²⁴ Por. Chromatius Aquileiensis, *Tractatus in Mathaeum* 21, 2.

²⁵ Por. Cyprianus Carthaginensis, *Epistulae* 59, 4, 1. Starożytna i współczesna egzegeza Mt 5,22 zdaje się być zgodna, rozumiejąc przez „brata” przede wszystkim współwyznawcę w jednej wierze. Por. H.D. Betz, *The Sermon on the Mount. A Commentary on the Sermon on the Mount, including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3-7:27 and 6:20-49)*, Minneapolis 1995, s. 219-220.

²⁶ Por. Petrus Chrysologus, *Collectio sermonum* 177, 2. Skutki gniewu były często przedmiotem uwagi filozofów antycznych. Np. Filodem z Gadary podkreślał, że gniew może budzić lęk u drugiego człowieka. Zob. Philodemus Gadarensis, *De ira*, fragm. 3; W.V. Harris, *Restraining rage. The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*, Cambridge 2009, s. 373. Szerzej o gniewie w epoce antycznej, zob. D. Konstan, *The emotions of the ancient Greeks*, Studies in Aristotle and classical literature 5, Toronto 2006; *Ancient Anger: Perspectives from Homer to Galen*, red. S. Braund – G.W. Most, Cambridge 2004.

²⁷ Por. Pseudo-Justinus Martyr, *Epistula ad Zenam et Serenum* 11, PG 6, 1196/7.

²⁸ Por. Athanasius Alexandrinus (?), *Epistulae ad Castorem* 4, PG 28, 896.

²⁹ Por. Augustinus Hipponensis, *Enchiridion de fide, spe et caritate* 21.

³⁰ Por. Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos*, in Ps. 140, 18.

sze, gniewa się na siebie i staje się sędzią samego siebie, ten w Bogu ma swego obrońcę, a więc nie podlega sądowi Bożemu³¹. W istocie Chrystus przychodzi na świat jako lekarz, pragnąc uleczyć człowieka także z gniewu, który jako wada stanowi chorobę duszy³².

2. Odpowiedzialność za „Raka” przed „Radą”

„A kto by rzekł swemu bratu: Raka, podlega Wysokiej Radzie” (Mt 5,22b). Jak dzisiaj wskazują uczeni, mamy do czynienia z aramejskim słowem „reka” (רַקָּא), przyjmującym syryjską postać „raka”, które w czasach Ewangelii było powszechnie zrozumiałe³³. Otwiera ono komentatorom szersze pole do interpretacji. Starożytni interpretatorzy podążają na ogół za kilkoma ze sobą pokrewnymi jego znaczeniami.

Jedni poprzestają na stwierdzeniu, że wyraża ono pewną pogardę i obelgę. Zdaniem Bazylego „jest to rodzime słowo wyrażające lżejszą obelgę, używane wobec bliższych osób”³⁴. Jan Chryzostom twierdzi:

Słowo „raka” nie jest bardzo obelżywe, ale raczej wyraża pogardę i lekceważenie ze strony tego, kto je wymawia. Podobnie my, dając polecenia sługom albo ludziom o wiele niższym od nas (społecznie), mówimy: „Idź precz – ty” albo: „Ty tutaj, powiedz tamtemu”. Tak samo mówiący po syryjsku używają słowa „raka” zamiast słowa „ty”³⁵.

Przez „raka” Jezus „nie ma na myśli tylko tego jednego słowa, lecz w ogóle każde złorzeczenie”³⁶. Według Piotra Chryzologa „raka” nie jest zrozumiałą oceną bliźniego, ale pewną szyderczą mimiką, pokazywaną za pomocą oczu, zatkanego nosa czy ruchu szyi. Wyraża wolę obrażenia

³¹ Por. Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos*, in Ps. 74, 2.

³² Por. G.M. Baran, *Chrystus lekarzem i lekarstwem z nieba w świetle homilii św. Augustyna do Ewangelii i pierwszego Listu Jana Apostoła*, VoxP 55 (2010) s. 43-62.

³³ Por. M. Bar Asher Sigal, *Matthew 5:22: The Insult ‘Fool’ and the Interpretation of the Law in Christian and Rabbinic Sources*, RHR 1 (2017) s. 7-8; R.A. Guelich, *Mt 5:22: Its Meaning and Integrity*, ZNW 64 (1973) s. 39; P. Wernberg-Møller, *A Semitic Idiom in Matt V 22*, NTS 3 (1956/1957) s. 71-73.

³⁴ Basilius Caesariensis, *Asceticon magnum* 51, ŻM 6, s. 250. Por. Apollinaris Laodicensis, *Fragmenta in Matthaem*, 20; Epiphanius Latinus, *Interpretatio Evangeliorum* 19, ed. A. Erikson, Lund 1933, s. 24.

³⁵ Joannes Chrysostomus, *In Matthaem homiliae* 16, 7, ŻMT 18, s. 204-205.

³⁶ Joannes Chrysostomus, *In Matthaem homiliae* 18, 2, ŻMT 18, s. 228.

i znieważenia kogoś, jeśli nawet sposób czy powód tej obrazy wydaje się być niewidoczny³⁷. W sposób lekko obelżywy wyraża negatywne emocje względem bliźniego, a zwłaszcza niechęć i pogardę, nie podając jednak ich racjonalnego powodu.

Z kolei zdaniem innych interpretatorów „raka” ma charakter obelgi, ale wypowiedzanej z określonego powodu, mianowicie z powodu przypisywanej bliźniemu pustki. Tak interpretuje „raka” Hieronim: „Jest to słowo hebrajskie. Ma ono grecki odpowiednik κενός, to znaczy «próżny» (*inanis*) lub «pusty» (*vacuus*); my kogoś takiego możemy nazwać obraźliwie «bezmózgowcem»”³⁸. Na ten sam sens przed Hieronimem wskazuje Hilary z Poitiers³⁹, w czasach współczesnych Hieronimowi – Chromacjusz z Akwilei⁴⁰, a po Hieronimie – Eucheriusz z Lyonu⁴¹. Tak samo na Wschodzie w V/VI wieku Hezychiusz Leksykograf podaje jego grecki odpowiednik⁴².

Rzadziej tłumaczy się „raka” na jeszcze inną, większą obelgę. Zdaniem Maksyma Wyznawcy „raka” tłumaczy się na greckie κατάπτωτος, czyli ‘plugawy, wstrętny’. Przez użycie tego słowa uznaje się swego brata za splugawionego i nieczystego, odrzucając jego sposób postępowania⁴³. Podobnie sądzi Werekund z Iunca, iż „raka” oznacza ‘łachmaniarza’ (*pannosus*)⁴⁴.

W zredagowanym w VIII wieku *Liber questionum* zbiera się wszystkie powyższe trzy znaczenia „raka”. Słowo uznaje się za niejasne, ponieważ nie pochodzi ani z greki, ani z łaciny. Zauważa się, że wielu dopatruje się w „raka” greckiego słowa ράκος (l. mn. ράκη albo ράκεα) oznaczającego ‘łachmany’, któremu z kolei odpowiada łaciński rzeczownik *pannus* i pokrewny przymiotnik *pannosus*. „Raka” interpretuje się też jako ‘daremny’ czy ‘pusty’, czego nie da się powiedzieć bez pewnej złości. Lepiej jest jednak rozumieć je jako obelgę (*interiectio*) powiedzianą

³⁷ Petrus Chrysologus, *Collectio sermonum* 177, 3.

³⁸ Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in evangelium Matthaei*, in 5, 22, *ŻMT* 46, s. 27; Hieronymus Stridonensis, *Commentarioli in Psalmos*, in Ps. 7; Hieronymus Stridonensis, *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, CCL 72, s. 63; Hieronymus Stridonensis, *Dialogi contra Pelagianos* 2, 11.

³⁹ Por. Hilarius Pictaviensis, *Commentarius in Matthaeum* 4, 17.

⁴⁰ Por. Eucherius Lugdunensis, *Instructionum ad Salonium libri*, 2, CCL 66, s. 193.

⁴¹ Por. Chromatius Aquileiensis, *Tractatus in Mathaeum* 21, 2.

⁴² Por. Hesychius Lexicographus, *Lexicon* (Π–Ω), rho, 43.

⁴³ Por. Maximus Confessor, *Quaestiones et dubia* 40.

⁴⁴ Verecundus Iuncensis, *Commentarii super cantica ecclesiastica*, in cant. Azariae, 27.

przez ulegającego oburzeniu (pogardzie), tak jak na przykład ktoś powie „ech” pod wpływem bólu albo „hmm” pod wpływem gniewu⁴⁵.

Zainteresowanie starożytnych komentatorów wzbudza „Wysoka Rada”, przed którą będzie odpowiadać ulegający gniewowi. Jan Chryzostom odnosi słowa o „Radzie” do trybunału żydowskiego. „Wspomina (Jezus) o nim, aby się nie zdawało, że zawsze mówi o rzeczach obcych i nowych”⁴⁶. Złotousty zdaje się wskazywać na istniejącą już tradycję żydowskiego sądu, który rozpatrywał także winę różnych zniewag, aby tym bardziej chrześcijanie strzegli się przed nimi⁴⁷. Inny łaciński autor dostrzega w tych słowach konieczność odpokutowania takich przewinień „przez stanięcie przed zgromadzeniem ludzi”⁴⁸. Najtrafniej oddaje Hieronim tradycję patrystyczną w rozumieniu „Rady”, która oznacza dla niego zgromadzenie świętych i aniołów⁴⁹.

Rozumiejąc przez „Radę” świętych i aniołów, starożytni komentatorzy pokazują społeczny wymiar grzechu i konieczność jego naprawy we wspólnocie Kościoła.

Grzeszy przeciwko całej wspólnocie ten, kto rzuca złorzeczenie na jej część⁵⁰.

Kto więc obelgą pustoty ubliża temu, którego napełnia Duch Święty, staje się winny sądu świętych i zniewagę wyrządzoną Duchowi Świętemu będzie musiał zmazać przyjęciem upomnienia⁵¹.

Bóg, który zna zamysły ludzkich serc, poddaje zło wyrządzone przez taką drwinę pod osąd świętych. Szyderstwo z jednego jest bowiem krzywdą wy-

⁴⁵ Por. *Liber questionum in Evangeliiis* 5, CCL 108F, s. 108. Współczesny uczony dokonał w świetle źródeł żydowskich analizy słowa „raka”, które według niego oznacza „nierozumny” i „pusty”. Przymioty te odnosi do błędnej i nieużytecznej interpretacji Prawa. Por. Bar Asher Sigal, *Matthew 5:22*, s. 21-23.

⁴⁶ Joannes Chrysostomus, *In Matthaem homiliae* 16, 7.

⁴⁷ Jeden z uczonych uważa, że słowne przewinienia nie były przedmiotem takiego sądu, a Mt 5,22 nawiązuje do znanej wśród Żydów idei Sanhedrynu niebieskiego. Zob. C.S. Keener, *Matthew 5:22 and the heavenly court*, „The Expository Times” 99/2 (1987) s. 46. Inni wskazują jednak na występujące przypadki osądzania przez Sanhedryn przewinień słownych. Por. A. Kubiś, *Morderczy gniew. Intertekstualna lektura Mt 5,21-22*, *VV* 34 (2018) s. 269.

⁴⁸ Salvianus Massiliensis, *De gubernatione Dei* 3, 2, 13.

⁴⁹ Por. Hieronymus Stridonensis, *Dialogi contra Pelagianos* 2, 11; Epiphanius Lati- nus, *Interpretatio Evangeliorum* 19, ed. A. Erikson, s. 24.

⁵⁰ Apollinaris Laodicensis, *Fragmenta in Matthaem* 20 (tł. własne).

⁵¹ Hilarius Pictaviensis, *Commentarius in Matthaem* 4, 17, PSP 63, s. 60.

rządzoną wszystkim: sprawa jednego członka dotyka całe ciało i jego ból przenosi się na głowę. Tak oto szyderstwo dochodzi do Boga i szyderca będzie musiał przed radą w niebie zdać sprawę ze swego postępków i go opłakać⁵².

Odpowiedzialność „przed Radą” wynika z tajemnicy Kościoła jako mistycznego Ciała Chrystusa.

W porównaniu z innymi autorami Augustyn poświęca więcej miejsca odpowiedzialności za obelżywe słowo „raka” przed „Wysoką Radą”. W dłuższym wywodzie zatrzymuje się nad jego znaczeniem:

Natomiast jest tu użyte jedno niezrozumiałe słowo „raka”. Nie jest to bowiem słowo ani greckie ani łacińskie. Inne języki posługują się słowem zlatynizowanym. Niektórzy zaś chcieli wydobyć znaczenie tego słowa z języka greckiego, sądząc, że „raka” znaczy ‘szmata’, ponieważ „rakkos” w języku greckim oznacza ‘szmatę’. Gdy jednak zapytamy Greków, jak po grecku „szmata”, nie mówią „raka”. Zresztą, mógł łaciński tłumacz tam, gdzie przytoczył słowo „raka”, umieścić ‘szmata’ i nie używać słowa, które nie występuje w języku łacińskim, a w greckim też jest nie używane. Prawdopodobniejsze jest więc to, co usłyszałem od jakiegoś Żyda, gdy go o to zapytałem. Powiedział mi mianowicie, że jest to słowo nie wyrażające czegoś określonego, ale określające odruch wzburzonego umysłu. Te wykrzykniki nazywają gramatycy częściami mowy na oznaczenie wzburzonego umysłu, na przykład cierpiący wzdycha: „Boli!” albo rozgniewany: „Ja ci pokażę!”. Te głosy są właściwe dla różnych języków i na inny język nie da się ich łatwo przełożyć. Ten powód oczywiście zmusił zarówno greckiego, jak i łacińskiego tłumacza do przytoczenia tego wyrazu, gdyż nie znalazł właściwego odpowiednika⁵³.

Gdzie indziej Augustyn podobnie stwierdza, że „raka” należy do takich hebrajskich słów w Biblii, których się nie tłumaczy na inne języki. Niektóre z nich, jak na przykład „amen” czy „alleluja”, da się przetłumaczyć, ale pozostawia się bez tłumaczenia „ze względu na większą powagę”. Innych słów natomiast, jak „raka” czy „hosanna”, nie tłumaczy się, gdyż nie da się je przetłumaczyć w sposób dosłowny na inny język. Nie przedstawiają myśli, ale uczucie. Słowo „hosanna” wyraża radość, a „raka” – oburzenie⁵⁴. „Raka” to „wykrzyknik wyrażający uczucie za-

⁵² Petrus Chrysologus, *Collectio sermonum* 177, 6 (tł. własne).

⁵³ Augustinus Hipponensis, *De sermone Domini in monte* 1, 9 (23), PSP 48, s. 35-36.

⁵⁴ Por. Augustinus Hipponensis, *De doctrina christiana* 2, 11, 16.

gniewanego”⁵⁵. Pogląd Augustyna powtarza Grzegorz Wielki: „«Raka» w języku hebrajskim jest wykrzyknikiem, który wskazuje na stan zagniewania, ale nie jest w pełni słownym wyrazem gniewu”⁵⁶.

Na uwagę zasługuje wyjątkowy wysiłek lingwistyczny Augustyna, który dysponując mniejszą znajomością języków biblijnych niż Hieronim, w tym wypadku pilniej starał się ustalić *Sitz im Leben* rozpatrywanego słowa. W rozumieniu „raka” różni się od Hieronima, aczkolwiek obaj dostrzegają pejoratywny sens tego słowa. Przez swoją interpretację wywarł wpływ na następne wieki, bo jak mogliśmy zauważyć, autorzy VI i VII wieku, Werekund i Maksym Wyznawca, odwołują się do konotacji, którą podaje w V wieku Augustyn, powołując się na bliżej nieznanne źródła.

Zaskakująco Augustyn interpretuje przywołaną w Mt 5,22 „Radę”, ponieważ nie odczytuje jej w kluczu sprawiedliwości, a więc i kary, ale miłosierdzia. Ową radą jest ta, której udziela Pan: „Przebaczajcie, a będzie wam przebaczone” (Łk 6,37). Jezus rzucił „biada” na zgorzenia, które nieodwołalnie nadejdą (Mt 18,7). Są nimi także grzechy języka. One stopniowo i niepostrzeżenie opanowują człowieka z powodu słabości właściwej jego naturze. Nawet męstwo okazywane w tym życiu w ciągłej walce z przebiegłym przeciwnikiem nie uchroni przed upadkami od czasu do czasu pod względem języka. Tak oto potrzebuje człowiek pewnego pouczenia, jak ma używać swojej mowy. Właśnie ta konieczna nauka, wychowująca język do umiarkowania, staje się „Wysoką Radą”, przed którą trzeba stanąć z powodu nadużyć w słowie⁵⁷. Taka interpretacja przez Augustyna „rady” w Mt 5,22b jest osobliwa i niespotykana u innych. Zdaje się łagodzić surowość sankcji za gniew.

3. Ogień piekielny za jedno słowo?

„A kto by mu rzekł: Bezbożniku, podlega karze piekła ognistego” (Mt 5,22c). O ile w Mt 5,22b przyciągało uwagę starożytnych autorów znaczenie słowa „Raka” i „Rada”, to w dalszym ciągu tego wersetu – surowość kary za nazwanie bliźniego „głupcem”. W Misznie rabbi Jochanan uznaje wpadnięcie kogoś do płonącego pieca za pożyteczniejsze niż

⁵⁵ Augustinus Hipponensis, *In Iohannis evangelium tractatus* 51, 2, PSP 15, s. 57.

⁵⁶ Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 21, 5, 9, ŻM 63, s. 337.

⁵⁷ Por. Augustinus Hipponensis, *Sermones* 347, 3.

publiczne upokorzenie kogoś przez zniewagę⁵⁸. Już judaizm zestawiał ze sobą obelgę rzuconą na bliźniego z udręką ognia.

Autorzy starożytni podtrzymują z całą mocą Chrystusową groźbę w Mt 5,22c. Zbawiciel faktycznie zagroził piekłem tym, którzy obrażają bliźniego⁵⁹. Chociaż w kazaniu na górze posługiwał się na ogół zachętą i obietnicą, to jednak sporadycznie, jak na przykład w Mt 5,22, użył groźby, i to największej⁶⁰. Ten, kto jest ziemski, jak „ziemski Adam”, znajdzie się na sądzie po lewej stronie i jako ziemski zginie. Takim jest ten, kto mówi do bliźniego „głupcze” czy „raka”⁶¹. Nowe Prawo każe potępić także lekkomyślne i obelżywe słowa, podczas gdy stare Prawo potępiało jedynie czyny⁶². Stanowczość, z jaką Jezus piętnuje gniew i jego następstwa, grożąc ogniem wiecznym, pokazuje jednoznaczną moralność chrześcijańską, która sprzeciwia się rozmywaniu granic pomiędzy dobrem i złem oraz uzależnianiu oceny moralnej od ludzkiej opinii⁶³.

Starożytni egzegeci są świadomi oporów Ewangelii w przyjęciu takiej kwalifikacji moralnej gniewnego słowa ze strony odbiorców, którzy byliby skłonni szukać przesady w antytezie Jezusa dotyczącej gniewu. W odczuciu ludzkim kara wydaje się zbyt wielka za tak małe i powszechne przewinienie. Pomimo że mamy zdać sprawę z każdego niepotrzebnego słowa w dniu sądu (Mt 12,36), prawie wszyscy jesteśmy winni mówienia „głupcze” czy temu podobnych słów. Użycie takiego epitetu wydaje się być najdrobniejszym spośród innych przewinień⁶⁴. Jeśli za nie przewiduje się karę ognia piekielnego, to trudno sobie wyobrazić karę za cięższe przewinienia. Wobec tego musiałyby być coś gorszego od piekła. Odpowiedzią chrześcijanina na takie groźby jest bojaźń i obawa, aby nie doznać „tego, co groźby przewyższa”⁶⁵. Wielu ludziom zakaz gniewu wydaje się ciężki i trudny, skoro za proste słowo można zostać tak ciężko ukaranym. Ci jednak, którzy nie chcą praktykować ewangelijnych słów, uznając je za przesadne, zwodzą się

⁵⁸ Por. *The Talmud*: 1.1. Bava Metzia, 58b; 59a; P. Lapide, *Die Bergpredigt. Utopie oder Programm?* Mainz 1983, s. 54.

⁵⁹ Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaicum homiliae* 16, 10.

⁶⁰ Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaicum homiliae* 18, 6.

⁶¹ Por. Hieronymus Stridonensis, *Adversus Iovinianum* 2, 20.

⁶² Por. Hilarius Pictaviensis, *Commentarius in Matthaicum* 4, 17.

⁶³ Por. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* 2, 32, 1.

⁶⁴ Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Hebraeos homiliae* 1, 3-4.

⁶⁵ Origenes, *In Ieremiam homiliae* 19, 15, PSP 30, s. 172-173.

bie samych i narażają się na to, że przez swoje czyny faktycznie zasłużą na zapowiadaną najcięższą karę⁶⁶.

Skoro słowa w Mt 5,22 nie są przesadą, więc tym bardziej nie są przenośnią. Starożytni komentatorzy nie wycofują się z ich dosłownej interpretacji. Jan Chryzostom idzie krok dalej i rozciąga antytezę Jezusa na inne złe słowa i wszelkie zło dotykające ludzkiego wnętrza. Polemizuje z taką postawą, w której ktoś, owszem, wystrzega się werbalnie wskazanej przez Chrystusa obelgi „głupcze”, ale codziennie wielokrotnie obraża swego brata, łudząc się, że tylko użycie tamtego słowa obłożone jest karą. Jeśli przez to jedno słowo zasługuje na karę ognia wiecznego, to tym bardziej zasługuje na nią, kiedy staje się podstępny, zazdrosny, lekkomyślny czy próżny⁶⁷.

Ewangelijny zakaz gniewu, który obejmuje wszelkie złe słowa i uczucia, dotyczy też wszystkich bliźnich, niezależnie od ich stanu. Grzegorz Wielki zwraca uwagę na niebezpieczeństwo grożące zwłaszcza przełożonym, którzy rzucając obelgi na poddanych, mogą przez zuchwałość języka tracić dobro uczynione dzięki skądinąd gorliwym rządom. Dzieje się tak, gdy za mało rozważają groźbę Jezusa w Mt 5,22 i budzą w sobie bojaźń Bożą⁶⁸. Jak zauważa Izydor z Peluzjum, jesteśmy skłonni inaczej traktować przykrości wyrządzone przez ludzi mających nad nami władzę, a inaczej nam podlegających. Jesteśmy bardziej gotowi przyjąć cierpliwie doznane przykrości od pierwszych, pod wpływem lęku przed nimi, podczas gdy łatwo popadamy w gniew względem drugich, nawet z błahego powodu, wbrew słowom Jezusa w Mt 5,22. Bojaźń Boża pozwoli postąpić właściwie w obydwóch przypadkach⁶⁹.

W starożytnym monastycyzmie usiłuje się rozciągnąć na rzeczywistość klasztorną ewangelijne sankcje za gniew. Spotykamy na przykład przepis stanowiący, że jeśli ktoś rozgniewał się niesłusznie i zaraz nie przeprosił brata, którego zasmucił, i nie przyznał się do winy, powinien

⁶⁶ Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaem homiliae* 16, 7.

⁶⁷ Por. Joannes Chrysostomus, *Ad Demetrium de compunctione* 1, 2, PG 47, 395.

⁶⁸ Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 5, 11, 17, ŻM 39, s. 387.

⁶⁹ Por. Isidorus Pelusiota, *Epistulae* 1546. Postulowanie cierpliwości wobec podwładnych może być echem nauki stoików, którzy cierpliwość względem niewolników uznawali za oznakę opanowania gniewu. Por. S. Wessel, *A Comparative Study of Anger in Antiquity and Christian Thought*, „Journal of Ethics in Antiquity and Christianity” 2 (2020) s. 46.

być odłączony od wspólnoty na jeden tydzień⁷⁰. Poddanie się obecnie karom w duchu ewangelijnych sankcji może zapobiec konieczności poddania się im w przyszłym życiu.

Starożytni autorzy próbują uzasadnić surową ocenę przez Jezusa takiej obelgi jak „głupcze”. Najpełniejszej oceny dokonał Jan Chryzostom. Jego zdaniem taka zniewaga szczególnie rani duszę. Małe słowo może spowodować wielką ranę. Im ostrzejsze słowo, tym więcej pali niczym ogień. Nie da się uznać nazwania kogoś głupcem za coś zwyczajnego. Przez takie słowo odmawia się bliźniemu ludzkiej godności, o której, inaczej niż u zwierząt, stanowi właśnie rozum. Dlatego św. Paweł umieścił m.in. oszczerców na liście wykluczonych z królestwa Boga (1Kor 6,10)⁷¹.

Znieważający narusza dobro miłości, pogrąża swego bliźniego w niezliczone nieszczęścia, sprowadza ustawiczną nieprzyjaźń, rozrywa Chrystusowe członki, codziennie zrywa miły Bogu pokój, przez zniewagę poszerza drogę diabłu i czyni go silniejszym⁷².

Kilku pisarzy uznaje taką obelgę za przejaw bezbożności i stawia w tym samym szeregu co bluźnierstwo. Hieronim wyraźnie stwierdza, że tak znieważający jest bezbożnikiem⁷³. Maksym Wyznawca podkreśla, że przymiotnik $\mu\omicron\pi\omicron\varsigma$ w Mt 5,22 oznacza „nierozumnego, nierozsądnego”. Właśnie takim jest człowiek bezbożny i niewierzący, który mówi w swoim wnętrzu: „Nie ma Boga” (Ps 53,2). Kto brata w jednej wierze nazywa głupcem albo niesłusznie uznaje za bałwochwalcę, heretyka czy niewiernego, zrównuje się z bezbożnikiem⁷⁴. Odmawia bowiem obecności w nim Boga. Jeśli za nazwanie bliźniego głupcem grozi ogień piekielny, to tym bardziej za bezpośrednie bluźnierstwo względem Boga, przez które odmawia się Jemu bóstwa, a przyznaje status stworzenia⁷⁵. W świetle dzisiejszej wiedzy biblijnej łączenie przez starożytnych w Mt 5,22 nierozsądku z bezbożnością ma podstawy w rzeczywistej równoznaczności słowa $\mu\omicron\pi\omicron\varsigma$ z odpowiadającymi mu hebrajskimi słowami נָבִל oraz

⁷⁰ Por. Basilius Caesariensis (?), *Poenae in monachos delinquentes* 10, PG 31, 1308.

⁷¹ Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaicum homiliae* 16, 8; Szczur, *Anger in Homiletic Teaching of Saint John Chrysostom*, s. 196-198.

⁷² Joannes Chrysostomus, *In Matthaicum homiliae* 16, 8, *ŻMT* 18, s. 206.

⁷³ Por. Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in evangelium Matthaei* in 5, 22.

⁷⁴ Por. Maximus Confessor, *Quaestiones et dubia* 40.

⁷⁵ Por. Athanasius Alexandrinus (?), *Quaestiones ad Antiochum duces* 72.

אָמִי, z których pierwsze oznacza ‘bezbożnego, ateusza’, a drugie – ‘pu-stego’ czy ‘niemądrego’⁷⁶.

Jan Chryzostom, który stanowczo broni dosłownego sensu groźby w Mt 5,22c, ukazuje ją w perspektywie Bożego miłosierdzia. Groźby i kary obecne w kazaniu na górze nie są wyrazem okrucieństwa Boga, ale Jego dobroci i troski o człowieka. Nawet w starotestamentalnym prawie „oko za oko, ząb za ząb” (Wj 21,24) Złotousty dostrzega wyraz dobroci Pana, który postawił tamę wyrządzaniu krzywd sobie nawzajem. Zapowiedź kary czekającej dopuszczających się zła służy wzbudzeniu bojaźni. Jeśli inne, wyższe motywy nie powstrzymają przed złem, to dobra jest bojaźń dla powstrzymania przed nim. Dopiero surowym wydałby się Bóg, gdyby pozostawił swobodę w czynieniu zła i nie powstrzymywał przed nim groźbą kary. W zrozumieniu planów Bożych pomaga wyobrażenie sobie świata, w którym nie obowiązywałoby prawo Boże⁷⁷.

Na łagodność Boga wskazuje brak pośpiechu w wymierzeniu przez Niego zapowiedzianej kary. Chrystus nie nakłada kary za gniew, by ją niezwłocznie wymierzyć, jak ma to miejsce w Prawie, ale wiąże ją z przyszłym sądem, a więc pozwala wielkodusznie na dużą zwłokę w jej egzekucji, choć ta skądinąd napawa lękiem. Chociaż wymaga wiele i grozi nieposłusznym wielkimi karami, to równocześnie jest cierpliwy i zwleka z ich wymierzeniem. Przez cierpliwość i zwlekanie daje czas na poprawę, aby kto wczoraj rozgniewał się na brata, dzisiaj czynił pokutę⁷⁸.

Również Augustyna frapują radykalne słowa o karze ognia piekielnego, która grozi dopuszczającym się obelgi. Jego refleksja współbrzmi z myślą innych autorów. Z jednej strony dostrzegamy własną słabość, ponieważ nie potrafimy zapanować nad swoim słowem (Jk 3,8), a z drugiej strony słyszymy groźbę surowej kary za nadużycia pod tym względem. Ratunkiem pozostaje ucieczka do pomocy Boga⁷⁹. Augustyn jest świadomy diametralnej różnicy w winie moralnej pomiędzy zabój-

⁷⁶ Por. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlin 1986, s. 156; J. Łach, „Konstytucja” Królestwa Bożego, w: *Ksiądz Rektor Jan Łach – kapłan i biblista*, red. R. Bartnicki, Warszawa 2004, s. 189-190. Powiązanie nierozsądku z bezbożnością potwierdza inny uczony, który zestawiał Mt 5,22 z 7,22; 23,17; 25,1-13 i doszedł do wniosku, że najbardziej prawdopodobnym sensem מִפֹּסֵם w Mt 5,22 jest „niewierzący”, „bezbożny” i „ślepy”. (Zob. D.B. Garlington, ‘You Fool!’: *Matthew 5:22*, „Bulletin for Biblical Research” 20/1 (2010) s. 82-83).

⁷⁷ Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaicum homiliae* 16, 6.

⁷⁸ Por. Joannes Chrysostomus (?), *Christi discipulum benignum esse debere*, PG 47, 1069-1070.

⁷⁹ Por. Augustinus Hipponensis (?), *Sermones de Scripturis* 55, 1-3.

stwem a kłótnią czy obelgą. Nie podważając surowego werdyktu Boga za zniewagę wyrządzoną bliźniemu przez złe słowo, domyśla się istnienia w piekle gradacji kary, przez sprawiedliwość Bożą dostosowanej do każdej winy⁸⁰. Zło zawarte w słowie „głupcze” i w związku z tym surowa kara wynika z racji i celu, a więc z nastawienia tego, kto je wypowiada. Ktoś dopuszcza się takiej zniewagi, po pierwsze, z wrogiego nastawienia wobec brata, a nie wobec samego grzechu, po drugie, nie dla jego poprawy, ale zniewagi⁸¹.

W polemice z pewnym adwersarzem, który kwestionował Prawo i proroków, Augustyn rozpatruje zarzut okrucieństwa, który mógłby ktoś postawić Bogu z powodu kary ognia piekielnego za nazwanie swego brata „głupcem”. Małe, zdawałoby się, przewinienie, zostaje obłożone największą karą. Jeśli nawet w Starym Testamencie groziło ukamienowanie temu, kto powie swemu bratu „głupcze” (Augustyn nie dokumentuje swego stwierdzenia żadnym świadectwem biblijnym), to jednak w Nowym Testamencie za to samo grozi większa kara, bo aż wiecznego potępienia. Augustyn odrzuca taki zarzut względem Boga, nie wchodząc głębiej w dyskusję, a poprzestając na stwierdzeniu, że Pan nie jest okrutny, lecz sprawiedliwy, zarówno w Starym, jak i Nowym Przymierzu⁸².

Biskup Hippony dostrzega swoistą pedagogię Jezusa, który grożąc wielką karą, przestrzega przed lekceważeniem drobnych przewinień. Tym bardziej lekceważy się je, na przykład grzechy języka, im bardziej wydają się być nieuniknione. Tymczasem należy ich unikać, pamiętając o możliwych wiecznych konsekwencjach zła. Taka czujność w obliczu wieczności wychowuje do codziennego czuwania nad swoim językiem. W zwykłych realiach życia namacalnie doświadczamy tego, że nawet najdrobniejsze zło, popełnione ze słabości, myślą czy słowem, gdy ulega kumulacji, staje się coraz bardziej niebezpieczne i szkodliwe⁸³.

4. Gradacja kary za podobne winy?

Starożytni komentatorzy są skłonni dostrzegać w Mt 5,22 pewną gradację zarówno winy, jak i kary grożącej za uleganie gniewowi. Jeśli powiedzenie „raka” podlega karze, to tym bardziej cięższe przewinienie,

⁸⁰ Por. Augustinus Hipponensis, *De sermone Domini in monte* 1, 9 (24).

⁸¹ Por. Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei* 21, 27.

⁸² Por. Augustinus Hipponensis, *Contra adversarium legis et prophetarum* 1, 16, 31.

⁸³ Por. Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos* in Ps. 129, 5.

związane z nazwaniem kogoś głupcem⁸⁴. Kto rzuci nawet małą obelgę na bliźniego, będzie oskarżony przed radą świętych w dniu zmartwychwstania. Kto z kolei nazwie głupcem człowieka świętego, podlega karze ognia piekielnego⁸⁵.

Gdzie należy szukać ostatecznych podstaw tej gradacji? Ich uchwycenie pomogłoby lepiej zrozumieć kwalifikację moralną poszczególnych przejawów gniewu, cały sens rozpatrywanej antytezy, a w konsekwencji dokonać systematyzacji odnośnej problematyki. Starożytni autorzy próbują odnaleźć takie podstawy gradacji. We wszystkich tych próbach zakłada się występowanie w Mt 5,22 gradacji zarówno winy, jak i kary. Niektóre z nich za punkt wyjścia mają Boga jako sędziego osądzającego i karzącego winę, a niektóre – człowieka jako winowajcę.

Orygenes wychodzi od Boga sędziego. To On sam sądzi większe winy ludzkie i skazuje ewentualnie na karę ognia piekielnego, a mniejsze oddaje pod sąd „książąt”, których w Mt 5,22 wyraża pojęcie „rady”. Zresztą podobnie Ojciec podzielił się z Synem sądzeniem, przekazując Mu wszelki sąd (J 5,22)⁸⁶. Chociaż Aleksandryczyk nie rozwija tego wątku, to powstaje potrzeba uzupełnienia tej gradacji sądu o instancję własnego sumienia, któremu osądowi najpierw podlega gniew jako taki. Tak oto można by wyróżnić nawet cztery instancje: sumienie, Kościół, Chrystus, Bóg.

Podobną interpretację stosuje Jan Chryzostom. Lekkomysłny gniew bez użycia słowa, który podlega „sądowi”, oraz gniew połączony z wypowiedzeniem takiego słowa jak „raka”, który podlega „radzie”, nie są przewinieniami wielkimi, dlatego mogą zostać ukarane tutaj na ziemi. Tymczasem gniew związany z wyzwaniem kogoś od głupców wymaga kary ognia piekielnego, a więc w przyszłym świecie⁸⁷. Złotousty jednak pokazuje jeszcze jeden aspekt gradacji owego sądu, która zachodzi zarówno w sądzie Boga nad gniewem, jak i w samym gniewie. Owo stopniowanie winy tłumaczy mianowicie ekonomią Boga.

Zauważ, jak powoli stopniuje kary, jakby tłumaczył się przed tobą: pokazuje, że On sam nie chce nic takiego na ciebie sprowadzić, lecz że my zmuszamy Go do takich gróźb. Rozważ, co mówi: „Powiedziałem ci, byś nie gniewał się pochopnie, gdyż będziesz winien sądu. Nie zważałeś na to pierwsze przy-

⁸⁴ Por. Apollinaris Laodicensis, *Fragmenta in Matthaeum* 20.

⁸⁵ Por. Epiphanius Latinus, *Interpretatio Evangeliorum* 19, ed. A. Erikson, s. 324.

⁸⁶ Por. Origenes, *In Exodum homiliae* 11, 6.

⁸⁷ Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum homiliae* 16, 8.

kazanie. Popatrz, co sprawił gniew: zaraz skłonił cię do obrazy, bo powiedziałeś twemu bratu: Raka. Znów zagroziłem inną karą: Radą. Jeśli i na nią nie będziesz zważać i odważysz się na jeszcze coś gorszego, nie będę cię więcej karać tymi umiarkowanymi karami, lecz wieczną karą w piekle, byś się w końcu nie dopuścił zabójstwa”⁸⁸.

Tak oto Chryzostom wyjaśnia gradację kary, a właściwie gradację jej groźby, pedagogią Boga. Mając do czynienia z uporem człowieka, który nie chce wyzbyć się gniewu i wchodzi na kolejne jego etapy, Bóg grozi coraz surowszymi karami, aż po największą z możliwych karę.

Ambroziaster także obiera Boga sędzię za punkt wyjścia. Wiąże Mt 5,22 z Rz 2,8-9: „Tym zaś, którzy są przekorni, za prawdą pójść nie chcą, a oddają się nieprawości – gniew i oburzenie. Ucisk i utrapienie spadną na każdego człowieka, który dopuszcza się zła”⁸⁹. Reakcję Boga na ludzką nieprawość ujmuje w następujących po sobie etapach: „gniew, oburzenie i ucisk (*ira et indignatio et angustiae*)”⁹⁰. Przyczyna gniewu Bożego nie leży w Bogu, gdyż jest On wolny od wszelkich namiętności, ale w winie człowieka. Oburzenie wyraża postawę Pana, który zamierza ukarać popełnioną przez człowieka niegodziwość, a ucisk stanowi rodzaj kary nałożonej w następstwie wyroku Bożego⁹¹. Autor nie wchodzi w gradację winy grzeszącego gniewem.

Augustyn dość obszernie zajmuje się rozpatrywaną gradacją. Różni się od powyższych autorów zarówno punktem wyjścia, jak i punktem dojścia, czyli wnioskami. Wychodzi bardziej od winy dopuszczającego się gniewu i dokładniej przygląda się jej stopniom. Domyśla się istnienia w Mt 5,22 pewnego podtekstu słownego (*subauditio verborum*). Jego zdaniem, zgodnie z Mt 5,22a, każdy gniew podlega sądowi. Tymczasem gniew znajdujący ujście w takich słowach, jak „raka” i „głupcze”, podlega surowszym sankcjom, bo chodzi tutaj o gniew bez przyczyny⁹². W swoim wywodzie Augustyn sięga jednak do jeszcze jednego podtek-

⁸⁸ Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum homiliae* 16, 8, ŻMT 18, s. 205-206.

⁸⁹ Ambrosiaster, *Commentarius in Pauli epistulam ad Romanos (recensio gamma)* 2, 8 (tł. własne).

⁹⁰ Ambrosiaster, *Commentarius in Pauli epistulam ad Romanos* 2, 8, CSEL 81/1, s. 69 (tł. własne).

⁹¹ Por. Ambrosiaster, *Commentarius in Pauli epistulam ad Romanos* 2, 8.

⁹² Por. Augustinus Hipponensis, *De sermone Domini in monte* 1, 9 (22), PSP 48, s. 35; 1, 9 (25) s. 37.

stu, który dopiero pozwala zrozumieć, dlaczego za zewnętrznie podobne do siebie przewinienia słowne grozi się diametralnie różną karą:

Istnieją przeto w tych grzechach, stopnie, jak ten, że każdy najpierw się gniewa, a potem utrzymuje ten odruch w sercu poczęty. Już wtedy, gdy samo wzruszenie wywoła głos oburzenia nie wyrażający niczego, lecz okazujący samym wybuchem ów odruch ducha, którym został zraniony ten, kto się gniewa, to już jest coś więcej oczywiście, niż powstający gniew przygłuszony milczeniem. Jeżeli natomiast słyszy się nie tylko głos obrażonego, ale również zrozumiałe słowo, oznaczające już pewną naganę czy pogardę tego, przeciw któremu jest wygłaszane, któż będzie wątpił, że to jest czymś większym, niż wydanie dźwięku wyrażającego tylko oburzenie? Przeto w pierwszym stopniu jest jedynie złość, mianowicie sam gniew, w drugim gniew i głos wyrażający ten gniew, w trzecim gniew, głos wyrażający gniew, a w głosie wyrażenie pewnej pogardy. Popatrz teraz również na trzy rodzaje winy: sądu, rady i piekła ognistego! Albowiem w sądzie przysługuje jeszcze prawo obrony. Na radzie zaś, chociaż zwykle jest i sąd, to jednak, ponieważ zachodzi różnica sama w sposobie zeznawania, według którego w tym miejscu należy wydać wyrok, a który wydaje rada. Tu już nie chodzi o obwinionego, czy należy go potępić, lecz sędziowie zastanawiają się między sobą jedynie nad tym, jaki wyrok należy wydać na tego, o którym wiadomo, że należy go skazać na karę. Piekło natomiast ogniste nie zawiera w sobie ani wątpliwości o skazującym wyroku, jak na sądzie, ani o karze dla skazanego, jak na radzie, w piekle bowiem zawiera się i potępienie i rodzaj kary potępionego⁹³.

Tak więc zdaniem biskupa Hippony mamy do czynienia z trzema etapami gniewu. Pierwszy polega na odruchu milczącej złości, który może trwać chwilowo albo dłużej, zwłaszcza karmiony przez kolejne uczucia i myśli. Sam gniew wymaga już osądu, chociaż wina nie zostaje jeszcze przesądzona. Na drugim etapie gniew prowadzi do pewnego wybuchu i znajduje zewnętrzny wyraz, który jednak nie komunikuje jednoznacznie złego nastawienia do bliźniego. Taki wybuch wymaga już kary, aczkolwiek jej stopień pozostaje sprawą otwartą. Na trzecim etapie gniew kończy się wypowiedzeniem obelgi wyrażającej dezaprobatę i pogardę. W tym wypadku wina i kara nie ulegają wątpliwości.

Augustyn przez swoją interpretację wpłynął na późniejszych łacińskich komentatorów. Piotr Chryzolog mówi o trzech karach przewidzia-

⁹³ Augustinus Hipponensis, *De sermone Domini in monte* 1, 9 (24), PSP 48, s. 36.

nych przez Jezusa za trzy różne rodzaje winy związanej z gniewem. Rozgniewany ukrywa owe zło w swoim wnętrzu, szyderca pokazuje mimiką, a złorzeczący wyraża wprost słowem⁹⁴. Salwian z Marsylii skupia się na różnicy pomiędzy winą związaną ze słowem „raka” i „głupcze”. Pierwszy wyraz jest obelgą, której sensu się nie rozumie, a więc zniewagą nie w pełni świadomą, podczas gdy drugie jest słowem obraźliwym i niegodziwym, użytym w pełni świadomie, ponieważ zna się jego znaczenie⁹⁵. Dla Grzegorza Wielkiego Mt 5,22 jest dowodem na to, że Bóg liczy wszystkie kroki człowieka, także te na ścieżce gniewu. Najpierw Pan karci „gniew bez słów”, czyli „gniew bezgłośny”, następnie gniew „jeszcze niewyrażony pełnym słowem”, czyli „głos gniewu”, a w końcu gniew, „który wraz z podniesieniem głosu wyraża się również pełnym słowem”, czyli „gniew wyrażony głosem i mową”. Surowość wyroku zależy od winy. W pierwszym przypadku bada się sprawę, w drugim – zapada wyrok w tej sprawie, w trzecim – wykonuje się wyrok⁹⁶.

Na ogół współcześni interpretatorzy uznają wszystkie trzy sankcje związane z różnymi przejawami gniewu za charakterystyczne dla środowiska semickiego paralelizmy, które każą widzieć trzy różne określenia tej samej rzeczywistości, mianowicie podleganie sądowi Bożemu⁹⁷. Jeśli uznamy tę hipotezę za słuszną, to cała konstrukcja myślowa Ojców Kościoła, oparta na przypisywaniu tym sankcjom faktycznie różnej rangi, nie ma podstaw egzegetycznych. O ile następuje pewna gradacja w surowości kary, to trudno ją stwierdzić w gradacji przewinienia⁹⁸. Niektórzy autorzy sądzą, że Mt 5,22bc jest uzupełnieniem słów Jezusa przez pierwotną gminę⁹⁹. W zamysł Boży wpisana jest jednak pewna wolność w duchowej interpretacji zawitych i niejednoznacznych stwierdzeń biblijnych. W tym sensie Augustyn powiada, że „ukrywa się w Piśmie Świętym wiele znaczeń”¹⁰⁰. Tymczasem dzisiaj badacze mają obowiązek szukać rozwiązań zgodnych ze współczesną metodą naukową.

⁹⁴ Por. Petrus Chrysologus, *Collectio sermonum* 177, 2-3.

⁹⁵ Por. Salvianus Massiliensis, *De gubernatione Dei* 3, 2, 13.

⁹⁶ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 21, 5, 9.

⁹⁷ Por. W. Beilner, *Jesus ohne Retuschen*, Graz – Wien – Köln 1974, s. 182; Kubiś, *Morderczy gniew*, s. 266-272.

⁹⁸ Por. R.T. France, *The Gospel of Matthew*, Cambridge 2007, s. 201.

⁹⁹ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według św. Mateusza. Rozdz. 1-13*, Kraków 2006, s. 222.

¹⁰⁰ Por. Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos* in Ps. 67, 39.

Starożytni autorzy poświęcają baczną uwagę trzem sankcjom wymierzonym przeciwko gniewowi w Mt 5,22. Grożący za gniew sąd rozumieją najczęściej w znaczeniu eschatologicznego sądu Boga. Praktyczna wykładnia Ewangelii skłania niektórych do postrzegania sumienia jako tej elementarnej instancji sądu, któremu najpierw poddany jest gniew ludzki. W niektórych komentarzach wskazuje się na pewne elementy stanowiące kryterium tego sądu. Gniew podlega sądowi ze względu na swoją przyczynę, mianowicie złe nastawienie do bliźniego, ze względu na szkodliwe skutki oraz ze względu na przedmiot. Komentatorzy dość zgodnie dostrzegają w „bracie”, przeciwko któremu zwrócony jest gniew, kogoś niezasługującego na takie uczucie. Takim jest przede wszystkim wyznawca tej samej wiary i człowiek dobrej woli. Użycie w semickim oryginale słowa „raka” powoduje u starożytnych egzegetów różną interpretację. Według jednych zawiera ono pewną pogardę bez bliżej określonej treści, według drugich – pustkę i bezmyślność, według jeszcze innych – wstrętność i nędzę. Przez „wysoką Radę” rozumieją na ogół niebiański sąd nad złością ludzi przeprowadzany przez aniołów i świętych. Trzecia sankcja za gniew, w której przewiduje się karę ognia piekielnego za użycie słowa „głupcze”, skłania starożytnych egzegetów do wyjaśnień tak wielkiej surowości za dość powszechne przewinienie. Nie rezygnując z dosłownego jej rozumienia, autorzy szukają racji tej surowości bądź to w bardzo szkodliwych skutkach takiej obelgi, zestawianej przez niektórych z bluźnierstwem, bądź to w pedagogii Jezusa. Chrystusowa ekonomia w swej najgłębszej podstawie opiera się na miłosierdziu Boga, który z jednej strony dąży do powstrzymania przed złem przez wzbudzenie bojaźni przed karą, a z drugiej strony zwleka z wymierzeniem kary i odsuwa ją na czas ostateczny.

Swoją interpretację ewangelicznych sankcji za gniew Augustyn wykląda najpełniej w traktacie *O kazaniu Pana na górze*. Szczególne wysiłki podejmuje dla zrozumienia sensu słowa „raka”, sięgając nawet po konsultacje w środowisku żydowskim. Według niego to obraźliwe słowo oznacza tyle co ‘szmata’. Po nim powtarza taką konotację kilku innych pisarzy łacińskich. Osobliwie rozumie przez „radę” napomnienie Boże, które przestrzega przed złością, a zaleca łagodność. Oryginalnie też wyjaśnia gradację kary, która rozciąga się od bliżej nieokreślonego sądu aż po ogień piekielny, za przewinienia, jak mogłoby się wydawać, niewiele różniące się od siebie. Tłumacząc owo stopniowanie w karze, część sta-

rożytnych egzegetów wychodziła od Boga jako sędziego, który zanim osądzi cięższe przewinienia, lżejsze przekazuje do osądzenia swej „radzie”, czyli wyznaczonym pełnomocnikom. Część przewinień karze już tu na ziemi, a największe pozostawia do ukarania w przyszłym świecie. Tymczasem Augustyn wychodzi od winy człowieka podlegającej sędziemu i w trzech stopniach gniewu (milczący – niewyraźnie uzewnętrzniiony – wyrażony jednoznacznie obelgą) widzi powód dla trzech stopni kary. Augustyńską eksplikację powtarzają inni autorzy. Biskup Hippony wniósł swój twórczy i oryginalny wkład w starożytną wykładnię Mt 5,22 na temat moralnej kwalifikacji gniewu.

Bibliography

Sources

- Ambrosiaster, *Commentarius in Pauli epistulam ad Romanos (recensio gamma)*, ed. H.J. Vogels, CSEL 81/1, Wien 1966.
- Apollinaris Laodicensis, *Fragmenta in Matthaeum*, ed. J. Reuss, *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche*, Berlin 1957, s. 2-54.
- Athanasius Alexandrinus (?), *Epistulae ad Castorem*, PG 28, 849-905.
- Athanasius Alexandrinus (?), *Quaestiones ad Antiochum ducem*, PG 28, 597-700.
- Augustinus Hipponensis, *Contra adversarium legis et prophetarum*, ed. K.D. Daur, CCL 49, s. 35-131, Turnhout 1985.
- Augustinus Hipponensis, *Contra Faustum* ed. J. Zycha, CSEL 25, Wien 1891, s. 251-797.
- Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei*, ed. B. Dombart – A. Kalb, CCL 47-48, Turnhout 1955.
- Augustinus Hipponensis, *De doctrina christiana*, ed. J. Martin, CCL 32, Turnhout 1962.
- Augustinus Hipponensis, *De sermone Domini in monte*, ed. A. Mutzenbecher, CCL 35, Turnhout 1967, tł. C. Ryznar – J. Sulowski, Św. Augustyn z Hippony, *O kazaniu Pana na Górze*, PSP 48, Warszawa 1989, s. 21-130.
- Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos*, ed. E. Dekkers – J. Fraipont, CCL 38-40, Turnhout 1956.
- Augustinus Hipponensis, *Enchiridion de fide, spe et caritate*, ed. E. Evans, CCL 46, Turnhout 1969, s. 49-114.
- Augustinus Hipponensis, *In Iohannis evangelium tractatus*, ed. R. Willems, CCL 36, Turnhout 1954, tł. J. Sulowski, Św. Augustyn z Hippony, *Homilie na Ewangelię św. Jana*, PSP 15/1, Warszawa 1977.
- Augustinus Hipponensis, *Retractationes*, ed. A. Mutzenbecher, CCL 57, Turnhout 1984.

- Augustinus Hipponensis, *Sermones*, ed. G. Morin, *Miscellanea Agostina* 1-2, Roma 1930-1931.
- Augustinus Hipponensis (?), *Sermones spurii*, PL 38, 23-994 (passim).
- Augustinus Hipponensis (?), *Solutiones diversarum quaestionum ab haereticis obiectarum*, ed. B. Schwank, CCL 90, Turnhout 1961, s. 149-223.
- Basiliius Caesariensis, *Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae brevius tractatae)*, PG 31, 1052-1305, tł. J. Naumowicz, Św. Bazyli Wielki, *Reguły krótsze*, ŻrMon 6, Kraków 1995.
- Basiliius Caesariensis, *Homilia adversus eos qui irascuntur*, PG 31, 353-372.
- Basiliius Caesariensis (?), *Poenae in monachos delinquentes*, PG 31, 1305-1308.
- Caesarius Arelatensis, *Sermones*, ed. G. Morin, CCL 103-104, Turnhout 1953.
- Chromatius Aquileiensis, *Tractatus in Mathaeum*, ed. R. Étaix – J. Lemarié, CCL 9A, Turnhout 1974, s. 185-489, 624-636.
- Constitutiones Apostolorum*, w: *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, t. 1, ed. F.X. Funk, Paderbornae 1905, s. 1-595.
- Cyprianus Carthaginensis, *Epistulae*, ed. G.F. Diercks, CCL 3B-C, Turnhout 1994-1996, tł. W. Szoldrski, Cyprian z Kartaginy, *Listy*, PSP 1, Warszawa 1969.
- Ephraem Graecus, *Reprehensio sui ipsius et Confessio*, t. 1, ed. K.G. Phrantzoles, Ὁσίον Ἐφραίμ τοῦ Σύρου ἔργα, Thessalonica 1988, s. 298-353.
- Epiphanius Latinus, *Interpretatio Evangeliorum*, ed. A. Erikson, Lund 1939.
- Eucherius Lugdunensis, *Instructionum ad Salonium libri*, ed. C. Mandolfo, CCL 66, Turnhout 2004, s. 77-216.
- Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*, ed. M. Adriaen, CCL 143, 143A, 143B, Turnhout 1979-1985, tł. zbiorowe, *Moralia. Komentarz do Księgi Hioba*, ŻrMon 41, 44, 63, 75, 77, 78, Kraków 2006-2016.
- Hesychius Lexicographus, *Lexicon* (Π-Ω), ed. M. Schmidt, *Hesychii Alexandrini lexicon*, t. 3-4, Halle 1861-1862.
- Hieronymus Stridonensis, *Adversus Iovinianum*, PL 23, 221-352.
- Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in evangelium Matthaei*, ed. D. Hurst – M. Adriaen, CCL 77, Turnhout 1969.
- Hieronymus Stridonensis, *Commentarioli in Psalmos*, ed. G. Morin, CCL 72, Turnhout 1959, s. 177-245.
- Hieronymus Stridonensis, *Dialogi contra Pelagianos*, ed. C. Moreschini, CCL 80, Turnhout 1990.
- Hieronim Stridonensis, *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, ed. P. de Lagarde, CCL 72, Turnhout 1959, s. 59-161.
- Hilarius Pictaviensis, *Commentarius in Matthaem*, ed. J. Doignon, SCh 254/258, Paris 1978/1979, tł. E. Stanula, Hilary z Poitiers, *Komentarz do Ewangelii św. Mateusza*, PSP 63, Warszawa 2002.
- Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses*, PG 7, 437-1224.

- Isidorus Pelusiota, *Epistulae*, ed. P. Évieux, Isidore de Péluse, *Lettres 1414-1700*, SCh 454, Paris 2000.
- Joannes Chrysostomus, *Ad Demetrium de compunctione*, PG 47, 393-410.
- Joannes Chrysostomus, *De laudibus sancti Pauli apostoli*, ed. A. Piedagnel, SCh 300, Paris 1982.
- Joannes Chrysostomus, *Expositiones in Psalmos*, PG 55, 39-498.
- Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Hebraeos homiliae*, PG 63, 9-236.
- Joannes Chrysostomus, *In Matthaicum homiliae*, PG 57-58, tł. J. Krystaniacki, Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, cz. 1: 1-40, ŻMT 18, Kraków 2000; tł. A. Baron – J. Krystaniacki, cz. 2: 41-90, ŻMT 23, Kraków 2001.
- Joannes Chrysostomus (?), *Christi discipulum benignum esse debere*, PG 47, 1069-1072.
- Liber questionum in Evangeliiis*, ed. J. Rittmueller, CCL 108F, Turnhout 2003.
- Maximus Confessor, *Quaestiones et dubia*, ed. J.H. Declerck, CCG 10, Turnhout 1982, s. 3-170.
- The Talmud*: 1.1. *Bava Metzia*, kom. A. Steinsaltz, tł. i ed. I.V. Berman, New York 1989.
- Methodius Olympius, *De lepra ad Sistelium*, ed. G.N. Bonwetsch, GCS 27, Leipzig 1917, s. 451-474.
- Origenes, *In Exodum homiliae*, ed. W.A. Baehrens, GCS 29, Leipzig 1920, s. 145-279.
- Origenes, *In Genesim homiliae*, ed. W.A. Baehrens, GCS 29, Leipzig 1920, s. 1-144.
- Origenes, *In Ieremiam homiliae*, ed. P. Husson – P. Nautin, SCh 232, Paris 1976-1977, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Homilie o Księdze Jeremiasza*, PSP 30, Warszawa 1983, s. 23-345.
- Petrus Chrysologus, *Collectio sermonum*, ed. A. Olivar, CCL 24, 24A, 24B, Turnhout 1975.
- Philodemus Gadarensis, *De ira*, ed. G. Indelli, *Filodemo. L'ira*, Naples 1988, s. 106-108.
- Pseudo-Iustinus Martyr, *Epistula ad Zenam et Serenum*, PG 6, 1184-1204.
- Salvianus Massiliensis, *De gubernatione Dei*, ed. G. Lagarrigue, SCh 220, Paris 1975.
- Verecundus Iuncensis, *Commentarii super cantica ecclesiastica*, ed. R. Demeulenaere, Turnhout 1976, CCL 93, s. 3-203.

Studies

- Bar Asher Sigal M., *Matthew 5:22: The Insult 'Fool' and the Interpretation of the Law in Christian and Rabbinic Sources*, „Revue de l'Histoire des Religions” 1 (2017) s. 5-23.
- Baran G.M., *Chrystus lekarzem i lekarstwem z nieba w świetle homilii św. Augustyna do Ewangelii i pierwszego Listu Jana Apostoła*, „Vox Patrum” 55 (2010) s. 43-62.
- Beilner W., *Jesus ohne Retuschen*, Graz – Wien – Köln 1974.
- Betz H.D., *The Sermon on the Mount. A Commentary on the Sermon on the Mount, including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3-7:27 and 6:20-49)*, Minneapolis 1995.
- Ancient Anger: Perspectives from Homer to Galen*, red. S. Braund – G.W. Most, Cambridge 2004.

- Duncan J. – Derrett M., "Ἐνοχος (*Mt 5, 21-22*) and the Jurisprudence of Heaven, „Filologia Neotestamentaria” 19 (2006) s. 89-97.
- Fogleman A., *Anger, Prayer, and the Transformation of Desire: Augustine’s Catechuminate as an Emotion-Shaping Institution*, „Church History” 91/2 (2022) s. 227-244.
- France R.T., *The Gospel of Matthew*, Cambridge 2007.
- Garlington Don B., ‘*You Fool!*’: *Matthew 5:22*, „Bulletin for Biblical Research” 20/1 (2010) s. 61-83.
- Grundmann W., *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlin 1986.
- Guelich R.A., *Mt 5:22: Its Meaning and Integrity*, „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche” 64 (1973) s. 39-52.
- Harris W.V., *Restraining rage. The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*, Cambridge 2009.
- Keener C.S., *Matthew 5:22 and the heavenly court*, „The Expository Times” 99/2 (1987) s. 46.
- Konstan D., *The emotions of the ancient Greeks*, Studies in Aristotle and classical literature 5, Toronto 2006.
- Kubiś A., *Morderczy gniew. Intertekstualna lektura Mt 5,21-22*, „Verbum Vitae” 34 (2018) s. 249-287.
- Łach J., „*Konstytucja*” *Królestwa Bożego*, w: *Ksiądz Rektor Jan Łach – kapłan i bibliista*, red. R. Bartnicki, Warszawa 2004, s. 65-435.
- Lapide P., *Die Bergpredigt. Utopie oder Programm?*, Mainz 1983.
- Mattison W.C., *Jesus’ Prohibition of Anger (Mt 5:22): The Person / Sin Distinction from Augustine to Aquinas*, „Theological Studies” 68 (2007) s. 839-864.
- Paciorek A. *Ewangelia według św. Mateusza. Rozdz. 1-13*, Kraków 2006.
- Szczur P., *Anger in Homiletic Teaching of Saint John Chrysostom. The Analysis of Homilies on Matthew*, „Vox Patrum” 82 (2022) s. 185-220.
- Wernberg-Møller P., *A Semitic Idiom in Matt V 22*, „New Testament Studies” 3 (1956/1957) s. 71-73.
- Wessel S., *A Comparative Study of Anger in Antiquity and Christian Thought*, „Journal of Ethics in Antiquity and Christianity” 2 (2020) s. 40-49.



Patrystyczno-biblijna argumentacja kwestii eschatologicznych w traktacie Juliana z Toledo „*Prognosticum futuri saeculi*”

The Patristic-Biblical Argumentation of Eschatological Issues in Julian of Toledo's Treatise “*Prognosticum futuri saeculi*”

Dariusz Kasprzak¹

Abstract: Julian of Toledo's (642-690) treatise, entitled *Prognosticum futuri saeculi*, had a great influence on the later theology and religiosity of the Western Church; it was transcribed in thousands of copies and was available in most medieval libraries. The theological argumentation used by Julian of Toledo in his treatise *Prognosticum futuri saeculi* is eminently repetitive. In his method of proving the veracity of the theories posited about fire purifying souls posthumously, the author draws primarily on eschatological thought developed by the authorities of the Western Church that he recognized: Augustine of Hippo, Gregory the Great, Julian Pomerius. The source of the concept of the existence of souls after the physical death of bodies or the concept of the immediate remuneration of souls after the physical death of bodies derives from Greek philosophy, while the question of the healing of souls in the hereafter or the fire that purifies souls is a borrowing from the Judeo-Christian apocryphal apocalypses. The biblical argumentation is an add-on for him and is only meant to be a confirmation of the theses previously accepted from the authority of the Western Fathers. The biblical quotations used by Julian of Toledo in favor of eschatology an intermediate state do not prove anything, since in the biblical text at the level of literal meaning intended by the biblical author such content simply does not exist. Julian is not trying to extract the original meaning of the biblical text in an exegetical sense, and his biblical argumentation is an a priori interpretation of the biblical text while giving it more-than-literal meaning.

Keywords: Julian of Toledo; *Prognosticum futuri saeculi*; patristic and biblical argumentation; eschatology

W historiografii patrystycznej Julian z Toledo (642-690)² jest uznawany za ostatniego z ważnych biskupów wizygockiej Hiszpani, którego

¹ Prof. dr hab. Dariusz Kasprzak OFMCap, profesor zwyczajny, Instytut Teologii Dogmatycznej i Patrystycznej, Uniwersytet Jana Pawła II w Krakowie; email: dariusz.kasprzak@upjp2.edu.pl; ORCID: 0000-0003-0137-3514.

² Por. S. Pabst, *Das theologische Profil des Julian von Toledo: Das Leben und Wirken eines westgotischen Bischofs des siebten Jahrhunderts*, Supplements to Vigiliae Christianae 165, Leiden – Boston 2021.

traktat zatytułowany *Prognosticum futuri saeculi* wywarł wielki wpływ na późniejszą teologię i religijność Kościoła zachodniego³. Jego autor dał w nim kompletny wykład o stanie pośrednim, który oparł na rozważaniu i zestawianiu tekstów biblijnych i patrystycznych. Traktat *Prognosticum futuri saeculi* (podobnie jak *Etymologiae* Izydora z Sewilii) cieszył się wielką popularnością, gdyż w średniowiecznej Europie został przepisany w tysiącach egzemplarzy i był dostępny w większości ówczesnych bibliotek⁴. W XII wieku Piotr Lombard użył go w *Czterech księgach sentencji* do wypracowania średniowiecznej doktryny o czyśćcu⁵.

Niniejszy artykuł zawiera kolejno: zarys koncepcji eschatologii pośredniej w ujęciu Juliana z Toledo, charakterystykę ogólnej metody dowodzenia stosowanej przez tego autora w studiowanym traktacie, analizę jego argumentacji stosowanej w kluczowych tekstach *Prognosticon futuri saeculi* do udowodnienia hipotezy pośmiertnego oczyszczenia duszy oraz wnioski końcowe. Dla uzyskania wiarygodnych wniosków teologicznych stosuję metodę historyczno-krytyczną, uwzględniającą przy lekturze tekstów źródłowych ich aspekt teologiczny i literacko-historyczny.

³ Por. F.X. Murphy, *Julian of Toledo and the Condemnation of Monothelism in Spain*, w: *Mélanges Joseph De Ghellinck*, t. 1: *Antiquité*, red. J. Duculot, Gembloux 1951, s. 361-373; J. Madoz, *San Julián de Toledo*, „Estudios Eclesiásticos” 26 (1952) s. 39-69, E. Cuevas – U. Domínguez-Del Val, *San Julián de Toledo*, w: E. Cuevas – U. Domínguez-Del Val, *Patrologia Española*, Madrid 1965, s. 115-122; J.N. Hillgarth, *El Prognosticum future saeculi de San Julián de Toledo*, „Analecta Sacra Tarraconensia” 30 (1957) s. 6-61; J.N. Hillgarth, *St. Julian of Toledo in the Middle Ages*, „Journal of the Walburg and Courtauld Institutes” 29 (1958) s. 7-26; J.N. Hillgarth, *Eschatological and Political Concepts in the Seventh Century*, w: *Le septième siècle: changements et continuités: actes du colloque bilatéral franco-britannique tenu au Warburg Institute les 8-9 juillet 1988*, red. J. Fontaine – J.N. Hillgarth, London 1992, s. 212-231; R. González Ruiz, *San Julián de Toledo en el contexto de su tiempo*, „Anales Toledanos” 32 (1996) s. 7-21.

⁴ Por. J.N. Hillgarth, *Introduction*, w: Iulianus Toletanus, *Prognosticon futuri saeculi libri tres. Apologeticum de tribus capitulis. De comprobatione sextae aetatis. Historia Wambae regis. Epistula ad Modonem*, CCSL 115, Turnhout 1976, s. XXIV.

⁵ Por. N. Wicki, *Das „Prognosticon futuri saeculi” Julians von Toledo als Quellenwerk der „Sentenzen“ des Petrus Lombardus*, „Divus Thomas” 31 (1953) s. 349-360; J. Orlandis, *La escatología intermedia en el „Prognosticum futuri” de San Julián de Toledo*, w: *Escatología y vida cristiana: XXII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, ed. C. Izquierdo et al., Navarra 2002, s. 419-424.

1. Zarys koncepcji eschatologii pośredniej według *Prognosticum*

Traktat *Prognosticum futuri saeculi*⁶, napisany w 688 roku przez Juliana, biskupa Toledo, jest odtwórczy, jeśli chodzi o ujęcie teologiczne⁷, a zawarta w nim myśl eschatologiczna jest powtórzeniem argumentacji Augustyna z Hippony⁸, Jana Kasjana, Juliana Pomeriusza i Grzegorza Wielkiego⁹. Nowością traktatu jest natomiast jego podręcznikowy wręcz układ treści, prezentowanych na zasadzie pytań i odpowiedzi, oraz prostota samego wywodu. W efekcie traktat Juliana z Toledo stał się pierwszym dziełem teologicznym, który w szkolny sposób przekazał teologom epoki średniowiecznej koncepcję o pośmiertnym oczyszczeniu dusz¹⁰.

Za wspomnianymi autorytetami zachodniej patrystyki Julian utrzymywał, że po śmierci dusze ludzi nadal istnieją¹¹, dusze świętych idą do nieba, a dusze niesprawiedliwych schodzą do piekła, z którego nie wychodzi się nigdy¹². Julian, wzorując się na Izydorze z Sewilli i Julianie Pomeriuszu, wyróżniał w eschatologii dwa raje (ziemski i niebiański)¹³ i dwa piekła (miejsce spoczynku dusz świętych i miejsce mąk dusz bezbożników)¹⁴. Uznawał, że dusza posiada podobieństwo ciała, dlatego może odczuwać ulgę lub cierpienie, a w związku z tym dusze w piekle

⁶ Iulianus Toletanus, *Prognosticum futuri saeculi. Il preannuncio del mondo che verrà Introduzione, traduzione dal latino, commento teologico di T. Stancati*, Napoli 2012, textus latinus: *Sancti Iuliani Toletanae Sedis Episcopi prognosticorum futuri saeculi libri tres*, ed. J.N. Hillgarth, CCSL 115, Iulianus Toletanus Opera 1, Turnhout 1976.

⁷ Por. J. Le Goff, *Narodziny czyśćca*, tł. K. Kocjan, Warszawa 2021, s. 162-163.

⁸ J. Campos, *San Agustín y la escatología de san Julián de Toledo*, „Agustinus” 25 (1980) s. 107-115.

⁹ Por. J. Madoz, *Fuentes teológico-literarias de San Julián de Toledo*, „Gregorianum” 33 (1952) s. 399-417; N. Hillgarth, *Las fuentes de san Julián de Toledo*, „Anales Toledanos” 3 (1971) s. 97-118.

¹⁰ Por. J.N. Hillgarth, *El Prognosticum future saeculi de San Julián de Toledo*, „Anales Sacra Tarraconensia” 30 (1957) s. 1-57; N.P. Stork, *A Spanish Bishop Remembers the Future: Oral Tradition and Purgatory in Julian of Toledo*, „Oral Tradition” 23 (2008) s. 43-70; Pabst, *Das theologische Profil des Julian von Toledo*, s. 352-353.

¹¹ Por. Iulianus Toletanus, *Prognosticum* II 33. Argumentacja biblijna z Dn 3,86, Ps 150,6, Ap 6,9-17, wywód patrystyczny za Janem Kasjanem (*Collationes* I 14) i Augustynem z Hippony (*Ep.* 159, 3-4).

¹² Por. Iulianus Toletanus, *Prognosticum* II 14. Jako argumentacja biblijna jest przytoczony w interpretacji alegorycznej tekst Koh 11,3.

¹³ Por. Iulianus Toletanus, *Prognosticum* II 1.

¹⁴ Por. Iulianus Toletanus, *Prognosticum* II 4.

są nękanie ogniem cielesnym¹⁵, a ich męki są proporcjonalne do ciężaru popełnionych grzechów¹⁶.

Najistotniejsze wśród eschatologicznych rozważań biskupa Juliana wydają się jego refleksje dotyczące tzw. ognia oczyszczającego, który po śmierci ma oczyszczać dusze z grzechów małych i minimalnych (np. gadatliwości, nieposkromnionego śmiechu, zbytniego przywiązania do dóbr doczesnych)¹⁷. Śmierć fizyczna przynależy natomiast do ucisku ognia oczyszczającego¹⁸. W opinii Juliana ogień oczyszczający nie jest wiecznym ogniem piekła, ale podlegają mu zmarli tylko przed sądem ostatecznym¹⁹, ból powodowany przez ogień oczyszczający jest większy niż ból ziemski, a mogą być nim oczyszczani jedyni ci, którzy sobie nań zasłużyli dobrymi uczynkami jeszcze za życia ziemskiego²⁰. Oczyszczani tym ogniem pozostają pod jego działaniem na czas proporcjonalny do ciężaru oczyszczanych grzechów²¹. Skala odpowiedniości owego ognia wyraża się czasem trwania kary, a nie jej intensywnością²². Dusze odzyskają ludzkie ciało chwalebne dopiero po zmartwychwstaniu (stanie się ono nieśmiertelne, nie będzie zredukowane czy pomniejszone, ale jako odkupione zazna udziału w życiu Bożym)²³.

2. Metoda dowodzenia eschatologicznego w *Prognosticum*

Jeśli chodzi o metodologię stosowaną w traktacie *Prognosticum* Juliana z Toledo korzystał w pierwszym rzędzie z myśli eschatologicznej

¹⁵ Por. Iulianus Toletanus, *Prognosticum* II 17. Jako baza biblijna jest przytaczany alegorycznie zinterpretowany passus Łk 16,23-24.

¹⁶ Por. Iulianus Toletanus, *Prognosticum* II 18.

¹⁷ Por. Iulianus Toletanus, *Prognosticum* II 19. Teza za Grzegorzem Wielkim (*Dialogorum* IV 41).

¹⁸ Por. Iulianus Toletanus, *Prognosticum* II 23. Teza za Augustynem (*Enchiridion* 69; *De Civitate Dei* XXI 26).

¹⁹ Por. Iulianus Toletanus, *Prognosticum* II 21. Teza za Augustynem (*De Civitate Dei* XXI 13, 16).

²⁰ Por. Iulianus Toletanus, *Prognosticum* II 19-20. Teza za Grzegorzem Wielkim (*Dialogorum* IV 41).

²¹ Por. Iulianus Toletanus, *Prognosticum* II 13. Teza za Grzegorzem Wielkim (*Dialogorum* IV 29).

²² Por. Iulianus Toletanus, *Prognosticum* II 22. Teza za Augustynem (*Enchiridion* 69).

²³ Por. Iulianus Toletanus, *Prognosticum* II 10-11. Teza za Julianem Pomeriuszem (*De animae natura dialogus* 8) i Augustynem (*De Genesi ad litteram* XII 35).

wypracowanej przez uznane autorytety Kościoła zachodniego, opierając się przede wszystkim na opiniach teologicznych Augustyna z Hippony (gł. *De Civitate Dei*, cytowane 45 razy) i Grzegorza Wielkiego (*Dialogorum libri quattuor*, 14 razy). Szczególnie ważne dla Juliana jest dowodzenie ze zgody Ojców Kościoła, a argumentacja z konsensusu wydaje się dlań przekonująca. Pozostali teologowie są cytowani okazjonalnie²⁴.

Dla Juliana wywód z autorytetu Ojców Kościoła wydaje się najważniejszy w dowodzeniu stawianych tez. Twierdzenia Ojców były wykorzystywane przez niego zarówno jako źródło konkretnej tezy teologicznej, jak i wykazanie przyjętych hipotez, co zdaniem Jocelyn Nigel Hillgartha, wydawcy tekstu krytycznego w *Prognosticum* w CCh, zapewniało tak wypracowanym refleksjom fundament nauczania absolutnie autorytatywnego, niepodważalnego, stabilnego, przekonującego i trwałego. Wystarczy wspomnieć, że na 121 paragrafów tego traktatu tylko w 13 nie odwołuje się do autorytetu Ojców Kościoła²⁵.

Od drugiej połowy VI wieku ta metoda dowodzenia z autorytetu wybranych Ojców Kościoła staje się w chrześcijaństwie powszechna. Wcześniej sięganie do teologii wcześniejszych pokoleń chrześcijan nie było tak częste, gdyż preferowano w Kościele argumentację biblijną. Argumentację biblijno-patrystyczną natomiast wypracowano jako obiektywny sposób dowodzenia prawd teologicznych w 553 roku, na Soborze Konstantynopolitańskim II²⁶.

Co się tyczy argumentacji biblijnej stosowanej przez Juliana w analizowanym traktacie wydaje się ona jedynie potwierdzać i uzupełniać tezy teologiczne sformułowane przez wcześniejszych Ojców Kościoła. Biskup

²⁴ Oprócz wymienionych Augustyna i Grzegorza, z Ojców Kościoła i pisarzy zachodnich spotykamy w *Prognosticon* cytaty z dzieł: Hieronima ze Strydonu, Izydora z Sewilii, Cypraiana z Kartaginy, Jana Kasjana, Juliana Pomeriusza, Orojusza, Ambrożego z Mediolanu, Fulgencjusza z Ruspe, Abdiasza, Eugeniusza II z Toledo. Z Ojców Kościoła i pisarzy wschodnich spotykamy natomiast pochodzące z przekładów łacińskich odwołania do myśli: Atanazego z Aleksandrii, Orygenesza, Cyryla z Aleksandrii, Epifaniusza z Salaminy, Euzebiusza z Cezarei, Jana Chryzostoma. Por. Hillgarth, *Las fuentes de San Julián de Toledo*, 109-110; J. De Ghellinck, *Le mouvement théologique au XIIIe siècle. Sa préparation lointaine. Avant et autour de Pierre Lombard. Ses rapports avec les initiatives des canonistes. Etudes, recherches et documents. Deuxième édition considérablement augmentée*, Bruges 1948, s. 34.

²⁵ Por. Hillgarth, *Las fuentes de San Julián de Toledo*, s. 97-98.

²⁶ Por. D. Kasprzak, *Sposoby rozumienia soborowych formuł dogmatycznych w chrześcijańskiej starożytności*, w: *Dogmat i metoda. Wprowadzenie do badań interdyscyplinarnych w teologii dogmatycznej*, red. R. Woźniak, Kraków 2021, s. 93-95.

Toledo nie uprawiał egzegezy biblijnej i nie szukał sensu dosłownego w tekście biblijnym, ale stosował rodzaj hermeneutyki nazywany obecnie eisegezą biblijną²⁷, preferując ponadślowne wyjaśnianie tekstu Pisma²⁸. Julian korzystał zasadniczo z tekstu *Vetus Latina*, zarówno z wersji *Afra* jak i z *Itala*. Z Hieronimowej *Vulgaty* natomiast, którą traktowano jeszcze jako *nova translatio*, korzystał prawdopodobnie w fazie ostatecznej redakcji *Prognosticum*²⁹.

3. Schemat argumentacji patrystyczno-biblijnej – wybrane kwestie

Niniejszy paragraf zawiera analizę stosowanej przez Juliana z Toledo w *Prognosticum* argumentacji teologicznej, dotyczącej centralnego zagadnienia teologicznego omawianego w tym traktacie, czyli konceptu pośmiertnego oczyszczenia dusz ogniem eschatologicznym. Temu zagadnieniu Julian poświęcił drugą księgę swego traktatu, liczącą 37 kwestii. Spośród nich wybrałem cztery, które wydają się najistotniejsze dla teorii pośmiertnego oczyszczania dusz: koncepcję istnienia dusz po śmierci fizycznej ciała (*Prognosticum* II 15), koncepcję natychmiastowego wynagrodzenia duszom po śmierci ciała (*Prognosticum* II 8), koncepcję leczenia dusz w zaświatach (*Prognosticum* II 10) oraz koncepcję ognia oczyszczającego dusze (*Prognosticum* II 19). Poniżej przedstawię najpierw oryginalny tekst każdej z wymienionych kwestii, a następnie omówię krytycznie zastosowaną w nim argumentację teologiczną i biblijną.

²⁷ Czyli postępowanie polegające nie tyle na odczytywaniu – ἐξήγησις (gr. ἐξ – ‘z, od’ + ἡγεῖσθαι – ‘prowadzić’) tekstu Pisma, ile na wprowadzaniu (gr. εἰς – ‘w’ + ἡγεῖσθαι – ‘prowadzić’) własnych idei. Więcej na temat samej eisegezy, zob. J. Barton, *Eisegesa*, w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R.J. Coggins – J.L. Houlden, Warszawa 2005, s. 149-150.

²⁸ Por. R.E. Brown, *Hermeneutyka biblijna – Sensy ponadślowne*, w: *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. R.E. Brown – J.A. Fitzmyer – R.E. Murphy, Warszawa 2001, s. 1796-1810; K. Bardski, *Patrystyczna egzegeza alegoryczna – użycie czy nadużycie tekstu biblijnego?*, *VoxP* 44 (2003) s. 49-64; K. Bardski, *Słowo oczyma gołębic. Metodologia symboliczno-alegorycznej interpretacji Biblii oraz jej teologiczne i duszpasterskie zastosowanie*, Warszawa 2007; K. Bardski, *Alegoryczno-symboliczna interpretacja Biblii*, Kraków 2016.

²⁹ Por. Hillgarth, *Introduction*, s. XLIII.

3.1. Kwestia istnienia dusz po śmierci fizycznej ciała

II. XV. Qvod non sit anima post separationem corporis private sensibvs svīs.

In Cassiani uoluminibus legimus quod non sint otiosae post separationem huius corporis animae, neque nihil sentiant, cum diues ille in inferno cruciari se in flamma ad Lazarum pauperem clamant; et illud quod de cruce Dominus ad latronem dixit: „Hodie me cum eris in paradiso”. Quod illi nequaquam Dominus promississet, si eius animam nosset post separationem carnis uel priuandam sensu, uel in nihilum resoluendam. Non enim caro eius in paradiso, sed anima erat ingressura cum Christo. Quibus dictis, ut idem doctor enuntiat, manifeste probatur animas defunctorum non solum suis sensibus non priuari, sed nec istis quidem affectibus, id est spe atque tristitia, gaudio ac metu carere, et ex eis quae sibi in illo generali examine reseruantur quiddam eas iam incipere praegustare. Nec secundum opinionem quorundam infidelium, in nihilum eas resolui post huius commemorationis excessum, sed uiuacius subsistere, Deique laudabus intentius inhaerere [...]. Nonne ultra omnis ineptiae, non dicam fatuitatem, sed insaniam est, uel leuiter suspicari, illam pretiosorem hominis portionem, in qua etiam imago Dei secundum beatum apostolum ac similitudo consistit, deposita hac qua retunditur in praesenti sarcina corporali, insensibilem fieri, quae omnem rationis uim in se continens etiam mutam atque insensibilem materiam carnis participatione sui facit esse sensibilem? Cum utique consequens sit, et hoc ipsius ordo contineat, ut exuta mens ista carnali qua nunc habetatur pinguedine, intellectuales uirtutes suas in melius reparet et puriores eas ac subtiliores recipiat potius quam amittat. In tantum autem hoc quod dicimus beatus apostolus uerum esse cognoscit, ut etiam optet ab hac carne descendere, ut separatione eius enixius ualeat Domino copulari, dicens: Desiderium habeo dissolui, et cum Christo esse, multo enim melius. Quoniam dum sumus in corpore peregrinamur a Domino, et idcirco audemus et bonam uoluntatem habemus magis peregrinari a corpore et praesentes esse ad Dominum; propter quod etiam contendimus, siue absentes siue praesentes, placere illi. Commorationem scilicet animae, quae in hac carne est, peregrinationem a Domino atque absentiam a Christo esse pronuntians, eisque ab hac carne separationem atque discessum, praesentiam esse ad Christum, tota credulitate confidens³⁰.

³⁰ Iulianus Toletanus, *Prognosticum* II 15. Por. Petrus Lombardus, *Distinctio XLIV* 7, w: Piotr Lombard, *Cztery księgi sentencji*, t. 2 (ks. 3-4), tł. J. Wojtkowski, Olsztyn 2015, s. 548-549.

Tytuł *Prognosticum* II 15 stanowi aluzję do istnienia duszy ludzkiej po śmierci fizycznej ciała: *Quod non sit anima privata sensibus suis post mortem corporis*. Zdaniem Juliana dusza po śmierci ciała nie jest pozbawiona swoich zdolności i odczuć, a także nie doświadcza zniszczenia przez śmierć (tak jak ciało), ale przeżywa fakt śmierci fizycznej. Co więcej, Julian postuluje, że dusza po śmierci ciała istnieje bez swego dopełnienia przez ciało, posiada po śmierci swe życie i egzystencję, które nie są zredukowane do beczynności czy snu duszy w oczekiwaniu na kolejne wydarzenia eschatologiczne (*animae non sunt otiosae*), lecz życie duszy w tym okresie eschatologii pośredniej staje się bardziej intensywne (*vivacius subsistere*). Według jego opinii nie jest to jednak dla dusz sytuacja idealna czy definitywna, lecz okres ten będzie trwał jedynie do powszechnego zmartwychwstania, kiedy dusze zmarłych odzyskają swe ciała w sposób chwalebny³¹.

Dowodem skrypturystycznym na pozostawanie duszy we wspomnianym stanie eschatologii pośredniej są dla autora z Toledo dwa fragmenty biblijne: Łk 16,24 (*cruciari se in flamma*) i Łk 23,43 (*hodie mecum eris in paradiso*), z których wyprowadza on swe tezy, interpretując je arbitralnie i literalnie. Ich wymowę zdaniem Tommaso Stancatiego uzupełnia on ogólnym odwołaniem się do Jana Kasjana (*Collationes* I 14). Mnich leryński nie mówi jednak w cytowanym tekście o stanie pośrednim, ale w duchu platońskim prowadzi metaforyczne rozważania o radości duszy uwolnionej od ciała, w których można wyróżnić następujące wątki. Dusza dobrego łotra miała wejść do raju z Chrystusem (*Collationes* I 14, 5), dusze po śmierci mają świadomość, uczucia, przeżywają przedsmak tego, co je czeka po sądzie ostatecznym (*Collationes* I 14, 7). Podczas życia doczesnego ciało, jako ciężka cielesna osłona duszy, jest dla niej ciężarem osłabiającym jej władzę (*Collationes* I 14, 8). Przebywanie duszy w ciele to tułactwo i oddalenie od Chrystusa, a śmierć cielesna – jako rozstanie z ciałem – prowadzi duszę do przebywania z Chrystusem (*Collationes* I 14, 9).

Zestawienie w *Prognosticum* biblijnego obrazu o strasznym cierpieniu w płomieniach otchłani z wypowiedzeniem przez Jezusa skie-

³¹ Por. Iulianus Toletanus, *Prognosticum futuri saeculi*, s. 376-377, 379. Podobną argumentację za życiem duszy po śmierci ciała znajdujemy w *Prognosticum* II 33. Julian z Toledo nie podaje tu własnej argumentacji skrypturystycznej, ale korzysta z argumentacji biblijnej o istnieniu duszy po śmierci wypracowanej przez Jana Kasjana (*Collationes* I 14) stworzonej na bazie egzegezy literalnej na podstawie Dn 3,86; Ps 150,6; Ap 6,9-11; Mt 22,31-32; Hbr 11,16. Podobnie jak Jan Kasjan, także Julian z Toledo stosuje tu egzegezę dosłowną tekstu biblijnego.

rowanych do dobrego łoża słów o pobycie w raju, mające uzasadniać tezę o eschatologicznym istnieniu dusz, było ze strony Juliana zabiegiem retorycznym, jednakże nieuzasadnionym przez sam tekst biblijny. Z punktu widzenia egzegezy historyczno-krytycznej koncept „łona Abrahama” stanowił judaistyczne wyobrażenie szeolu z okresu drugiej świątyni³². Jak zauważa Joseph A. Fitzmayer, termin *ὄδυσσάομαι* z Łk 16,24 jest w NT używany wyłącznie przez ewangelistę Łukasza (por. Łk 2,48; 16,24; Dz 20,38) i oznacza ‘psychiczną udrękę, boleść’³³. Sformułowanie „w tym płomieniu” natomiast jest odniesieniem do ognia szeolu, wyobrażenia rozpowszechnionego przez apokryfy starotestamentalne (Pierwsza księga Henocha 10,13, 63,10; Apokalipsa Sofoniasza 9,4; Czwarta księga Machabejska 13,17) czy Talmud babiloński b. Qidd. 72a-b. Jezus stosuje przypowieść o bogaczu i ubogim Łazarzu, aby wskazać, że zbawienie wymaga reakcji wiary na słowo Boże głoszone przez Mojżesza i proroków³⁴. Bogacze muszą zatem zastanowić się, czy dobrze wykorzystują swe dobra ziemskie, gdyż doczesne wybory etyczne mają swe konsekwencje w życiu po śmierci³⁵. W Łk 16,19-24 nie ma zatem odniesienia do jakiegoś przejściowego miejsca czy stanu eschatologicznego, a ewangeliczne znaczenie tej przypowieści nie ma na celu ukazać, jak wygląda miejsce pobytu zmarłych, ale poprzez wskazanie na dialog między bogaczem a Abrahamem ma ukazać sens doczesnych wyborów ludzi bogatych. Nie można przed Bogiem powoływać się jedynie na koneksje ze świętymi patriarchami czy koniunkturalnie nazywać kogoś Panem, lecz za życia trzeba raczej słuchać Pisma (Mojżesza, proroków, Jezusa) i pełnić uczynki wypływające z wiary³⁶.

Wymowa tekstu Łk 23,43 (*hodie mecum eris in paradiso*) jest następująca. W raju będzie się nie kiedyś, ale dziś, czyli w dzień zbawienia zainaugurowany męczeńską śmiercią Jezusa. To odpowiedź Chrystusa na

³² Por. H.L. Strack – P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Mdrash*, t. 2: *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*, München 1924, s. 225-227; *Abraham's Bosom*, w: *Encyclopaedia Judaica*, t. 2, Jerusalem 1973, s. 165-166.

³³ J.A. Fitzmayer, *The Gospel according to Luke I-IX. A new translation with introduction and commentary*, The Anchor Bible 28, New York 1981, s. 443.

³⁴ J.A. Fitzmayer, *The Gospel according to Luke X-XXIV. A new translation with introduction and commentary*, The Anchor Bible 28A, New York 1985, s. 1129, 1133.

³⁵ Por. D.L. Bock, *Luke 9:51-24:53*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament 3B, Grand Rapids 2000, s. 1377-1378.

³⁶ Por. J. Nolland, *Luke 9:21-18,34*. Word Biblical Commentary 35B, Dallas 1993, s. 832-833.

rozpoznanie w Nim niewinnego Mesjasza³⁷. To, że Jezus zapewnia dobrego łotra, że znajdzie się w raju i będzie z Nim żył, nie może zatem uzasadniać przypuszczeń o intensywnej aktywności duchowej dusz po ich oddzieleniu się w momencie śmierci od ciał, rozumianych jako więzienie dusz. To ostatnie wynika bowiem z orfickiej³⁸ i platońskiej³⁹ koncepcji eschatologii i antropologii.

3.2. Kwestia natychmiastowego wynagrodzenia duszom po śmierci ciał

II. VIII. Qvod animae beatorvm statim vt a corpore exeunt, ad Christvm in coelis vadunt.

De his interroganti Petro beatum Gregorium ita legimus respondisse: Hoc neque de omnibus iustis fateri possumus, neque de omnibus negare. Nam sunt quorundam iustorum animae, quae a coelesti regno quibusdam adhuc manisonibus differuntur, in quo dilationis damno quid aliud innuitur, nisi quod de perfecta iustitia aliquid minus habuerunt? Et tamen luce clarius constat, quia perfectorum iustorum animae, mox ut huius carnis claustra exeunt, in coelestibus sedibus recipiuntur. Quod et ipsa per se ueritas attestatur dicens: Vbicumque fuerit corpus, illuc congregabuntur et aquilae; quia ubi ipse redemptor noster est corpore, illuc procul dubio colliguntur et animae iustorum. Et Paulus dissolui desiderat et cum Christo esse. Qui ergo Christum in coelo esse non dubitat, nec Pauli animam esse in coelo negat. Qui etiam de solutione sui corporis atque inhabitatione patriae coelestis dicit: Scimus quoniam

³⁷ Por. Fitzmayer, *The Gospel according to Luke X-XXIV*, s. 1507-1511; Bock, *Luke 9:51-24:53*, s. 1869.

³⁸ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1: *Od początków do Sokratesa*, tł. I. Zieliński, Lublin 2005, s. 447-465. Szerzej na temat orfickiej kosmogonii, zob. G.S. Kirk – J.E. Raven – M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, tł. J. Lang, Poznań 1999, s. 37-48.

³⁹ Por. J. Wojtczak, *Pośmiertne losy duszy w dialogach Platona*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 29/1 (1993) s. 73-86; B. Bibik, *Wyobrażenia Platona o życiu pozagrobowym*, „*Nowy Filomata*” 6/2 (2002) s. 13-26; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, *Historia filozofii starożytnej*. t. 2: *Platon i Arystoteles*, tł. I. Zieliński, Lublin 2005, s. 229-241.

si terrestris domus nostra huius habitationis dissoluatur, quod aedificationem habeamus ex Deo, domum non manufactam, aeternam in coelis⁴⁰.

Julian z Toledo w tej sprawie wypowiada się w *Prognosticum* II 8. Wydaje się, że jest to jedna z najważniejszych kwestii teologicznych poruszanych przez tego autora. Potwierdzając po raz kolejny istnienie dusz po śmierci ciał, utrzymuje on, że dusze zaraz po śmierci osiągną wypełnienie swego eschatologicznego celu, który będzie realizowany w podwójny sposób. Jeśli chodzi o dusze błogosławionych, to ich dusze zaraz po opuszczeniu ciał idą bezpośrednio do Chrystusa przebywającego w niebie. Inne dusze natomiast nie są natychmiast przyjmowane do nieba. Ten drugi rodzaj dusz ma istnieć w szczególnych warunkach, gdyż są osądzone jako jeszcze niegotowe do wstąpienia do królestwa Bożego – brakuje im czegoś do bycia doskonale sprawiedliwymi. Z tego powodu mają doświadczyć niemilej w jakichś czasowych skutkach „szkody odroczenia” (*dilationis damno*) swej nagrody eschatologicznej. Wydaje się, że w powyższym schemacie możemy dostrzec najważniejsze rysy doktryny o czyścicu, nawet jeśli określenie „czyściec”, jako jeszcze niewypracowane, w tekście traktatu nie zostało użyte jako termin techniczny⁴¹.

Julian, przedstawiając teorię o natychmiastowej Bożej zapłacie duszom ludzkim po śmierci cielesnej, opisuje jako jeden z jej elementów doktrynę o swoistej boskiej premii dla tych dusz, które podczas ziemskiego życia zgromadziły sobie zasługi za dobre czyny. Przy takim wstępnym założeniu wydaje się jasne, że eschatologia końcowa zaczyna się dla tolekańskiego autora zaraz po śmierci i dotyczy ona dusz oddzielonych od ciał. Teologia wizygocka VII wieku w wydaniu Juliana z Toledo oznajmiała zatem w sposób afirmatywny, że nagroda eschatologiczna zostaje udzielona przez Boga zaraz po śmierci, że jest ona natychmiastowa i że pojedynczy człowiek nie musi oczekiwać w zaświatach aż do końca czasów, aby poznać eschatologiczny wynik swej ludzkiej egzystencji⁴².

⁴⁰ Iulianus Toletanus, *Prognosticum* II 8. Por. Petrus Lombardus, *Distinctio* XXI 1-3; XLV I 1-2.

⁴¹ Por. G. García Herrero, *Notas sobre el papel del Prognosticum futuri saeculi de Julián de Toledo en la evolución de la idea medieval del purgatorio*, „Antigüedad y Cristianismo” 23 (2006) s. 503-513.

⁴² Por. T. Stancati, *Alle origini dell'Escatologia cristiana sistematica: il Prognosticon futuri saeculi di san Giuliano di Toledo (sec. VII)*, „Angelicum” 73/3 (1996) s. 401-433.

Julian w powyższych tezach o natychmiastowym wynagrodzeniu duszom po śmierci ciała powołuje się przede wszystkim na rozważania Grzegorza Wielkiego. Papież ten uznawał fakt oddzielenia duszy od ciała za proces wyzwolenia. Wynikało to prawdopodobnie z przyjęcia przez niego antropologii orficko-platońskiej, która wobec ciała była dualistyczna, poniżająca element materialny w człowieku, uznając go za więzienie duszy. Skutkiem przyjęcia takiego antropologicznego założenia jest teza, że człowiek nie może w ciele dotrzeć do nieba. Ciało bowiem trzyma go w skażonej grzechem rzeczywistości, dlatego niezbędne jest odseparowanie się od niego⁴³. Grzegorz wyznawał pogląd, że dusze ludzi sprawiedliwych docierają do nieba w dniu śmierci cielesnej⁴⁴. Twierdził także, że po śmierci do nieba wstępują jedynie dusze chrześcijan doskonale sprawiedliwych, którzy za życia doczesnego odpokutowali w sposób kanoniczny (*poenitentia secunda*) lub popełnili tylko grzechy lekkie⁴⁵. Dusze chrześcijan, którzy zgrzeszyli ciężiej, a nie odpokutowali kanonicznie, po śmierci muszą przejść okres oczyszczenia w zaświatach⁴⁶.

Według Juliana z Toledo tak sformułowaną doktrynę gregoriańską można poprzeć argumentacją obecną w tekstach biblijnych: Mt 24,28; Flp 1,23 oraz 2Kor 5,1. Wobec pierwszego z nich, Mt 24,28, Julian stosuje interpretację alegoryczną, wyrażoną następująco. Jeśli owa padlina stanowi odniesienie do Jezusa, to sępami są dusze sprawiedliwych. Jest to jednak ewidentne nadużycie interpretacyjne, które odchodzi od właściwego sensu biblijnego. W tym fragmencie tekstu ewangelicznego, będącego cytowanym przez Jezusa żydowskim przysłowiem, chodzi o proste porównanie, że tak jak sępy zlatują się gromadnie na miejsce, gdzie jest padlina, tak wybrani zbiorą się w jednej chwili wokół Syna Człowieczego, kiedy ten powtórnie przyjdzie w dzień paruzji⁴⁷.

Tak samo tekst Flp 1,23 posłużył Julianowi do zbudowania pewnego teologicznego konstruktu. Paweł pragnie umrzeć i być z Chrystusem,

⁴³ Por. Gregorius Magnus, *Moralia* IV 25, 46; IV 28, 54.

⁴⁴ Por. Gregorius Magnus, *Moralia* XII 4, 5; IV 29, 56; XXXIII 14, 25.

⁴⁵ Por. Gregorius Magnus, *Dialogorum* 4, 19; Gregorius Magnus, *Moralia* XXIV 11, 34.

⁴⁶ Por. J.P. McClain, *The Doctrine of Heaven in the Writings of Saint Gregory the Great*, Washington 1956, s. 20-23; C. Pozo, *La doctrina escatológica del „Prognosticum futuri saeculi” de San Julián de Toledo*, „Estudios Eclesiásticos” 45 (1970) s. 175-201; G. Cremascoli, „*Novissima hominis*” nei „*Dialogi*” di Gregorio Magno, Bologna 1979, s. 72-73; B.E. Daley, *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge 1991, s. 213.

⁴⁷ Por. D.A. Hagner, *Matthew 14-28*, Word Biblical Commentary 33B, Dallas 1995, s. 707.

dlatego nie wolno wątpić, że Jezus jest w niebie ani nie można negować, że dusza Pawła jest w niebie. Tekst Flp 1,23 mówi natomiast, że Paweł wyraża pragnienie odejścia/śmierci i bycia z Chrystusem po śmierci, bo to o wiele lepsze. W tym tekście nie ma podstaw do wnioskowania na temat stanu pośredniego⁴⁸.

Julian z Toledo w sposób analogiczny nadaje 2Kor 5,1 interpretację biblijną zgodną z dualizmem platońskim, przejmując ten sposób uzasadniania Grzegorza Wielkiego z *Dialogorum* IV 26. Julian postuluje, że tekst Pawłowy mówi o zniszczeniu ciała doczesnego i o wiecznym przebywaniu (w domyśle duchowym) w niebie, podczas gdy Paweł mówi jedynie, że ziemskie doczesne ciało, które jest przedmiotem bólu i cierpienia, niszczy się, a przyszłe, chwalebne ciało człowieka zbawionego w niebie będzie wolne od tych doświadczeń, gdyż stanie się „wiecznie trwałe w niebie”⁴⁹.

3.3. Koncepcja leczenia dusz w zaświatach

II. X. Qvod animae quae aliq̄id minus de perfecta sanctit̄ae habverint et sic hac vita transierint, etiam si possint regnvm aliq̄vando obtinere cum sanctis, nunc tamen exevenes de corpore non statim collecentvr in coelestibvs regnis.

Iulianus Pomerius dicit: Spiritus illi qui nec tam perfectae sanctitatis hinc exeunt, ut ire in paradysum statim post depositionem suorum corporum possint, nec tam criminose ac damnabiliter uiuunt, aut ita suis criminibus perseuerant, ut cum diabolo et angelis eius damnari mereantur, ecclesia pro eis hic efficaciter supplicante, ac poenis medicinalibus expiati, corpora sua cum beata immortalitate recipient, ac regni coelestis facti participes, in eo sine ullo defectu suae beatitudinis permanenunt⁵⁰.

⁴⁸ Por. G.F. Hawthorne, *Philippians*, Word Biblical Commentary 43, Dallas 1991, s. 47-51; J. Gnifka, *La lettera ai Filippesi, testo greco e traduzione*, Commentario Teologico del Nuovo Testamento 10/3, tł. G. Re, Brescia 1972, s. 147.

⁴⁹ Por. R.P. Martin, *2 Corinthians*, Word Biblical Commentary 40, Waco 1986, s. 102-103.

⁵⁰ Iulianus Toletanus, *Prognosticum* II 10. Por. Petrus Lombardus, *Distinctio* XVII 2, 6; XX 5; XLV 2.

Tekst *Prognosticum* II 10 propaguje kolejną ideę ważną dla średniowiecznej nauki o czyśćcu, tj. że dusze ludzi uznanych za niedoskonałych za życia po śmierci są oczyszczane „lecniczymi karami” (*poenis medicinalibus*) przez „boskiego medyka” celem osiągnięcia pozytywnego skutku leczenia. Sama koncepcja owego pośmiertnego leczenia dusz niedoskonałych pochodzi z zaginionego obecnie traktatu *De animae natura dialogus* VIII Juliana Pomeriusza⁵¹.

Julian z Toledo, zapożyczając ją od afrykańsko-galijskiego autora ascetycznego, nie opisuje, na czym mają polegać owe lecznicze kary, nie stosuje też wyrażenia „ogień”, które być może kojarzyło się z karami piekielnymi. Co istotne, Julian podkreśla władzę duchową ziemskiego Kościoła, który w doczesności (*hic*) może skutecznie wstawiać się za zmarłymi (*ecclesia pro eis hic efficaciter supplicante*), którzy za życia jeszcze nie osiągnęli stanu doskonałej świętości. Kościół może wstawiać się u Boga jedynie za zmarłymi chrześcijanami, ale samo oczyszczenie dokonuje się wyłącznie przez Pana⁵². Dla powyższej tezy o leczniczych karach oczekujących na dusze, które nie osiągnęły na ziemi stanu wystarczającej świętości (by dzięki niej mogły od razu wejść do nieba), ale muszą ją osiągnąć po śmierci cielesnej, zarówno Julian Pomeriusz, jak i Julian z Toledo nie podają żadnej argumentacji biblijnej.

Źródłem myśli o takim pośmiertnym oczyszczeniu dusz przed sądem ostatecznym były dla autorów epoki patrystycznej judeochrześcijańskie apokryficzne apokalipsy nowotestamentalne (Apokalipsa Piotra; Apokalipsa Ezdrasza – wersja trzecia: Wizja błogosławionego Ezdrasza; Legenda o św. Józefie Cieśli; Żywot Adama i Ewy; Dzieje Pawła i Tekli; Ewangelia Piotra)⁵³. Te pseudoepigrafy zawierają dualistyczną wizję zaświatów, można w nich odnaleźć wskazówki nakierowujące na Bożą sprawiedliwość oraz na Jego dobroć (czego wyrazem byłoby pragnienie

⁵¹ Traktat Juliana Pomeriusza *Dialog o naturze duszy* przetrwał jedynie w cytowaniach u dwóch autorów patrystycznych: Juliana z Toledo (*Prognosticon futuri saeculi*), który zaznaczał je formułą: „Julianis Pomerius ait” i Emmoniusza (*De qualitate caelestis patriae*, PL 118, 875-958) oraz w tekstach karolińskiego uczonego Rabana Maura (PL 107-112). Więcej na ten temat, zob. A. Solignac, *Les fragments du „De natura animae” du Pomère*, „Bulletin de Littérature Ecclésiastique” 75 (1974) s. 41-60; J.-P. Bouhot, *Un Pseudo-témoin du „De natura animae” du Pomère*, REA 23 (1977) s. 113-121; A. Żurek, *Wstęp*, w: Julian Pomeriusz, *O życiu kontemplacyjnym*, ŻrMon 17, Kraków 1998, s. 36-37.

⁵² Por. Iulianus Toletanus, *Prognosticum futuri saeculi*, s. 390-391.

⁵³ Por. Le Goff, *Narodziny czyśćca*, s. 58-73; J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, Poznań 1985, s. 140-142.

uratowania grzesznej duszy, o ile jej grzechy nie byłyby zbyt ciężkie). Wśród nich, jeśli chodzi o pośmiertne oczyszczanie dusz, wyróżnia się przede wszystkim Apokalipsa Pawła, utwór powstały pod koniec II lub na początku III wieku, prawdopodobnie w Egipcie. Apokalipsa Pawła została przeredagowana przez mnichów ok. 430 (od niej pochodzi tekst łaciński i współczesny jej przekład). Tematycznie odnosi się do eschatologii indywidualnej i bezpośredniej, a jej pseudoepigraf podaje opis sytuacji duszy bezpośrednio po śmierci. Myślą przewodnią tego dzieła jest wezwanie wierzących do pokuty⁵⁴.

W zakresie interesującej nas tematyki Apokalipsa Pawła podaje zatem ogólny opis wychodzenia duszy z ciała⁵⁵: dusza opuszcza człowieka sprawiedliwego i odnajduje odpoczynek oraz ufność⁵⁶, dusza wychodzi z ciała bezbożnika, który na ziemi zmarnował czas pokuty (ApPw 15,1-2), poddana jest zatem próbie ognia przy Potęgach, nie znajdując odpoczynku, ale pozostaje w niej smród grzechu (ApPw 16,3). Szczegółowy sąd Boży odbywa się nad duszą bezbożną wobec braku pełnienia woli Bożej i braku uczynków miłosierdzia (ApPw 16,4-5), w wyniku sądu Bożego dusza zostaje oddana aniołowi Tartaruchowi, przełożonemu kar, który wysyła ją do ciemności zewnętrznych, gdzie jest płacz i zgrzytanie zębów (ApPw 16,6)⁵⁷. Osąd duszy zbrodniarza i kłamcy zawiera się w stwierdzeniu, że kłamie on wobec osądu Boga⁵⁸, wypierając się grzechów (ApPw 17,1-2), dusza zbrodniarza i kłamcy byłaby usprawiedliwiona przed Bogiem, gdyby chociaż czyniła pokutę na rok przed śmiercią, ale skoro tego nie czyniła, otrzymuje wyrok śmierci⁵⁹, zostaje więc wydana do więzienia piekła w głębinach piekieł, gdzie będzie pozostawiona aż do dnia sądu ostatecznego⁶⁰. Jak zaznaczają badacze apokalips, wywodzący się stąd podział na piekło górne i dolne został rozpropagowany przez Augustyna z Hippony i Grzegorza Wielkiego. W średniowieczu piekło górne zidentyfikowano z pewną przestrzenią, którą pod koniec XII wieku nazwano czyścem⁶¹.

⁵⁴ Por. *Apocalypsis Pauli*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, s. 241-279.

⁵⁵ Por. *Apocalypsis Pauli* 13, 1-2, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, s. 250.

⁵⁶ Por. *Apocalypsis Pauli* 14, 1-9, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, s. 250-252.

⁵⁷ Por. *Apocalypsis Pauli* 15,1-16,6, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, s. 252-254.

⁵⁸ Por. *Apocalypsis Pauli* 17,1-18,2, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, s. 254-256.

⁵⁹ Por. *Apocalypsis Pauli* 17,4, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, s. 255.

⁶⁰ Por. *Apocalypsis Pauli* 18,2, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, s. 256.

⁶¹ Por. R. Casey, *The Apocalypse of Paul*, JTS 34 (1933) s. 1-3; T. Silverstein, *Did Dante Know the Vision of Saint Paul?* „(Harvard) Studies and Notes in Philology and Li-

3.4. Koncepcja ognia oczyszczającego

W *Prognosticum* II 19 Julian po raz kolejny propaguje tezę o istnieniu po śmierci fizycznej stanu oczyszczenia, któremu poddawane są duże ludzi uznane za niedoskonałe, gdyż za życia popełnili grzechy małe i lekkie (np. uporczywe mówienie w sposób gnuśny, niekontrolowany śmiech, martwienie się o rodzinny majątek), a nie odpokutowali za nie kanonicznie.

II. XVIII. Qvod post mortem pvrgatorivs ignis esse credatvr.

Purgatorium ignem post mortem esse, multorum tractatorum cognouimus sentiis definitum. Inter quos Augustinus egregius doctor, licet eum in hac uita fidelibus accidere posse testetur, tamen et post mortem definit eum, pro leibus culpis quibusdam esse futurum, contestans quod idem ipse ignis purgatorius, qui nunc a quibusdam contemnitur et paruus putatur, multo grauir existat, 'quam quidquid potes homo pati in hac uita'⁶². Gregorius quoque de hoc purgatorio igne sic dicit: 'Pro quibusdam leibus culpis esse ante iudicium purgatorius ignis credendus est, pro eo quod ueritas dicit, quia *si quis in sancto Spiritu blasphemiam dixerit, neque in hoc saeculo remittetur ei neque in futuro*⁶³. In qua sententia datur intellegi, quasdam culpas in hoc saeculo, quasdam uero in futuro posse laxari, quod enim de uno negatur, consequens intellectus patet quia de quibusdam conceditur. Sed tamen, un praedixi, hoc de paruus minimisque peccatis fieri posse credendum est [...] quae cuncta etiam post mortem grauant, si adhuc in hac uita positis minime fuerint relaxata. Nam et cum Paulus dicat Christum esse fundamentum, atque subingat: [...]'⁶⁴. Quamuis hoc de igne tribulationis in hac nobis uita adhibito possit intellegi, tamen si quis haec de igne futurae purgationis accipiat, pensandum sollicito est, quia illum dixit per ignem posse saluari, non qui super hoc fundamentum ferrum, aes uel plumbum aedificat, id est, peccata maiora et idcirco duriora,

ture" 19 (1937) s. 231-247; J.-M. Rosenstiehl, *Tartarouchos-Temelouchos. Contributions à l'étude de l'Apocalypse apocryphe de Paul*, w: *Deuxième journée d'études Coptes: Strasbourg 25 mai 1984*, Louvain 1986, s. 29-56; Le Goff, *Narodziny czyśćca*, s. 68-71.

⁶² Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps. 37*, 3, 34-35: „co można wycierpieć w tym życiu”, tł. J. Sulowski, Św. Augustyn, *Objaśnienie Psalmów (Ps 36-57)*, PSP 38, Warszawa 1986, s. 42.

⁶³ Mt 12,32.

⁶⁴ 1Kor 3,12.13.15.

atque tunc iam insolubilia; sed ligna, faenum, stipula, id est, peccata minima atque leuissima, quae ignis facile consumat. Hoc tamen sciendum est, quia illic saltim de minimis nil quisque purgationis obtinebit, nisi bonis hoc actibus in hac adhuc uita positus, ut illic obtineat, promereatur⁶⁵.

W argumentacji patrystycznej Julian stosował wybrane teksty z Augustyna z Hippony (z *Ennarratio in Psalmum XXXVII*: teza o możliwości oczyszczenia duszy zarówno za życia, jak i po śmierci; teza o oczyszczaniu duszy w zaświatach za pomocą ognia oczyszczającego; teza o cierpieniu w zaświatach, boleśniejszym niż cokolwiek, co człowiek może cierpieć w doczesności)⁶⁶ oraz teksty Grzegorza Wielkiego (z *Dialogorum* IV 41: teza o przynależności do depozytu wiary chrześcijańskiej doktryny o oczyszczeniu pośmiertnym duszy z lekkich przewinień za pomocą ognia oczyszczającego, przed sądem ostatecznym)⁶⁷.

Podstawę biblijną dla tak wyrażonej doktryny o stanie pośmiertnego oczyszczenia duszy stanowiły następujące fragmenty Nowego Testamentu: Mt 12,32 i 1Kor 3,12.13.15. T. Stancati uznał, że

fundamenty biblijne doktryny są odnalezione w Mt 12,32 za pomocą egzegezy bardzo, a nawet zbyt swobodnej wobec tekstu, a także w słynnym fragmencie 1Kor 3,12.13.15, cytowanym przez wielu autorów okresu patrystycznego, gdzie Paweł mówi temu, który buduje, to jest ewangelizuje i katechizuje wspólnotę wiernych drewnem, sianem, słomą, czyli środkami ulegającymi zniszczeniu, że wobec niepowodzenia takiego słabego przepowiadania ewangelizujący jest zbawiony, ale jakby przechodząc przez ogień. Ta sytuacja zostaje przypisana, za pomocą mało przekonującego przejścia logicznego, do przyszłego oczyszczenia po śmierci, nawet jeśli Grzegorz Wielki zaznacza, że to, co powiedział Paweł, może być odniesione do prześladowań podczas życia ziemskiego⁶⁸.

⁶⁵ Iulianus Toletanus, *Prognosticum* II 19. Por. Gregorius Magnus, *Dialogorum* IV 41; Petrus Lombardus, *Distinctio* XXI 1-5.

⁶⁶ Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 37, PSP 38, s. 40-60. Por. J. Ntedika, *L'évolution de la doctrine du Purgatoire chez saint Augustin*, Paris 1966; Le Goff, *Narodziny czyśćca*, s. 108-141.

⁶⁷ Gregorius Magnus, *Moralia* 4, 41. Por. R. Atwell, *From Augustine to Gregory the Great: An Evaluation of the Emergence of the Doctrine of Purgatory*, JEH 38/2 (1987) s. 173-186; Le Goff, *Narodziny czyśćca*, s. 108-141; M. Dunn, *Gregory the Great, the Vision of Fursey, and the origins of purgatory*, „Peritia” 14 (2000) s. 238-254.

⁶⁸ Por. Iulianus Toletanus, *Prognosticum futuri saeculi*, s. 397 (tł. własne).

Z punktu widzenia egzegezy historyczno-krytycznej słabość stosowanej przez Juliana z Toledo swobodnej interpretacji biblijnej, przedstawianej jako podstawa skrypturystyczna dla wyводу o istnieniu stanu pośmiertnego oczyszczenia dusz, jest oczywista. Według Grzegorza Wielkiego, którego zdanie Julian podziela, tekst Mt 12,32 ma dowodzić, że niektóre przewinienia popełnione przez chrześcijanina mogą być odpokutowane za ziemskiego życia, inne (tzw. przewinienia lekkie) w przyszłym świecie przed sądem ostatecznym, za pomocą ognia oczyszczającego. Takiego dowodzenia nie można jednak logicznie wyprowadzić z cytowanego tekstu Mateusza.

Mt 12,31-32 zawiera logion Jezusa dotyczący grzechu przeciw Duchowi Świętemu. Każdy z jego wersetów ma strukturę paralelizmu antytetycznego, tworzącego przeciwstawne do siebie konstrukcje (Mt 12,31: bluźnierstwo wobec ludzi, które będzie odpuszczone – bluźnierstwo przeciw Duchowi, które nie będzie odpuszczone; Mt 12,32: słowo przeciwko Synowi Człowieczemu, które będzie odpuszczone – słowo przeciwko Duchowi, które nie będzie odpuszczone)⁶⁹. Także teologia Mt 12,32 jest jednoznaczna: istnieje opozycja pomiędzy byciem z Jezusem, a sprzeciwem wobec Niego, czego wyrazem jest zaprzeczanie posłannictwu Jezusa (np. faryzeusze z Mt 12,22-29 nieuznający w działalności Chrystusa znaków wskazujących na nastanie eschatologicznego panowania Boga). Stąd wersety Mt 12,31-32, które dowodzą, że jeżeli faryzeusze rzeczywiście przypisują Jezusowi działanie mocą Belzebuba i nie dostrzegają w Jego posłannictwie obecności Ducha Świętego, to popadają w grzech, który nie może być odpuszczony⁷⁰. Tekst Mt 12,31-32 nie może więc stanowić biblijnej podstawy dla rozważań o potencjalnym stanie oczyszczenia dusz po śmierci fizycznej.

Podobnie nieuzasadnione biblijnie w *Prognosticum* jest wyjaśnianie stanu pośredniego za pomocą 1Kor 3,12.13.15. Grzegorz Wielki, a za nim Julian z Toledo, niepoprawnie zakładają, że tekst Pawłowy odnosi się do ogółu wierzących, a ogień może oznaczać zarówno udręki doczesne, jak i udręki pośmiertne. Metafora Pawłowa o budowaniu na fundamencie

⁶⁹ Por. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1979, s. 209; J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium. Kommentar zu Kap. 1,1 – 13,58*, Freiburg – Basel – Wien 1986, s. 459-460; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1 – 13*, Częstochowa 2005, s. 544.

⁷⁰ Por. P. Goniszewski, *Jezus, Belzebub i nieodpowiedzialne słowa: egzegeza perypokopy Mt 12,22-37 z hebrajskiej wersji Ewangelii wg św. Mateusza (ShemTob)*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 21 (2014) s. 24.

Chrystusa dzieła ewangelizacyjnego ze „złota, ze srebra, z drogich kamieni” zostaje zinterpretowana przez Grzegorza i Juliana jako budowanie z „żelaza, brązu czy ołowiu”, czyli przez „grzechy najcięższe, a że najcięższe to prawie nieprzebacalne, ale przez drewno, siano i słomę, to jest przez grzechy najmniejsze i najlżejsze, które ogień łatwo trawi”. Warunkiem uzyskania oczyszczenia z grzechów lekkich jest zaangażowanie za życia w pełnienie dobrych uczynków, które zostaną zrekompensowane po śmierci. Jednak tak przeprowadzone przez Grzegorza i Juliana wnioski teologiczne w żaden sposób nie wynikają z tekstu Pawłowego.

Metafora z 1Kor 3,12-13, odnosząca się do sześciu materiałów budowlanych, które zostaną poddane próbie ognia (złoto, srebro, drogic kamienie, drzewo, trawa, słoma), uwypukla czas próby działań misjonarskich. Ważne jest, aby zdać sobie sprawę, że Paweł nie mówi tu o czynach poszczególnych chrześcijan, jak się często przypuszcza, ale o ewangelizacyjnej pracy misjonarzy chrześcijańskich. Oznacza to, że nie każde działanie misjonarskie przetrwa próbę ognia⁷¹. Taka obrazowość jest zaczerpnięta z tradycji biblijnej (Iz 29,6; 66,16; Ml 3,19; 2Tes 1,8) i apokryficznych apokalips (Testament Abrahama 13,11-13; Apokalipsa syryjska Barucha 48,38-39) i w swym znaczeniu zbliża się do obrazu sądu Bożego, który przyjdzie w ogniu⁷².

Opisana przez Pawła w 1Kor 3,14-15 próba ognia może mieć dwójaki skutek: pozytywny (za dzieło dobrze wykonane, które przetrwało próbę ognia, należna jest zapłata; w perspektywie eschatologicznej – w domyśle – nagrodą jest zbawienie wiernych) lub negatywny (za dzieło źle wykonane budowniczy ponosi szkodę, choć sam budowniczy-ewangelizator ocaleje). Określenia z 1Kor 3,15 „jakby przez ogień” nie można uznać za formalny dowód za istnieniem czyśćca. Termin „ogień” z 3,15 nie oznacza też ognia sądu, ale wskazuje, że źli nauczyciele będą zbawieni, choć sami poniosą szkodę, przechodząc przez jakiś rodzaj eschatolo-

⁷¹ Por. A. Robertson – A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St Paul to the Corinthians*, The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testament, Edinburgh 1986, s. 64; J.A. Fitzmyer, *First Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible, Yale 2008, s. 193.

⁷² Por. R. Heiligenthal, *Revelations by Fire: 1 Corinthians 3,13*, „Bible Translator” 44/2 (1993) s. 242-244; R. Heiligenthal, *The Testing by Fire of the Builders' Works: 1 Corinthians 3,10-15*, „New Testament Studies” 40 (1994) s. 89-104; Fitzmyer, *First Corinthians*, s. 200-201; M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny 7, Częstochowa 2009, s. 174-175.

gicznego oczyszczenia, tak jak coś, co przechodzi przez ogień, z trudem unika zniszczenia. W 1Kor 3,15 nie ma zatem idei o czyścucu, gdyż Paweł ma tu na myśli nie tyle wszystkich ochrzczonych, ale właśnie ewangelizatorów oraz owoc ich pracy. Paweł wyjaśnia, że oczyszczenie nastąpi w dniu paruzji, a nie wcześniej. Tekst 1Kor 3,15 nie odnosi się zatem do dobrych uczynków pojedynczego chrześcijanina, ale do indywidualnego zbawienia chrześcijańskiego ewangelizatora oraz do ważności i skuteczności jego posługi apostołskiej. Każda praca apostołska bowiem, dobra czy zła, jest znana Bogu i zostanie przez Niego osądzona na końcu czasów. Pomimo tego, jak podkreśla Joseph A. Fitzmeyer, od czasów Grzegorza Wielkiego (540-604) werset ten, jak i cały fragment 1Kor 3,11-15 były cytowane w nauczaniu Kościoła zachodniego jako odnoszące się do „oczyszczającego ognia czyścica” (Gregorius Magnus, *Dialogorum* 4, 41, 5: „de igne futurae purgationis”) czy „ognia przyszłego oczyszczenia”. 1Kor 3,11-15 był też cytowany przez Pierwszy Sobór Lyoński w liście *Sub catholicae professionale* ogłoszonym w 1254 roku. To nauczanie kościelne przyjmuje jednak zbyt swobodną interpretację nie tylko metaforycznego znaczenia 1Kor 3,11-15, ale także nadaje bardzo arbitralną wykładnię innym fragmentom biblijnym (2Mch 12,39-45; Mt 12,32.36). Dlatego zdaniem Fitzmayera Joseph Cevetello trafnie uznał, że nauczanie kościelne dotyczące czyścica opiera się na tradycji⁷³, a nie na Piśmie Świętym, a Joachim Gnilka wykazał, że tradycja ta nie jest ani dokładna, ani stała⁷⁴.

4. Zakończenie

Argumentacja teologiczna Juliana z Toledo stosowana w traktacie *Prognosticum futuri saeculi* jest w dużym stopniu wtórna. Autor w metodzie dowodzenia prawdziwości teorii o ogniu oczyszczającym pośmiertnie dusze korzysta przede wszystkim z myśli eschatologicznej wyprac-

⁷³ Por. Fitzmeyer, *First Corinthians*, s. 201. Zob. J.F.X Cevetello, *Purgatory: In the Bible*, w: *New Catholic Encyclopedia*, t. 11, ed. T. Carson, Detroit 2003, s. 824-825. Analogicznie: G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, The New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids 1987, s. 142-145; H. Conzelmann, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible, Philadelphia 1975, s. 76-77.

⁷⁴ Por. J. Gnilka, *Ist I Kor 3,10–15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer? Eine exegetisch-historische Untersuchung*, Düsseldorf 1955.

wanej przez uznane autorytety Kościoła zachodniego: Augustyna z Hippony, Grzegorza Wielkiego, Juliana Pomeriusza. Argumentacja ze zgody jest jego zdaniem najbardziej przekonująca i stanowi fundament nauczania kościelnego rozumianego jako autorytarne i trwałe.

Autor toledański marginalnie traktuje argumentację biblijną, która ma być jedynie potwierdzeniem tez przyjętych wcześniej z autorytetu Ojców zachodnich. Najczęściej jest to interpretacja alegoryczna, rzadziej literalna. Podstawowe koncepcje eschatologiczne, potwierdzające w jego opinii ideę pośmiertnego oczyszczania dusz chrześcijańskich przed sądem ostatecznym, jak i istnienie dusz po śmierci fizycznej ciał czy natychmiastowe wynagrodzenie dusz po śmierci fizycznej ciał, wynikają źródłowo z filozofii greckiej. Kwestia leczenia dusz w zaświatach czy ognia oczyszczającego dusze jest zapożyczeniem z judeochrześcijańskich apokryficznych apokalips. Dowody skrypturystyczne są przytaczane arbitralnie oraz literalnie i stanowią zabiegi retoryczne wykorzystywane do narzucenia tekstowi biblijnemu treści ponadśłownej. Cytaty biblijne mające uzasadniać tezy o eschatologii pośredniej niczego nie dowodzą, gdyż w tekście biblijnym na poziomie znaczenia sensu dosłownego, zamierzonego przez autora biblijnego, takie treści po prostu nie istnieją. Julian nie stara się wydobyć oryginalnego znaczenia tekstu biblijnego w sensie egzegetycznym, a jego argumentacja biblijna jest aprioryczną interpretacją tekstu biblijnego przy nadawaniu mu znaczenia ponadśłownego.

Julian stosuje zatem eisegezę biblijną. Egzegezę bowiem traktuje jako uzasadnienie dla uprzednio założonych tez patrystycznych. Przeważająca kolejność jego argumentacji zdaje się być następująca: teza teologiczna przyjęta *a priori*, uzasadnienie patrystyczne, potwierdzenie biblijne wzięte z Ojców. Argumenty biblijne są stosowane na podstawie dość swobodnej interpretacji, fundamentem jest interpretacja hellenistyczna (orficka, platońska).

Paradoksalnie więc tekst traktatu, który zawierał argumentację teologicznie wtórną, a biblijnie bardzo dowolną i ponadśłowną, został jednak uznany za najpełniejszy wykład wczesnośredniowieczny o przyszłym czyściecu.

Bibliography

Sources

- Apokryfy Nowego Testamentu*, cz. 3: *Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, red. M. Starowieyski, Kraków 2001.
- Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, tł. J. Sulowski, Augustyn z Hippony, *Objaśnienia Psalmów*, PSP 37-42, Warszawa 1986.
- Gregorius Magnus, *Dialogorum*, tł. zbiorowe, Grzegorz Wielki, *Dialogi*, ŻrMon 23, Kraków 2007.
- Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*, t. 1-3, 5-7, tł. zbiorowe, Grzegorz Wielki, *Moralia. Komentarz do Księgi Hioba*, ŻrMon 39, 44, 75, 78, Kraków 2006-2016.
- Ioannes Cassianus, *Collationes Patrum*, t. 1 (*Collationes I-X*), tł. A. Nocoń, Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami*, ŻrMon 28, Kraków 2002.
- Julianus Pomerius, *De Vita Contemplativa*, tł. A. Żurek, Julian Pomeriusz, *O życiu kontemplacyjnym*, ŻrMon 17, Kraków 1998.
- Julianus Toletanus, *Prognosticorum futuri saeculi libri tres*, CCSL 115/1, Turnhout 1976, tł. T. Stancati, *Prognosticum futuri saeculi. Il preannuncio del mondo che verrà. Introduzione, traduzione dal latino, commento teologico*, Napoli 2012.
- Petrus Lombardus, *Quattuor Libri Sententiarum*, t. 2 (ks. 3-4), tł. J. Wojtkowski, Olsztyn 2015.

Studies

- Abraham's Bosom*, w: *Encyclopaedia Judaica*, t. 2, Jerusalem 1973, s. 165-166.
- Atwell R., *From Augustine to Gregory the Great: An Evaluation of the Emergence of the Doctrine of Purgatory*, „The Journal of Ecclesiastical History” 38/2 (1987) s. 173-186.
- Bardski K., *Alegoryczno-symboliczna interpretacja Biblii*, Kraków 2016.
- Bardski K., *Patrystyczna egzegeza alegoryczna – użycie czy nadużycie tekstu biblijnego?*, „Vox Patrum” 44 (2003) s. 49-64.
- Bardski K., *Słowo oczyma gołębic. Metodologia symboliczno-alegorycznej interpretacji Biblii oraz jej teologiczne i duszpasterskie zastosowanie*, Warszawa 2007.
- Barton J., *Eisegesa*, w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R.J. Coggins – J.L. Houlden, Warszawa 2005, s. 149-150.
- Bibik B., *Wyobrażenia Platona o życiu pozagrobowym*, „Nowy Filomata” 6/2 (2002) s. 13-26.
- Bock D.L., *Luke 9:51-24:53*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament 3B, Grand Rapids 2000.
- Bouhot J.-P., *Un Pseudo-témoin du „De natura animae” du Pomère*, „Revue des Études Augustiniennes” 23 (1977) s. 113-121.

- Brown R.E., *Hermeneutika biblijna – Sensy ponadślowne*, w: *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. R.E. Brown – J.A. Fitzmyer – R.E. Murphy, Warszawa 2001, s. 1796-1810.
- Campos J., *San Agustín y la escatología de san Julián de Toledo*, „*Agustinus*” 25 (1980) s. 107-115.
- Casey R., *The Apocalypse of Paul*, „*Journal of Theological Studies*” 34 (1933) s. 1-32.
- Cevetello J.F.X., *Purgatory: In the Bible*, w: *New Catholic Encyclopedia*, t. 11, ed. T. Carson, Detroit 2003, s. 824-825.
- Conzelmann H., *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible, Philadelphia 1975.
- Crevascoli G., „*Novissima hominis*” nei „*Dialogi*” di Gregorio Magno, Bologna 1979.
- Cuevas E., Domínguez-Del Val U., *San Julián de Toledo*, w: E. Cuevas – U. Domínguez-Del Val, *Patrologia Española*, Madrid 1965, s. 115-122.
- Daley B.E., *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge 1991.
- Dunn M., *Gregory the Great, the Vision of Fursey, and the origins of purgatory*, „*Peritia*” 14 (2000) s. 238-254.
- Fee G.D., *The First Epistle to the Corinthians*, The New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids 1987.
- Fitzmayer J.A., *The Gospel according to Luke I-IX. A new translation with introduction and commentary*, The Anchor Bible 28, New York 1981.
- Fitzmayer J.A., *The Gospel according to Luke X-XXIV. A new translation with introduction and commentary*, The Anchor Bible 28A, New York 1985.
- Fitzmyer J.A., *First Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible, Yale 2008.
- García Herrero G., *Notas sobre el papel del Prognosticum futuri saeculi de Julián de Toledo en la evolución de la idea medieval del purgatorio*, „*Antigüedad y Cristianismo*” 23 (2006) s. 503-513.
- Gnilka J., *Das Matthäusevangelium. Kommentar zu Kap. 1,1 – 13,58*, Freiburg – Basel – Wien 1986.
- Gnilka J., *Ist I Kor 3,10–15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer? Eine exegetisch-historische Untersuchung*, Düsseldorf 1955.
- Gnilka J., *La lettera ai Filippesi, testo greco e traduzione*, Commentario Teologico del Nuovo Testamento 10/3, t. G. Re, Brescia 1972.
- Goniszewski P., *Jezus, Belzebub i nieodpowiedzialne słowa: egzegeza perykopy Mt 12,22-37 z hebrajskiej wersji Ewangelii wg św. Mateusza (ShemTob)*, „*Studia Koszalińsko-Kołobrzeszkie*” 21 (2014) s. 11-27.
- González Ruiz R., *San Julián de Toledo en el contexto de su tiempo*, „*Anales Tole-danos*” 32 (1996) s. 7-21.
- Hagner D.A., *Matthew 14-28*, Word Biblical Commentary 33B, Dallas 1995.
- Hawthorne G.F., *Philippians*, Word Biblical Commentary 43, Dallas 1991.

- Heiligenthal R., *Revelations by Fire: 1 Corinthians 3,13*, „Bible Translator” 44/2 (1993) s. 242-244.
- Heiligenthal R., *The Testing by Fire of the Builders' Works: 1 Corinthians 3,10-15*, „New Testament Studies” 40 (1994) s. 89-104.
- Hillgarth J.N., *El Prognosticum future saeculi de San Julián de Toledo*, „Analecta Sacra Tarraconensia” 30 (1957) s. 6-61.
- Hillgarth J.N., *El Prognosticum future saeculi de San Julián de Toledo*, „Annales Sacra Tarraconensia” 30 (1957) s. 1-57.
- Hillgarth J.N., *Eschatological and Political Concepts in the Seventh Centaury*, w: *Le septième siècle: changements et continuités: actes du colloque bilatéral franco-britannique tenu au Warburg Institute les 8-9 juillet 1988*, red. J. Fontaine – J.N. Hillgarth, London 1992, s. 212-231.
- Hillgarth J.N., *Las fuentes de san Julián de Toledo*, „Anales Toledanos” 3 (1971) s. 97-118.
- Hillgarth J.N., *St. Julian of Toledo in the Middle Ages*, „Journal of the Walburg and Courtauld Institutes” 29 (1958) s. 7-26.
- Homerski J., *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1979.
- Kasprzak D., *Sposoby rozumienia soborowych formuł dogmatycznych w chrześcijańskiej starożytności*, w: *Dogmat i metoda. Wprowadzenie do badań interdyscyplinarnych w teologii dogmatycznej*, red. R. Woźniak, Kraków 2021, s. 83-99.
- Kirk G.S. – Raven J.E. – Schofield M., *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, tł. J. Lang, Poznań 1999.
- Le Goff J., *Narodziny czyścica*, tł. K. Kocjan, Warszawa 2021.
- Madoz J., *Fuentes teológico-literarias de San Julián de Toledo*, „Gregorianum” 33 (1952) s. 399-417.
- Madoz J., *San Julián de Toledo*, „Estudios Eclesiásticos” 26 (1952) s. 39-69.
- Martin R.P., *2 Corinthians*, Word Biblical Commentary 40, Waco 1986.
- McClain J.P., *The Doctrine of Heaven in the Writings of Saint Gregory the Great*, Washington 1956.
- Murphy F.X., *Julian of Toledo and the Condemnation of Monothelism in Spain*, w: *Mélanges Joseph De Ghellinck*, t. 1: *Antiquité*, red. J. Duculot, Gembloux 1951, s. 361-373.
- Nolland J., *Luke 9:21-18,34*, Word Biblical Commentary 35B, Dallas 1993.
- Ntedika J., *L'évolution de la doctrine du Purgatoire chez saint Augustin*, Paris 1966.
- Orlandis J., *La escatología intermedia en el „Prognosticum futuri” de San Julián de Toledo*, w: *Escatología y vida cristiana: XXII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, ed. C. Izquierdo et al., Navarra 2002, s. 419-424.
- Pabst S., *Das theologische Profil des Julian von Toledo: Das Leben und Wirken eines westgotischen Bischofs des siebten Jahrhunderts*, Supplements to Vigiliae Christianae 165, Leiden – Boston 2021.
- Paciorek A., *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, Częstochowa 2005.

- Pozo C., *La doctrina escatológica del „Prognosticum futuri saeculi” de San Julián de Toledo*, „Estudios Eclesiásticos” 45 (1970) s. 175-201.
- Ratzinger J., *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, Poznań 1985.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej, Historia filozofii starożytnej*, t. 2: *Platon i Arystoteles*, tł. I. Zieliński, Lublin 2005.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 1: *Od początków do Sokratesa*, tł. I. Zieliński, Lublin 2005.
- Robertson A. – Plummer A., *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St Paul to the Corinthians*, The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testament, Edinburgh 1986.
- Rosenstiehl J.-M., *Tartarouchos-Temelouchos. Contributions à l'étude de l'Apocalypse apocryphe de Paul*, w: *Deuxième journée d'études Coptes: Strasbourg 25 mai 1984*, Louvain 1986, s. 29-56.
- Rosik M., *Pierwszy List do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny 7, Częstochowa 2009.
- Silverstein T., *Did Dante Know the Vision of Saint Paul?* „(Harvard) Studies and Notes in Philology and Literature” 19 (1937) s. 231-247.
- Solignac A., *Les fragments du „De natura animae” du Pomère*, „Bulletin de Littérature Ecclésiastique” 75 (1974) s. 41-60.
- Stancati T., *Alle origini dell'Escatologia cristiana sistematica: il Prognosticon futuri saeculi di san Giuliano di Toledo (sec. VII)*, „Angelicum” 73/3 (1996) s. 401-433.
- Stork N.P., *A Spanish Bishop Remembers the Future: Oral Tradition and Purgatory in Julian of Toledo*, „Oral Tradition” 23 (2008) s. 43-70.
- Strack H.L – Billerbeck P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Mdrash*, t. 2: *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*, München 1924.
- Wicki N., *Das „Prognosticon futuri saeculi” Julians von Toledo als Quellenwerk der „Sentenzen” des Petrus Lombardus*, „Divus Thomas” 31 (1953) s. 349-360.
- Wojtczak J., *Pośmiertne losy duszy w dialogach Platona*, „Studia Philosophiae Christianae” 29/1 (1993) s. 73-86.



Niezwykłe historie z udziałem dzieci w apoftegmatach Anastazego z Synaju

Extraordinary Stories Involving Children in the Apophthegmata of Anastasius of Sinai

Ks. Szymon Drzyżdżyk¹, Ks. Marek Gilski²

Abstract: The article is devoted to the problem of the child in the apophthegmata of Anastasius of Sinai. They present a wide panorama of life and behavior of children and youth in the context of a specific era and place. The structure of the article is determined by five contexts in which the subjective role of the child is shown as a victim, debtor, dissenter, experiencing spiritual revelations and experiencing possession and healing. The analyses made it possible to formulate specific conclusions, the most significant of which concern Anastasius' belief that faith is such a great value that it justifies depriving even one's children of their lives in order to protect them from apostasy, and that the teenager is capable of an independent act of faith for which he is willing to suffer martyrdom. Moreover, in the mind of the monk from Sinai, childhood is a period when one can experience extraordinary religious experiences. This applies to both "private revelations" and healings.

Keywords: Anastasius of Sinai; apophthegmata; child

W ostatnich latach wyraźnie rośnie zainteresowanie problematyką dziecka, jego sytuacji, ochrony i praw. Perspektywę pierwotnego chrześcijaństwa referują prace O.M. Bakke³, C.B. Horn i J.W. Martens⁴, C.B. Horn i R.B. Phenix⁵, A. Papaconstantinou i A.M. Talbota⁶,

¹ Ks. prof. dr hab. Szymon Drzyżdżyk, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, e-mail: szymon.drzyzdzyk@upjp2.edu.pl; ORCID: 0000-0003-2211-2102.

² Ks. dr hab. Marek Gilski, profesor, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie; e-mail: marek.gilski@upjp2.edu.pl; ORCID: 0000-0003-4588-2038.

³ O.M. Bakke, *When Children Became People. The Birth of Childhood in Early Christianity*, Minneapolis 2005.

⁴ C.B. Horn – J.W. Martens, *'Let the Little Children Come to Me'. Childhood and Children in Early Christianity*, Washington 2009.

⁵ *Children in the Late Ancient Christianity*, red. C.B. Horn – R.B. Phenix, Tübingen 2009.

⁶ *Becoming Byzantine; Children and Childhood in Byzantium*, red. A. Papaconstantinou – A.-M. Talbot, Washington 2009.

czy C.T. Schroeder⁷. W żadnej z tych publikacji nie znajdujemy ukazania miejsca dziecka w apoftegmatach ojców pustyni. Są pojedyncze nawiązania, ale brakuje całościowego ujęcia tego zagadnienia. Najwięcej światła na tę problematykę rzucają trzy rozdziały książki C.T. Schroeder pt. *Children and Family in Late Antique Egyptian Monasticism*⁸. Pomocą mogą być także publikacje M.C. Giordy⁹, L.A. Graumanna¹⁰ czy B. Czyżewskiego¹¹. W żadnej z tych pozycji nie znajdziemy odwołania do apoftegmatów Anastazego z Synaju. Ten żyjący na przełomie VII i VIII wieku w klasztorze św. Katarzyny mnich jest autorem mów, traktatów, homilii, apoftegmatów, a być może i bogatej korespondencji¹². Anastazy sporo miejsca w swoich apoftegmatach poświęca dzieciom. Ta problematyka prezentowana jest przez niego wieloaspektowo. Jego opowiadania zawierają nie tylko sporo przykładów z życia dzieci, ale i prezentują szeroką panoramę ich zachowań. Problematyka dziecka w apoftegmatach Anastazego z Synaju nie była dotąd przedmiotem badań. Zaledwie przed dwoma dekadami pojawiło się krytyczne ich opracowanie. Apoftegmaty zebrał i krytycznie opracował jako część przedstawionej na Sorbonie rozprawy doktorskiej szwajcarski uczony Andre Binggeli¹³. Nie zostały one jednak wydane drukiem, a są dostępne jedynie w formie wydruku komputerowego.

Binggeli opracował i przytoczył w oryginalnej greckiej wersji 67 apoftegmatów należących do dwóch odmiennych zbiorów. Do naszych czasów przetrwały one pod różnymi tytułami jako *Diegeseis peri tou Sina* oraz *Diegemata psychophele*. Pierwszy zbiór zawiera 39 opowiadań

⁷ C.T. Schroeder, *Children and Family in Late Antique Egyptian Monasticism*, Cambridge 2020.

⁸ Por. Schroeder, *Children and Family in Late Antique Egyptian Monasticism*, s. 69-123.

⁹ M.C. Giorda, *Children in monastic families in Egypt at the end of Antiquity*, w: *Children and Everyday Life in the Roman and Late Antique World*, red. Ch. Laes – V. Vuolanto, London – New York 2019, s. 232-246.

¹⁰ L.A. Graumann, *Children's accidents in the Roman empire*, w: *Children and Everyday Life in the Roman and Late Antique World*, red. Ch. Laes – V. Vuolanto, London – New York 2019, s. 267-286.

¹¹ B. Czyżewski, *Akty homoseksualne w ocenie pisarzy wczesnochrześcijańskich*, VV 39/1 (2021) s. 335-351.

¹² Por. D. Piasecki, *Mysterium mortis w ujęciu Anastazego Synaity*, VoxP 75 (2020) s. 417-418.

¹³ Tekst grecki: A. Binggeli, *Anastase le Sianite: Récits sur le Sinai et Récits utiles à l'âme. Edition, traduction, commentaire*, Paris 2001, s. 170-288.

związanych wyłącznie z klasztorem na górze Synaj, podczas gdy drugi – 28 historii i przywołuje zdarzenia z różnych miejsc. Zbiory różnią się pod pewnymi względami (język, styl), co skłoniło niektórych badaczy do próby podważenia tezy Binggeliego jakoby autorem ich obu był Anastazy Synaita. Według Uthemanna, autora krytycznych wydań niektórych dzieł Anastazego¹⁴, za mało jest racji, żeby przypisać oba zbiory Anastazemu z Synaju¹⁵. Niektórzy badacze (G. Mercati) zwrócili uwagę na specyfikę językową *Diegeseis peri tou Sina*, która odróżnia ten zbiór od innych dzieł mnicha z Synaju (używanie niemal wyłącznie spójnika *oun* do łączenia dwóch zdań)¹⁶.

Binggeli przytacza szereg argumentów za autorstwem Anastazego: spójność idei zawartych w zbiorach z myślą prezentowaną przez Synaitę w innych jego dziełach (np. moc sakramentu Eucharystii w obliczu wroga, którym może być Żyd, Arab, demon lub innowierca; praktyki religijne chrześcijan będących w niewoli Arabów; postępowanie w obliczu zagrożenia islamem); niektórych rękopisach oba zbiory są zamieszczone razem, a tytuł drugiego, jeśli nie jest po prostu pominięty, to zawiera wyraźne odniesienie do tytułu pierwszego; pojedyncze opowiadania pojawiają się w rękopisach jako zakończenia homilii Anastazego. Autor dostrzega więcej zbieżności aniżeli różnic między zbiorami i datuje je na ostatnie dziesięciolecie VII wieku. W odpowiedzi na pytania o różnice stylistyczne Binggeli zaznacza, że ta sama osobliwość stylistyczna (*oun* łączące zdania) występuje także w tekście o godności kapłańskiej, który zawiera inną wersję kilku opowiadań z *Diegemata psychophele*, przypuszczalnie tego samego autora. Binggeli dostrzega różnice między zbiorami, ale interpretuje je jako wyraz rozwoju piśmiennictwa Anastazego, ponieważ dzieli je ponad 20 lat¹⁷.

¹⁴ *Anastasioi Sinaitae Viae Dux*, red. K.-H. Uthemann, Turnhout – Leuven 1981; *Anastasioi Sinaitae Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, necnon opuscula adversus monotheletas*, red. K.-H. Uthemann, Turnhout – Leuven 1985.

¹⁵ Uthemann stawia sporo pytań, nie dając na większość z nich odpowiedzi. Zwraca uwagę, że nawet w tych opowiadaniach występuje co najmniej dwóch różnych Anastazych. Szczegółowe omówienie tej kwestii: K.-H. Uthemann, *Anastasios Sinaites. Byzantinisches Christentum in den ersten Jahrzehnten unter arabischer Herrschaft*, t. 1, Berlin – Boston 2015, s. 367-582. Uthemann zaznacza, że dopiero w ostatniej chwili, gdy jego książka była już ukończona, dotarł do artykułu Binggeliego z 2004 roku. Było już za późno, aby podjąć polemikę.

¹⁶ Por. Binggeli, *Anastase le Sianïte: Récits sur le Sinai et Récits utiles à l'âme. Edition, traduction, commentaire*, s. 334.

¹⁷ Por. Binggeli, *Anastase le Sianïte: Récits sur le Sinai et Récits utiles à l'âme. Edition, traduction, commentaire*, s. 331-340.

Z badaniem obu zbiorów pod kątem problematyki dziecka wiążą się pewne trudności. Chodzi przede wszystkim o wiek, do którego można kogoś określać mianem dziecka. Sprawa nie była w starożytności jednoznaczna. Anastazy posługuje się terminem „dziecko” także wobec osiemnastolatka. To jest data, którą za mnichem z Synaju na potrzeby obecnej publikacji przyjmujemy jako cezurę między dzieckiem a dorosłym. Druga kwestia ma charakter terminologiczny. Niektóre greckie pojęcia są na tyle niejednoznaczne, że nie pozwalają określić, czy mamy do czynienia z dzieckiem czy z osobą dorosłą. Ten problem wiąże się czy to z pojęciem *neoterós*, czy to ze sformułowaniem *ek nepias helikias*. Pierwszy termin oznacza młodą osobę i kilkakrotnie pojawia się w apoftegmatych Anastazego, zarówno w odniesieniu do kobiet, jak i mężczyzn. Każdy z fragmentów, o ile kontekst nie wskazuje, że chodzi o osobę niebędącą dzieckiem, zostanie przywołany i poddany analizie. Sformułowanie *ek nepias helikias* odnosi się do kobiety, która wyszła za mąż (nie da się wykluczyć, że było to w dzieciństwie), albo też do kogoś, kogo wiek trudno ustalić. Fragmenty niejednoznaczne zawierające to sformułowanie zostaną poddane analizie.

W obecnym artykule idziemy za tezą Binggeliego i traktujemy oba zbiory jako jedną całość¹⁸. Prezentują one problematykę dziecka w pięciu kontekstach, które wyznaczają strukturę obecnego artykułu.

1. Wiara cenniejsza niż życie

W apoftegmatych Anastazego znajduje się historia, która wydaje się nie posiadać precedensu we wcześniejszej literaturze chrześcijańskiej. W przekazanym przez mnicha z Synaju opowiadaniu chrześcijanin zabija swoją żonę i dzieci na prośbę żony, która nie chce wpaść w ręce Saracenów. Kobieta boi się jednak nie tyle gwałtu, co utraty wiary. Aby przekonać męża do tego czynu, odwołuje się do przykładu Abrahama. Pomimo oporów mężczyzna pozbawia życia swoją żonę i dzieci. W tekście Anastazego historia posiada następujący przebieg:

Kiedy na mocy sprawiedliwego wyroku Boga naród Saracenów wyruszył poza granice swego kraju, przybył również tutaj, na świętą górę Synaj, aby zająć to

¹⁸ W cytacji zostanie podany jedynie numer zbioru (*Diegeseis peri tou Sina – I; Diegemata psychophele – II*), a następnie miejsce danej historii w zbiorze.

miejsce i zmusić mieszkających tu Saracenów, którzy wcześniej byli chrześcijanami, do wyparcia się wiary w Chrystusa. Gdy dowiedzieli się o tym ci, którzy mieli swoje domy i chaty w pobliżu twierdzy i Świętego Krzewu, postanowili wspiąć się wraz z rodzinami do naturalnie ufortyfikowanego miejsca na Święty Szczyt, z którego mogli walczyć z saraceńskimi napastnikami z góry; i tak też uczynili. Ponieważ jednak nie byli w stanie oprzeć się tłumowi napastników, zgodzili się poddać i przyjąć ich wiarę. Ale był wśród nich jeden, który kochał Chrystusa ponad wszystko; widząc apostazję swoich towarzyszy i zgubę ich dusz, postanowił skoczyć w dół w stromym i niebezpiecznym miejscu i uciec, bo wolał raczej cielesną śmierć niż zdradę wiary w Chrystusa i narażenie własnej duszy. Kiedy jego żona zobaczyła, że ucieka i ma zamiar skoczyć z tego niebezpiecznego i strasznego miejsca, powstała szybko i siłą chwyciła męża za ubranie i przemówiła do niego po arabsku, zalewając się łzami: „Dokąd idziesz, mój drogi mężu? Dlaczego opuszczasz mnie, która żyłam u twego boku od młodości? Jak możesz zostawić mnie i swoje osierocone dzieci (*meta ton teknon*) na zgubę i myśleć tylko o własnym zbawieniu? Pamiętaj o tym, biorę Boga za świadka w tej chwili: nigdy nie byłam niewierna twojemu łożu, więc nie pozwól, aby mnie splugawiono na ciele i duszy. Pamiętaj, że jestem kobietą i mogę stracić wiarę zarówno ja, jak i twoje dzieci (*tekna sou*). Jeśli jednak zdecydujesz się odejść, to najpierw ocal mnie i swoje dzieci, a ratując nas w ten sposób, ocal swoją duszę. Bacz, aby w dniu sądu Bóg nie wezwał cię do poniesienia odpowiedzialności za duszę moją i twoich osieroconych dzieci (*ton teknon*), ponieważ troszczysz się tylko o własne zbawienie. Bój się więc Boga i zabij mnie oraz swoje dzieci (*tekna sou*), a potem odejź. Nie pozwól, abyśmy jak osierocone owce wpadli w ręce tych wilków, ale naśladuj Abrahama i złóż nas w ofierze Bogu w tym świętym miejscu. Nie lituj się nad nami, aby Bóg ulitował się nad tobą. Złóż w ofierze twoje dzieci (*tekna sou*) Temu, który ci je dał, aby przez naszą krew Bóg ocalił także i ciebie. Lepiej jest dla nas, abyśmy przez ciebie zostali złożeni na ofiarę Bogu, niż mielibyśmy zostać poprowadzeni do błędu i zguby przez ludzi bezbożnych, a także ponieśli okrutną karę z barbarzyńskich rąk. Nie wahaj się, bo ja cię nie puszcze: albo zostaniesz i ty z nami, albo zabijesz mnie i swoje dzieci (*tekna sou*), a wtedy możesz odejść”. Tymi i podobnymi słowami przekonała swojego męża, który dobył miecza i zabił ją i swoje dzieci (*tekna autou*)” (II 8)¹⁹.

Mężczyźnie udało się uciec. Wszyscy inni, którzy pozostali, wyrzekli się wiary w Chrystusa. Anastazy porównuje mężczyznę do proroka Elia-

¹⁹ Tł. własne.

sza, ponieważ także i on dotarł do góry Horeb. Następnie prowadził życie pustelnicze. Autor opowiadania ma świadomość, że popełniony przez mężczyznę czyn może być różnie oceniany z punktu widzenia moralnego. Określa go mianem niezwykłego (*paradokson*) i zastanawia się, czy taka ofiara została przez Boga przyjęta. W przekonaniu Anastazego swoim czynem mężczyzna pokazał miłość do Boga i wiarę przewyższającą wiarę dawnych sprawiedliwych. Jako argument za taką oceną posłużyły mu zdarzenia, które towarzyszyły śmierci tego człowieka. Odszedł z tego świata w radości, przyjmowany do nieba przez męczenników.

Kwestia wartości wiary i jej nadrzędności względem ziemskiego życia powraca jeszcze w innym zdarzeniu. W *Diegemata psychophele* mnich z Synaju opowiada historię męczennika Jerzego.

Był niewolnikiem Saracena z Damaszku. Jako dziecko (*nepios*) został wzięty do niewoli, a w wieku ośmiu lat wyparł się wiary. Jako nastolatek (*efebos*), będąc bardziej świadomym, nawrócił się ponownie, stając się przykładowym chrześcijaninem. Lekceważył wszelki ludzki strach. Pewnego dnia jeden z jego towarzyszy, również będący w niewoli, nienawidzący Chrystusa apostata, udał się do meczetu i zadenuncjował go do swojego pana, mówiąc, że ów stał się chrześcijaninem. Pan posłał po niego, przesłuchał go i nakazał mu, aby modlił się wraz z nim. Pomimo wielu napomnień i gróźb, nie udało mu się nakłonić go do odstępstwa od wiary w Chrystusa. Wtedy rozkazał czterem Saracenom, którzy się tam znajdowali, chwycić go mocno za obie ręce i nogi i trzymać zawieszonemu w powietrzu, z brzuchem zwróconym ku ziemi. Gdy to się stało, jego pan własnoręcznie rozciął go mieczem na pół (II 22)²⁰.

Apoftegmaty Anastazego Synaity, a zwłaszcza *Diegemata psychophele*, niejednokrotnie podejmują problem wytrwania w wierze tych, którzy dostali się pod okupację muzułmanów²¹. Temat był w jego czasach bardzo aktualny. Chrześcijańskie cesarstwo traciło kolejne tereny na rzecz muzułmanów. W tym kontekście mnich z Synaju ukazuje różne możliwe, w tym także kontrowersyjne, zachowania w sytuacji zagrożenia dla wiary.

²⁰ Tł. własne.

²¹ Problem apostazji pojawia się w II 8; II 10; II 13; II 22. Wyjątkowy charakter na tym tle ma wielokrotna apostazja jednego człowieka. Por. II 13.

2. Życie za życie

W zbiorze poświęconym wydarzeniom z góry Synaj Anastazy przytacza wspomnienia jednego z mnichów. Kiedy ów był młodym człowiekiem, przybył do klasztoru pewien człowiek, który nie chciał nic mówić ani o sobie, ani o kraju swojego pochodzenia. Został zapamiętany jako człowiek pobożny i rozważny w słowie. Otrzymał tonsurę, a krótko potem zmarł. Złożono go w grobie. Gdy umarł kolejny mnich, otworzono grób i nie znaleziono ciała tego, który odszedł wcześniej. Zinterpretowano to jako przejaw przeniesienia go przez Boga do krainy żyjących. Cała sprawa wzbudziła zainteresowanie. Okazało się, że był synem cesarza Maurycego. Jego piastunka uratowała go z masakry dzieci Maurycego dokonanej na rozkaz tyrana Fokasa. Zamieniła własne dziecko na dziecko cesarza (*tou basilikou teknou*) Maurycego. W ten sposób jej dziecko zostało zabite, a syn cesarza został ocalony. Gdy ów osiągnął pełnoletność, kobieta opowiedziała mu o tym zdarzeniu, a on podjął decyzję, aby poświęcić się Bogu jako okup (*antilytron*) za zabitego syna kobiety²².

To opowiadanie nawiązuje do wydarzeń historycznych, które miały miejsce 27 listopada 602 roku²³. Na rozkaz tyrana Fokasa zabito cesarza Maurycego i jego dzieci. W przedstawionej przez Anastazego historii dochodzi do głosu przekonanie o tym, że ocalone życie należy oddać Bogu. Autor *Diegeseis peri tou Sina* nie komentuje tego zdarzenia, ale poprzez ukazanie pustego grobu niejako zachęca do takiej postawy.

3. Niepewność pośmiertnego losu

Anastazy podejmuje w swoich apoftegmatach problem zbawienia dzieci. Chodzi mu zarówno o dzieci heretyków, jak i o chrześcijańskie dzieci wychowane w surowej dyscyplinie. Mnich z Synaju przytacza kilka historii.

Kanwą do refleksji nad zbawieniem dzieci innowierców jest sytuacja zmarłego człowieka imieniem Filentolos, który chociaż dawał wielkie jałmużny, to jednak nie wyzbył się grzechu nieczystości (*porneia*). Nawet w podeszłym wieku przekazywał wielkie sumy na dobre cele, trwając jednocześnie w grzechu. Po jego śmierci doszło do sporów odno-

²² Por. I 39.

²³ Fokas jako cesarz panował w latach 602-610. Por. Uthemann, *Anastasios Sinaites. Byzantinisches Christentum in den ersten Jahrzehnten unter arabischer Herrschaft*, t. 1, s. 346.

śnie do jego dalszego losu. Jedni wyrażali mocne przekonanie, że jest w gronie zbawionych, ponieważ miłość zakrywa mnóstwo grzechów. Inni kwestionowali taki pogląd, podkreślając, że do końca nie wyrzekł się grzechu. Podjęto post, modlitwę i celebrowano Msze Święte, wołając do Boga o światło w tej sprawie. Wizja jednego z pustelników pozwoliła rozstrzygnąć tę kwestię. Stwórca nagroził dobroczynność zmarłego uratowaniem od potępienia, nie obdarzając jednak radością raju ze względu na popełnione grzechy²⁴.

W przekonaniu Anastazego taki sam los prawdopodobnie czeka zmarłe dzieci (*nepia*) innowierców. Brak własnych grzechów pozwala im uniknąć potępienia. Nie przebywają jednak w królestwie Bożym. Mnich z Synaju nie rozstrzyga tej kwestii jednoznacznie, a jedynie sugeruje takie rozwiązanie²⁵.

Inna przytoczona przez Anastazego z Synaju historia przestrzega przed euforycznym podejściem do surowego chrześcijańskiego wychowania. Jeden z mnichów miał brata, który umarł i osierocił trzyletniego syna. Mnich zabrał chłopca (*paidarion*) na pustynię. Dziecko mieszkało z nim i po kilkunastu latach umarło. Całe swoje życie spędziło na pustyni w postach i modlitwach. Mnich poprosił Boga, aby ukazał mu, jaki los spotkał chłopca po śmierci. W nocnej wizji zobaczył go (*paida*) cierpiącego w cuchnącym pomieszczeniu. Wtedy mnich zwrócił się do Boga z prośbą o wyjaśnienie. Otrzymał odpowiedź, że nauczył chłopca (*paida*) ascezy i czystości, ale nie nauczył go pokory. Mnich zasmucił się z powodu zguby dziecka (*paidos*)²⁶.

W kwestii życia religijnego dzieci i ich zbawienia Anastazy prezentuje bardzo zrównoważony pogląd. Z jednej strony sugeruje, że sama wiara w Chrystusa i nawet wielka asceza nie gwarantują szczęścia wiecznego, z drugiej natomiast podkreśla znaczenie chrztu.

Wyjątkowy charakter na tym tle ma historia poświęcona zbawieniu cesarza. Leoncjusz z Neapolu, proszący Boga o informację na temat pośmiertnego losu cesarza Maurycego, miał wizję kilku cesarzy wchodzących przed Boży tron: Konstantyna Wielkiego wraz ze św. Heleną, Ty-

²⁴ Por. II 25. O wielkiej wartości jałmużny wspomina Anastazy w innych swoich dziełach. Por. S. Drzyżdżyk – M. Gilski, *Koncepcja jałmużny w Quaestiones et responsiones Anastazego Synaity*, VoxP 79 (2021) s. 99-112.

²⁵ Podobne rozstrzygnięcie daje Anastazy w innym swoim dziele. Por. *Anastasioi Sinaitae Quaestiones et responsiones*, red. M. Richard – J.A. Munitiz, Turnhout – Leuven 2006, s. 18. Zachęca, aby te kwestie pozostawić Bogu.

²⁶ Por. II 26.

beriusza oraz Maurycego z żoną i swoimi dziećmi (*tekna*). Wchodzący Maurycy stwierdził, że dobry i miłosierny Bóg dał jemu i jego rodzinie tę łaskę jedynie dzięki nauczycielowi Leoncjusza, który był przyjacielem cesarza i często za niego się modlił²⁷. Mnich z Synaju podsumował tę historię refleksją na temat mocy modlitwy sprawiedliwych.

4. Wyjątkowe wizje duchowe

Anastazy przytacza również historię siedemnastoletniego młodzieńca, Żyda, który po tym, jak został ocalony z niewoli, poprosił o chrzest. Miało to miejsce w czasie, gdy przygotowywano się do święta Epifanii. Chłopcu (*pais*) nakazano uczestniczenie w katechezie aż do czasu Paschy. Mnich z Synaju przytacza tę historię, bo, jak zaznacza, żaden inny ochrzczony nie został obdarzony takimi wizjami i wglądem w tak wielkie tajemnice i wydarzenia. Warto przytoczyć krótki fragment z długiego opisu Anastazego.

Skoro tylko został on ochrzczony w Wielką Sobotę, Bóg otworzył oczy duszy tego młodego człowieka (*neaniskos*). Ujrzał on całą anielską liturgię, która odbywa się w sposób niewidzialny w świętym Kościele Chrystusa. I to nie tylko raz, i nie tylko przez godzinę, ale przez całe siedem dni święta, każdą Eucharystię, aż do momentu, gdy zdjął szaty świętego oświecenia (II 17)²⁸.

Autor *Diegemata psychophele* przytacza szereg szczegółów codziennych wizji i zachowań młodzieńca. Momentowi chrztu towarzyszyła wizja uzbrojonego młodzieńca białego jak słońce, który stanął po jego prawicy i chronił go. Zaraz po chrzcie nie był w stanie przyjąć żadnego napoju ani pokarmu, tak jakby był całkowicie wypełniony Duchem Świętym. W czasie Eucharystii doświadczał drżenia i płaczu. Te doświadczenia i wizje ustały po zakończeniu oktawy i już nigdy nie powróciły²⁹.

Apoftegmaty Anastazego z Synaju są więc dowodem na przekonanie starożytnych o wyjątkowych doświadczeniach, które mogą stać się udziałem dzieci w kontekście chrztu świętego. W tym wypadku chodziło zarówno o wizję anioła stróża, jak i o udział aniołów w Eucharystii.

²⁷ Por. II 24.

²⁸ Tł. własne.

²⁹ Por. II 17.

5. Opętania i uzdrowienia

Mnich z Synaju przytacza zdarzenie o cudzie eucharystycznym, którego był świadkiem. Na jego oczach cząstka chleba używanego w Eucharystii stała się kawałkiem ciała, a trzy krople krwi skapnęły na święty ołtarz. On zaś wziął cząstkę chleba, która stała się ciałem, i udał się do Jerozolimy. Tam dowiedział się o opętanym młodzieńcu (*paida neadzonta*) o imieniu Jerzy, synu prawych ludzi, który został opętany przez demona. Wtedy wziął cząstkę Ciała Chrystusa i umieścił na szyi opętanego w czymś w rodzaju filakterium. Po 10 dniach pewna kobieta miała we śnie wizję Matki Bożej, która nakazała jej iść do domu tego młodzieńca, aby oznajmić jego rodzinie, że został on uzdrowiony. Gdy owa kobieta zapytała Maryję, dzięki czemu został on uzdrowiony, otrzymała odpowiedź, że dokonało się to za pośrednictwem świętej cząstki zawieszanej na jego szyi. Kobieta udała się do rodziny chłopca i oznajmiła jego matce oraz braciom, że został uzdrowiony. Oni uwierzyli. W czasie sprawowania Eucharystii chłopiec (*pais*) miał wizję węża, który wyłania się z jego lewego boku i ucieka³⁰.

Jak poświadczają inne zawarte na kartach *Diegemata psychophele* historie, niejedno dziecko doświadczyło opętania. Proces uwolnienia niejednokrotnie był niezwykle trudny. Syn Azariasza o imieniu Mojżesz od młodego wieku (*ek nepias helikias*) był opętany. Ojciec był pobożnym chrześcijaninem. Syn natomiast dokonał wielokrotnej apostazji. Upominany przez chrześcijan wracał do Kościoła, a po jakimś czasie ponownie dopuszczał się apostazji. Narrator opowiadania spotkał się z Mojżeszem, a ponieważ znał osobiście zarówno jego, jak i jego ojca, upomniał go za wielokrotną apostazję. Wtedy usłyszał następujące wyjaśnienie:

Ale co ja mogę zrobić, panie, ojcze, ponieważ za każdym razem, kiedy się nawracam i staję się chrześcijaninem, diabeł wściekle mnie atakuje, a ilekroć znowu staję się apostatą, zostawia mnie w całkowitym spokoju. Często duch ukazywał mi się i nakazywał mi, mówiąc: „Nie oddawaj czci Chrystusowi, a zostawię cię w spokoju, nie wyznawaj Go jako Boga i Syna Bożego, a nie zbliżę się do ciebie, nie przyjmuj Komunii, a nie będę cię niepokoił, nie czyni znaku krzyża, a będę cię kochał”. Nie jestem jedynym, który słyszał te słowa z ust Mojżesza (II 13)³¹.

³⁰ Por. II 1.

³¹ Tł. własne.

Ta historia nie ma szczęśliwego zakończenia. Mnich z Synaju nie wspomina o uzdrowieniu Mojżesza. Przytoczone opowiadanie jest dla niego kanwą do refleksji na temat wyjątkowości wiary chrześcijańskiej. Kolejne apostazje Mojżesza nie były spowodowane lękiem przed prześladowaniami, fizycznymi cierpieniami, lecz obawą przed wyzwaniem związanymi z walką duchową.

Anastazy wspomina również o opętaniu czterech młodych dziewcząt (*neoteris*), których wieku nie podaje. Nie ma informacji o ich uwolnieniu od złych mocy. Mnich z Synaju szczegółowo przedstawia dialog świętego człowieka o imieniu Jan z demonami. Ów zadaje im pytania, na które uzyskuje precyzyjne odpowiedzi. Okazuje się, że demony boją się znaku krzyża, chrztu i Eucharystii. Największą moc ma Komunia Święta. Jej przyjmowanie uniemożliwia działanie złym duchom³².

Wydaje się, że apoftegmata Anastazego różnią się znacząco od innych tego typu historii. Mnich z Synaju w mniejszym stopniu niż inne zbiory opowiadań³³ koncentruje się na uzdrowieniu dziecka. Chodzi mu raczej o ukazanie mocy i wyjątkowości wiary chrześcijańskiej. Nie waha się w tym kontekście odwoływać do demonów jako wiarygodnego źródła informacji.

6. Podsumowanie

Historie opowiedziane przez Anastazego z Synaju zawierają szeroką perspektywę, jeśli chodzi o problematykę życia dzieci. Przeprowadzone analizy pozwalają sformułować następujące wnioski. (1) W przekonaniu Anastazego wiara jest tak wielką wartością, że usprawiedliwia pozbawienie życia nawet swoich dzieci w celu uchronienia ich przed apostazją. (2) Nastolatek jest zdolny do samodzielnego aktu wiary, za który jest gotów ponieść męczeństwo. (3) Los dzieci innowierców nie jest jasny. Rozstrzygnięcie tej kwestii należy pozostawić Bogu. Los chrześcijańskich dzieci również nie jest przesądzony. (4) Świadomość, że ktoś oddał za mnie życie, może owocować pragnieniem odwdzięczenia się za to. (5) Zaprezentowane w obu zbiorach historie dzieci wydają się być argumentem za autorstwem Anastazego. Są bowiem kompatybilne z innymi jego dziełami. Chodzi np. o kwestię zbawienia dzieci innowierców, o problem odpowiedzialności

³² Por. II 20.

³³ O takich zdarzeniach wspominają: Giorda, *Children in monastic families in Egypt at the end of Antiquity*, s. 232-234; Schroeder, *Children and Family in Late Antique Egyptian Monasticism*, s. 114-118.

dziecka za swoje grzechy. (6) Dzieciństwo jest okresem, w którym można doświadczyć nadzwyczajnych religijnych doświadczeń. Chodzi zarówno o „objawienia prywatne”, jak i o uzdrowienia.

Bibliography

Sources

- Anastasioi Sinaitae Viae Dux*, red. K.-H. Uthemann, Turnhout – Leuven 1981.
Anastasioi Sinaitae Sermones duo in constitudinem hominis secundum imaginem Dei, nec non opuscula adversus monotheletas, red. K.-H. Uthemann, Turnhout – Leuven 1985.
Anastasioi Sinaitae Quaestiones et responsiones, red. M. Richard – J.A. Munitiz, Turnhout – Leuven 2006.
 Binggeli A., *Anastase le Sianite: Récits sur le Sinai et Récits utiles à l'âme. Edition, traduction, commentaire*, Paris 2001.

Studies

- Bakke O.M., *When Children Became People. The Birth of Childhood in Early Christianity*, Minneapolis 2005.
Becoming Byzantine; Children and Childhood in Byzantium, red. A. Papaconstantinou – A.-M. Talbot, Washington 2009.
Children in the Late Ancient Christianity, red. C.B. Horn – R.B. Phenix, Tübingen 2009.
 Czyżewski B., *Akty homoseksualne w ocenie pisarzy wczesnochrześcijańskich*, „*Verbum Vitae*” 39/1 (2021) s. 335-351.
 Drzyżdżyk S. – Gilski M., *Koncepcja jałmużny w Quaestiones et responsiones Anastazego Synaity*, *VoxP* 79 (2021) s. 99-112.
 Giorda M.C., *Children in monastic families in Egypt at the end of Antiquity*, w: *Children and Everyday Life in the Roman and Late Antique World*, red. Ch. Laes – V. Vuolanto, London – New York 2019, s. 232-246.
 Graumann L.A., *Children's accidents in the Roman empire*, w: *Children and Everyday Life in the Roman and Late Antique World*, red. Ch. Laes – V. Vuolanto, London – New York 2019, s. 267-286.
 Horn C.B. – Martens J.W., *'Let the Little Children Come to Me'. Childhood and Children in Early Christianity*, Washington 2009.
 Piasecki D., *Mysterium mortis w ujęciu Anastazego Synaity*, *VoxP* 75 (2020) s. 415-430.
 Schroeder C.T., *Children and Family in Late Antique Egyptian Monasticism*, Cambridge 2020.
 Uthemann K.-H., *Anastasios Sinaites. Byzantinisches Christentum in den ersten Jahrzehnten unter arabischer Herrschaft*, t. 1-2, Berlin – Boston 2015.
 Uthemann K.-H., *Studien zu Anastasios Sinaites. Mit einem Anhang zu Anastasios I. von Antiochien*, Berlin – Boston 2017.



Ks. Wincenty Myszor jako inicjator i współtwórca wydawnictw informacyjnych z treściami patrystycznymi

Rev. Wincenty Myszor as an Initiator and Co-Creator of Information Publications with Patristic Content

Katarzyna Tałuc¹, Agnieszka Gołda²

Abstract: Among the various forms of scientific texts, lexicographic and encyclopedic studies as well as the entries and articles published in them deserve attention. They are created by researchers with extensive scientific experience. They contribute to general and special encyclopedias, terminological and linguistic dictionaries, including translation dictionaries, lexicons, etc. Patrists also have achievements in the field of information publications. An example is Rev. Wincenty Myszor, for years associated with the Academy of Catholic Theology in Warsaw (then the Cardinal Stefan Wyszyński University) and the Faculty of Theology of the University of Silesia in Katowice. During his scientific career, he initiated or co-created seventeen encyclopedias, dictionaries and lexicons. Based on the analysis of sources and materials stored in the Archdiocesan Archives in Katowice, the work of the patrologist was characterized, who from the 1970s to the 21st century cooperated with outstanding representatives of Polish and German patrology, coptology, classical philology, theology and philosophy. He left entries and articles on issues close to his research interests in the publications they edited. He also became known as the author and co-author of translation dictionaries of the Coptic language that are still used today. This type of achievements prove the rank of a scientist who, through this type of activity, provides lasting evidence of knowledge and research competence.

Keywords: Rev. Wincenty Myszor; information publications; encyclopedias; dictionaries; lexicons; patrology; patristics

¹ Dr hab. Katarzyna Tałuc, prof. UŚ, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Śląski, Katowice; e-mail: katarzyna.taluc@us.edu.pl; ORCID: 0000-0001-8944-6209.

² Dr hab. Agnieszka Gołda, prof. UŚ, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Śląski, Katowice; e-mail: agnieszka.golda@us.edu.pl; ORCID: 0000-0001-6571-5304.

1. Wprowadzenie

Wynikiem pracy każdego badacza są publikacje, które mogą przybierać najróżnorodniejsze formy piśmiennicze³. Do najczęściej tworzonych należą: artykuły zamieszczone w czasopismach naukowych, rozdziały w pracach zbiorowych, monografie jedno- lub wieloautorskie (w tym rozprawy doktorskie i habilitacyjne), redakcje tematycznych numerów periodyków i wspomnianych prac zbiorowych, referaty w materiałach pokonferencyjnych⁴. Naukowcy ogłaszają ponadto komunikaty, publikują komentarze, piszą listy do redakcji, raporty, recenzje, polemiki, sprawozdania, tłumaczenia, wywiady, podręczniki, skrypty, wydają edycje źródeł, instrukcje, zbiory zadań, książki popularnonaukowe, streszczenia w materiałach konferencyjnych itd.

Dla środowiska naukowego, ale nie tylko, przygotowują ponadto wydawnictwa informacyjne (ang. *reference books*, *reference sources*, *reference materials*), zwane inaczej informatorami, stanowiące bardzo niejednorodną grupę materiałów⁵. Ich treść obejmuje wiadomości z różnych dziedzin wiedzy, a cechą charakterystyczną jest specyficzny układ umożliwiający szybkie dotarcie do poszukiwanych informacji⁶ o charakterze faktograficznym lub na temat piśmiennictwa⁷. Z uwagi na odmienne dane i „odpowiadanie” na zróżnicowane pytania, dzieli się je na bezpośrednie, a więc zaspokajające wprost potrzeby informacyjne, oraz pośrednie, któ-

³ Szeroko problem aktywności badawczej, wraz z typologią i metodyką publikacji naukowych, opisano w: A.T. Troskoleński, *O twórczości. Piśmiennictwo naukowo-techniczne*, Warszawa 1982.

⁴ Z raportu poewaluacyjnego z 2019 roku wynika, że przedstawiciele nauk teologicznych przede wszystkim opublikowali rozdziały w pracach zbiorowych, następnie artykuły w czasopismach, monografie i prace pod redakcją. Zob. E. Kulczycki, *Teologia. Dziedzina nauk teologicznych*, 2019, w: <https://ekulczycki.pl/wp-content/uploads/2019/03/Teologia.pdf>, s. 290-291.

⁵ Zob. B. Sordylowa, *Z problematyki bibliotek i informacji naukowej*, Warszawa 1997, s. 92.

⁶ Por. J.C. [J. Cygańska], *Wydawnictwo informacyjne*, w: *Encyklopedia współczesnego bibliotekarstwa polskiego*, red. K. Głombiowski – B. Świdorski – H. Więckowska, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1976, s. 308; *Wydawnictwo informacyjne*, w: *Słownik terminologiczny informacji naukowej*, red. M. Dembowska, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1979, s. 123; *Wydawnictwo informacyjne*, w: *Słownik wydawcy*, opr. B. Kalisz, Warszawa 1997, s. 217.

⁷ D.K. [D. Konieczna], *Wydawnictwa informacyjne*, w: *Encyklopedia książki*: t. 2: K-Z, red. A. Żbikowska-Migoń – M. Skalska-Zlat, Wrocław 2017, s. 619.

re skierowują użytkowników do innych opracowań. Przykładami pierwszej grupy wydawnictw informacyjnych są np. encyklopedie, leksykony, słowniki, almanachy, poradniki, spisy osobowe, herbarze, informatory o cmentarzach, tablice statystyczne, chronologiczne, genealogiczne, katalogi muzeów i wystaw, kalendarze, księgi adresowe, spisy instytucji i organizacji, rozkłady jazdy, spisy miejscowości, przewodniki turystyczne, atlasy, a drugiej – bibliografii, w przeszłości drukowane katalogi biblioteczne i katalogi centralne, wykazy nabytków⁸. Współcześnie, biorąc pod uwagę formę elektroniczną informatorów, wyróżnia się pełnotekstowe źródła informacji (jak biblioteki cyfrowe, repozytoria, czasopisma i książki elektroniczne), bibliograficzne źródła informacji (katalogi bibliotek, także centralne i rozproszone, bibliograficzne bazy danych), faktograficzne źródła informacji (słowniki, encyklopedie, specjalistyczne bazy danych) oraz wyszukiwarki uniwersalne i wyspecjalizowane⁹.

Ponieważ wydawnictwa informacyjne służą przede wszystkim do doraźnych poszukiwań i szybkiego zaspokajania podstawowych potrzeb informacyjnych¹⁰, czyni to z nich publikacje bardzo pożądane, niemal ponadczasowe, z których mogą korzystać pokolenia czytelników. Po wejściu w życie w 2018 roku nowej ustawy o nauce i szkolnictwie wyższym ranga tego typu opracowań znacząco spadła¹¹, mimo że są to dokumenty

⁸ Por. szczegółowy przegląd tego typu wydawnictw: A. Sitarska – H. Zasadowa, *Specjalistyczne wydawnictwa informacyjne (problematyka i przegląd)*, Warszawa 1973; B. Sordylowa, *Podstawowe zagadnienia informacji naukowej*, Kraków 1977, s. 104-168.

⁹ A. Pulikowski, *Modelowanie procesu wyszukiwania informacji naukowej. Strategie i interakcje*, Katowice 2018, s. 141-142.

¹⁰ H. Zasadowa, *Wydawnictwa informacyjne, cz. 1: Problematyka ogólna*, Warszawa 1983, s. 6.

¹¹ Zgodnie z *Ustawą z dnia 20 lipca 2018 r. Prawo o szkolnictwie wyższym i nauce* wartościowe z punktu widzenia procesu ewaluacyjnego są przede wszystkim monografie naukowe (zdecydowanie mniej rozdziały z monografiach oraz ich redaktorstwo), artykuły naukowe (dodatkowo artykuły recenzyjne i recenzje) opublikowane w czasopismach naukowych lub recenzowanych materiałach z konferencji międzynarodowych. Zob. *Ustawa z dnia 20 lipca 2018 r. Prawo o szkolnictwie wyższym i nauce*, „Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej” 1668 (2018) s. 65-66. Za monografie naukowe można uznać także podręczniki, o ile poddano je procesowi recenzyjnemu i opatrzone stosownym aparatem naukowym, a w dalszej kolejności są nimi: „przekład na język polski dzieła istotnego dla nauki lub kultury; przekład na inny język nowożytny dzieła istotnego dla nauki lub kultury, wydane w języku polskim; edycja naukowa tekstów źródłowych”. Zob. *Przewodnik ewaluacyjny*, w: https://pp.us.edu.pl/static/diotsapp/docs/przewodnik_ewaluacyjny.pdf, s. 10. Za napisanie tych ostatnich rodzajów monografii ich autorzy otrzymują jednak mniej punktów (50%) niż gdyby opublikowali klasyczne monografie naukowe. Pozostałe

o charakterze naukowym¹². Nadal rzecz jasna powstają na bazie gromadzonej przez lata wiedzy i doświadczeń, a za ich powstanie można zyskać uznanie w środowisku naukowym, a także poza nim. Wystarczy przypomnieć nazwiska tak znanych autorów wydawnictw informacyjnych, jak Samuel Bogumił Linde, Karol Estreicher, Gabriel Korbut, Witold Doroszewski czy Władysław Kopaliński. Dzięki wspomnianej trwałości dokonania encyklopedycznych i leksykograficznych w dorobku wielu badaczy można odnaleźć przykłady informatorów. Nie brakuje ich również wśród zróżnicowanych formalnie publikacji patrologa – ks. Wincentego Myszora¹³, a były to najczęściej wypowiedzi w postaci haseł w wydawnictwach informacyjnych: encyklopediach¹⁴, leksykonach¹⁵ i słownikach¹⁶, rzadziej słowniki przekładowe.

formy wypowiedzi, w tym tak przydatne jak wspomniane wcześniej wydawnictwa informacyjne, będące udziałem wielu pracowników nauki, nie zyskują w oczach ustawodawców stosownej dla nich rangi.

¹² B. Sordylowa, *Z problematyki bibliotek i informacji naukowej*, Warszawa 1997, s. 81.

¹³ Był autorem książek, w tym tłumaczeń, podręczników, chrestomatii, ponadto artykułów drukowanych w polskich i zagranicznych czasopismach naukowych, pracach zbiorowych, recenzji, sprawozdań, bibliografii oraz redaktorem prac zbiorowych. Zob. L. Lach-Bartlik, *Wykaz drukowanych prac ks. prof. hab. Wincentego Myszora*, VoxP 57 (2012) s. 21-34.

¹⁴ Encyklopedią jest zbiór odpowiednio uporządkowanych wiadomości ze wszystkich lub wybranych dziedzin wiedzy. Może mieć charakter naukowy lub popularnonaukowy. Wspomniane wiadomości przygotowywane są w postaci artykułów lub haseł. Bywa, że niektóre z nich mają charakter obszernych rozpraw opracowanych na podstawie najnowszego, aktualnego stanu badań. Por. K.M. [K. Migoń], *Encyklopedia*, w: *Encyklopedia książki*, t. 1: *Eseje. A-J*, red. A. Żbikowska-Migoń – M. Skalska-Zlat, Wrocław 2017, s. 622-624; S. Urbańczyk, *Słowniki i encyklopedie. Ich rodzaje i użyteczność*, Kraków – Katowice 1991, s. 65-79.

¹⁵ Leksykonem jest zbiór wiadomości, uporządkowany alfabetycznie, obejmujący treści o ściśle określonym zakresie tematycznym. Zawiera objaśnienia znaczeń terminów w postaci definicji, ale także hasła biograficzne. Leksykony mają zazwyczaj mniejszą objętość niż encyklopedie, a hasła są bardziej zwarte. Tego typu informatory nazywane są obecnie także słownikami encyklopedycznymi. Por. M.M. [M. Matwijów], *Leksykon*, w: *Encyklopedia książki*, t. 2, red. A. Żbikowska-Migoń – M. Skalska-Zlat, Wrocław 2017, s. 238; *Słownik encyklopedyczny, leksykon*, w: *Podręczny słownik bibliotekarza*, opr. G. Czapnik – Z. Gruszka – H. Tadeusiewicz, Warszawa 2011, s. 310.

¹⁶ Słownikiem jest zbiór wyrazów danego języka, uporządkowany alfabetycznie, zawierający ich objaśnienia (znaczenie, pisownia, pochodzenie, wymowa). Por. M.M. [M. Matwijów], *Słownik*, w: *Encyklopedia książki*, t. 2, red. A. Żbikowska-Migoń – M. Skalska-Zlat, Wrocław 2017, s. 537-540; Urbańczyk, *Słowniki i encyklopedie*, s. 7-64.

Przedmiotem artykułu uczyniono zatem siedemnaście informatorów polskich i jeden niemieckojęzyczny autorstwa i współautorstwa ks. W. Myszora, bądź – jak wspomniano – częściej – z częściej przygotowanymi przez niego artykułami lub hasłami słownikowymi i encyklopedycznymi. Na pierwszym etapie podjętych badań wykorzystano zatem metodę bibliograficzną, by ustalić listę tego rodzaju publikacji¹⁷, a następnie, z autopsji z zastosowaniem analizy i krytyki źródeł, przejrzano wytypowane tytuły. Nie bez znaczenia było posłużenie się metodą archiwalną, która pozwoliła wskazać nieznanne dotychczas okoliczności udziału patrologa w międzynarodowych, ogólnokrajowych i regionalnych projektach słownikowych i encyklopedycznych. Zachowana w Archiwum Archidiecezjalnym w Katowicach spuścizna ks. W. Myszora o sygnaturach od 169/1 do 169/6 z lat 1974-2008 pomogła w scharakteryzowaniu jego relacji z polskimi i niemieckimi badaczami, autorami lub redaktorami dzieł stanowiących do dziś ważne źródła informacji. Celem tak zarysowanych badań było odtworzenie genezy, uwarunkowań i skutków nawiązanych przez patrologa przedsięwzięć słownikowych i encyklopedycznych. Było to o tyle zasadne, że tej części jego dorobku naukowego i publikacyjnego nie poświęcono dotychczas stosownych opracowań¹⁸. Zabiegi typologizacyjne umożliwiły z kolei podkreślenie różnorodności wydawnictw informacyjnych, które ks. W. Myszor zainicjował lub współtworzył. Omówiono je w dwóch zróżnicowanych objętościowo grupach: wydawnictwa ogólne oraz wydawnictwa specjalne, wśród których wyodrębniono encyklopedie specjalne, słowniki terminologiczne, leksykony, słowniki biograficzne oraz słowniki przekładowe. Zanim będą one zaprezentowane, krótko przybliżona zostanie sylwetka naukowa patrologa.

¹⁷ Posłużyła do tego następująca praca: Lach-Bartlik, *Wykaz drukowanych prac ks. prof. hab. Wincentego Myszora*, s. 21-34.

¹⁸ A. Gołda, *Habilitacja ks. Profesora Wincentego Myszora na podstawie dokumentacji Archiwum Archidiecezjalnego w Katowicach*, „Biografistyka Pedagogiczna” 1 (2022) s. 83-105, w: <https://doi.org/10.36578/BP.2022.07.05>; A. Gołda – K. Tałuc, *Materiały źródłowe do biografii naukowej ks. prof. Wincentego Myszora (katalog z opracowaniem)*, Katowice 2020; A. Gołda – K. Tałuc, *Międzynarodowa współpraca publikacyjna patrologów na przykładzie analizy korespondencji ks. profesora Wincentego Myszora z Archiwum Archidiecezjalnego w Katowicach*, VoxP 83 (2022) s. 413-438, w: <https://doi.org/10.31743/vp.13668>; *Materiały źródłowe do biografii naukowej ks. prof. Wincentego Myszora (Wybór korespondencji)*, ed. K. Tałuc, Katowice 2019; K. Tałuc, *Scholarly Correspondence of Fr. Prof. Wincenty Myszor with Polish Academic Institutions, Publishing Houses, and Bookshops Preserved in the Archdiocesan Archives in Katowice*, „Polish Libraries” 9 (2021) s. 247-271.

2. Ks. Wincenty Myszor

Ks. Wincenty Myszor urodził się 22 maja 1941 roku w Chełmie Śląskim położonym niedaleko Mysłowic. Zmarł 19 lutego 2017 roku. Został pochowany w swojej rodzinnej miejscowości. Podczas nauki w szkole średniej zainteresował się przedmiotami humanistycznymi, szczególnie językami klasycznymi – łaciną i greką. Fascynacje te przejawiały się między innymi w gromadzeniu różnego typu wydawnictw informacyjnych, w tym encyklopedii, słowników, ułatwiających opanowanie tych języków i przygotowujących do zgłębiania wiedzy o ich genezie oraz rozwoju. Po uzyskaniu świadectwa dojrzałości w Liceum im. Tadeusza Kościuszki w Mysłowicach W. Myszor początkowo chciał studiować filologię klasyczną na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, lecz czując powołanie kapłańskie, zdecydował się ostatecznie, w 1959 roku, wstąpić do Wyższego Śląskiego Seminarium Duchownego w Krakowie. Przygotowując się do pełnienia służby kapłańskiej, nie zrezygnował ze swoich wcześniejszych pasji i nadal doskonalił znajomość języków starożytnych, a także poszerzał wiedzę na temat kultury, a w tym piśmiennictwa wieków dawnych. W 1965 roku przyjął z rąk biskupa Herberta Bednorza święcenia kapłańskie. W 1964 roku rozpoczął dwuletni kurs licencjacki w Krakowskim Seminarium Duchownym i wybrał seminarium ks. Mariana Michalskiego (1900-1987), znanego jeszcze przed II wojną światową patrologa. Dzięki ks. M. Michalskiemu przyszedł śląski kapłan zainteresował się językiem koptyjskim oraz rękopisami z Nag Hammadi. Po uzyskaniu tytułu licencjata na podstawie pracy zatytułowanej *Zagadnienia herezji w listach Św. Cypriana* kontynuował od 1967 roku studia w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (ATK; po zmianie nazwy Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie). Studia ukończył w 1969 roku, otrzymując tytuł magistra teologii ze specjalnością patrologia. W tym samym roku został zatrudniony w Katedrze Patrologii Wydziału Teologicznego ATK i rozpoczął przygotowania do napisania rozprawy doktorskiej. Po czterech latach, w 1973 roku, przedłożył pracę pt. *Gnostycyzm w tekstach z Nag Hammadi*, którą Rada Wydziału Teologicznego ATK przyjęła i przyznała autorowi stopień doktora nauk teologicznych. Ks. W. Myszor z uczelnią warszawską był związany przez kolejne lata, uzyskując stopień doktora habilitowanego i tytuł profesora. Jego rozprawy naukowe tematycznie mieściły się w obszarze literatury, szerzej kultury, starochrześcijańskiej. Szczególnie dużą wagę przywiązywał

do przekładów z języków koptyjskiego i greckiego, stając się jednym z niewielu specjalistów z tego zakresu w Polsce. Zasługi ks. W. Myszo-
ra w udostępnianiu polskiemu czytelnikowi pism Ojców Kościoła pod-
niesiono już we wniosku o nadanie mu stopnia doktora habilitowanego.
Prace translatorskie, których ostatecznym efektem były publikacje tłu-
maczonych tekstów, wiązały się z utrzymywaniem kontaktów z osoba-
mi, instytucjami odpowiedzialnymi za przygotowanie druku oraz roz-
powszechnianie gotowych już wydawnictw.

W trakcie swojej aktywności naukowej ks. W. Myszor współpracował jako autor, recenzent, konsultant z co najmniej osiemnastoma wy-
dawnictwami ogólnopolskimi i jednym niemieckim oraz trzynastoma
uczelniami wyższymi w Polsce, mającymi w swoich strukturach wydawnictwa. Kolejną grupę instytucji, z którą współpracował kapłan, tworzyły
towarzystwa naukowe, także przygotowujące do druku różnotematyczne
publikacje. Redakcje czasopism naukowych, polskich oraz zagranicznych,
to trzecia grupa instytucji ogłaszających prace ks. W. Myszo-
ra. W grupie tej przeważały periodyki polskie, co nie zaskakuje, biorąc pod
uwagę zwłaszcza lata przed zmianami ustrojowymi, kiedy rozwój nauki,
a zwłaszcza kontakty ze środowiskami zagranicznymi, były ściśle kon-
trolowane przez władze komunistyczne.

Wśród instytucji różnego typu publikujących prace ks. W. Myszo-
ra, zwłaszcza te o charakterze informacyjnym, należy wymienić przede
wszystkim: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubel-
skiego, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Państwowe Wydawnictwo
Naukowe PWN, Wiedza Powszechna, Instytut Wydawniczy
„Pax”, Księgarnia św. Jacka w Katowicach, Księgarnia Św. Wojciecha
w Poznaniu. Hasła encyklopedyczne, słownikowe jego autorstwa, czego
dowodzi zachowana korespondencja, były przygotowywane w spo-
sób przemyślany, z uwzględnieniem istniejącego stanu wiedzy na temat
danego zagadnienia, lecz i potrzeb oraz kompetencji docelowego ad-
resata publikacji. Potrafił w tych kwestiach dyskutować z redakcjami,
przedstawiając argumentację za wprowadzeniem konkretnych rozwią-
zań. Dzięki takiemu podejściu odbiorca otrzymywał ostatecznie mate-
riał opracowany rzetelnie, dostosowany do możliwości recepcyjnych
konkretnego czytelnika.

3. Współpraca ks. Wincentego Myszora z wydawnictwami informacyjnymi

3.1. Wydawnictwa ogólne

Wśród artykułów ogłaszanych przez ks. W. Myszora w wydawnictwach informacyjnych znajduje się niewielka grupa haseł zamieszczonych w encyklopediach ogólnych, zwanych też powszechnymi¹⁹. Mogą być publikowane w zwartej, jedno- lub kilkutomowej formie, bądź też w postaci wielotomowych wydawnictw ukazujących się przez lata. W tego typu informatorach drukuje się ograniczone objętościowo hasła encyklopedyczne zawierające definicje, dane o charakterze historycznym i wybrane pozycje bibliograficzne²⁰.

Górny Śląsk dla ks. W. Myszora był nie tylko regionem, z którego pochodził, lecz i miejscem posługi kapłańskiej, a także pracy jako organizator życia naukowego. Będąc dziekanem Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach i wykładowcą w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym, utrzymywał ścisłe kontakty z wydawnictwem Księgarnia św. Jacka, w którym ukazywało się większość publikacji autorstwa osób związanych z katowickim środowiskiem teologicznym. Pracownicy uniwersyteccy i duchowni niejednokrotnie byli także proszeni o wydawanie opinii, sporządzanie recenzji wydawniczych czy konsultowanie różnych projektów sygnowanych przez oficynę śląską.

W 1991 roku ukazała się ilustrowana encyklopedia dla młodzieży zatytułowana *Bóg, człowiek, świat* pod redakcją Anny Konopczyny i Ireny Mierzwy. Oprawę graficzną przygotował Witold Głuźniewicz²¹. Encyklopedia zawierała 500 haseł autorstwa 95 osób, które dostarczały podstawowej wiedzy o wierze katolickiej, obecności Kościoła w szeroko rozumianej kulturze, terytorialnie ograniczone do obszaru Polski i dostosowane merytorycznie do możliwości recepcyjnych młodych odbiorców. Na zawartość encyklopedii składały się hasła syntetyczne dotyczące historii Kościoła, sztuki, filozofii, akcentujące w narracji miejsce i rolę

¹⁹ *Encyklopedia*, w: *Podręczny słownik bibliotekarza*, opr. G. Czapnik – Z. Gruszka – H. Tadeusiewicz, Warszawa 2011, s. 92.

²⁰ Zasadowa, *Wydawnictwa informacyjne*, s. 11.

²¹ *Bóg, człowiek, świat. Ilustrowana encyklopedia dla młodzieży*, red. A. Konopczyna – I. Mierzwa, Katowice 1991.

wiary chrześcijańskiej. Zrezygnowano natomiast z haseł osobowych, wyrażając jednak nadzieję na przygotowanie w przyszłości drugiego tomu poświęconego ludziom, szczególnie zasłużonym dla rozwoju Kościoła katolickiego²². Wydawnictwo wyposażono, jak sygnalizuje podtytuł, w ilustracje, przede wszystkim reprodukcje dzieł sztuki. Ze względu na przyjęte założenia redakcyjne publikacja łączyła w sobie cechy encyklopedii uniwersalnej i specjalnej, ponieważ zamieszczone w nim artykuły, niekiedy bardzo obszerne, jak np. *Kościół katolicki – dzieje; Człowiek*, przypominały opracowania monograficzne podobne do tych obecnych w *Wielkiej encyklopedii PWN*. Nie zrezygnowano także z haseł przybliżających szkoły i kierunki filozoficzne dalekie w założeniach od myśli filozofów chrześcijańskich, np. marksizm, ale których znajomość stanowiłaby niezbędny kontekst dla opanowania szerszej wiedzy na temat historii Kościoła katolickiego. Ukierunkowanie z kolei rozważań na próbę udzielenia odpowiedzi „na pytania o sens chrześcijańskiego zaangażowania w życie”²³, każe widzieć w publikacji Księgarni św. Jacka cechy encyklopedii specjalnej. Opiekę główną nad encyklopedią sprawowała I. Mierzwa (1927-2022), doktor nauk humanistycznych, od 1957 roku związana z Księgarnią św. Jacka. Współredagowała ona wiele publikacji wychodzących w katowickiej oficynie, w tym informacyjne, jak *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku*, *Słownik teologiczny* oraz *Mały słownik biblijny*²⁴.

W spuściznie po ks. W. Myszorze zachowała się umowa wydawnicza z 14 maja 1984 roku podpisana przez ks. Benedykta Woźnicę, ówczesnego dyrektora Księgarni św. Jacka, wymieniająca 8 haseł (apokryf, obrządek, gnoza, gnostycyzm, manicheizm, ojcowie pustyni, patriarcha, starożytność chrześcijańska), których przygotowanie zlecono kapłanowi²⁵. Ostatecznie w encyklopedii ukazały się następujące hasła autorstwa ks. W. Myszora: *Gnostycyzm* (s. 78), *Gnoza* (s. 78), *Manicheizm* (s. 162-163), *Ojcowie pustyni* (s. 194). Hasło *Apokryf* (s. 13) napisała Izabela Kleszczowa. Hasło *obrządek* (s. 191) przesłał ks. Henryk Markwica, a hasło *Patriarcha* zastąpiono przez *Patriarchaty* (s. 202-203) i opraco-

²² Wydawnictwo, *Wstęp*, w: *Bóg, człowiek, świat. Ilustrowana encyklopedia dla młodzieży*, red. A. Konopczyna – I. Mierzwa, Katowice 1991, s. 3.

²³ Wydawnictwo, *Wstęp*, s. 3.

²⁴ Mierzwa Irena (1927-2022), dr nauk humanistycznych, w: *Encyklopedia wiedzy o Kościele katolickim na Śląsku*, w: https://silesia.edu.pl/index.php/Mierzwa_Irena (dostęp: 15.12.2023).

²⁵ AAKat., sygn. 169/3, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 71.

wał je ks. Janusz Artur Ichnatowicz. Z hasła *Starożytność chrześcijańska* zrezygnowano.

W 1997 roku postanowiono przygotować drugie, poprawione wydanie encyklopedii i zwrócono się do ks. W. Myszora z prośbą o przejście zawartości napisanych przez niego haseł w wydaniu pierwszym. Ks. W. Myszor, co wynika z adnotacji na otrzymanym piśmie, odpowiedział, nie wprowadzając korekt²⁶. Projekt Księgarni św. Jacka ostatecznie nie został doprowadzony do końca, ponieważ nie odnotowano ukazania się kolejnego wydania encyklopedii *Bóg, człowiek, świat*.

Do największych przedsięwzięć wydawniczych, biorąc pod uwagę przyjęte zakresy tematyczny, chronologiczny, zawsze należą opracowania encyklopedii uniwersalnych. Realizacji takich inicjatyw przeważnie podejmują się wydawnictwa duże, dysponujące odpowiednimi zapleczaami, w tym merytorycznym, finansowym i technicznym, ponieważ encyklopedie tego typu z reguły są wielotomowe, opatrzone rozbudowanym aparatem pomocniczym oraz bogato ilustrowane. Ich opracowanie wymaga też nawiązania kontaktu z wieloma specjalistami, co gwarantuje wysoki poziom merytoryczny haseł. Nie bez znaczenia jest również doświadczenie osób w pracy z tego typu publikacjami, gdyż muszą one posiadać umiejętność dokonywania selekcji informacji i syntezy wiedzy.

Po zakończeniu drugiej wojny światowej zadanie przygotowania podręczników, skryptów akademickich i publikacji informacyjnych powierzono Państwowemu Wydawnictwu Naukowemu z siedzibą w Warszawie²⁷. Do jednych z pierwszych dużych przedsięwzięć wydawniczych tej instytucji należało opracowanie pierwszej polskiej powojennej encyklopedii uniwersalnej. W efekcie zespół powołany w tym celu na czele z Leonem Marszałkiem zredagował *Małą encyklopedię powszechną PWN*, która ujrzała światło dzienne w 1959 roku. W następnych latach ukazały się: dwunastotomowa *Wielka encyklopedia powszechna PWN*, *Encyklopedia powszechna PWN*, *Encyklopedia popularna PWN*²⁸. Po

²⁶ *Materiały źródłowe do biografii naukowej ks. prof. Wincentego Myszora (Wybór korespondencji)*, s. 248.

²⁷ Więcej o historii Państwowego Wydawnictwa Naukowego por. D. Degen, *Miodowe miesiące... Początki Państwowego Wydawnictwa Naukowego (1951-1956)*, Toruń – Łysomice 2004; D. Degen, „Akcja skryptowa”. *Z działalności Państwowego Wydawnictwa Naukowego w latach 1951-1956*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Bibliologia” 4 (2000) s. 145-157; T. Kuczyńska, *Dobry interes*, „Tygodnik Solidarność” 11 (2000) s. 7; L. Kuźnicki, *Świat nauki współczesnej. Na 45-lecie PWN*, „Nauka” 3 (1996) s. 195-197.

²⁸ *O nas*, w: *PWN. Moc wiedzy*, w: <https://www.pwn.pl/o-nas> (dostęp: 15.12.2023).

transformacji ustrojowo-gospodarczej i prywatyzacji warszawskiej oficyny przystąpiono w pierwszej kolejności do aktualizacji treści wydawnictw encyklopedycznych, eliminując wszelkie nieściśności i uzupełniając o zagadnienia, które nie mogły być ze względów cenzuralnych oficjalnie poruszane przed 1990 rokiem. Takimi tematami były między innymi te dotyczące problematyki religijnej, związków i kościołów wyznaniowych. Nie zaskakuje więc nawiązanie przez redakcję encyklopedii kontaktów z naukowcami będącymi specjalistami z tego zakresu i poproszenie ich o napisanie stosownych haseł.

Tadeusz Gadacz (ur. 1955), profesor nauk humanistycznych i wykładowca m.in. w Papieskiej Akademii Teologicznej, Uniwersytecie Warszawskim, Collegium Civitas, w latach 1998-2002 był koordynatorem do spraw nauk humanistycznych w redakcji przygotowującej encyklopedię PWN, w tym *Wielką encyklopedię PWN*²⁹. W latach 2001-2005 opublikowano 31 tomów razem z suplementem *Wielkiej encyklopedii PWN*. T. Gadacz oraz Renata Anna Muszyńska, redaktorka Zespołu Filozofia, naukoznawstwo, religioznawstwo, teologia, psychologia, pedagogika, socjologia, etnologia, prawo, w liście z października 1998 roku zwrócili się z prośbą do ks. W. Myszoza o przygotowanie hasła na temat gnozy³⁰. W roku następnym redaktor tego samego zespołu, Jerzy Herman, wystosował do kapłana pismo o podobnej treści. Tym razem chodziło o dziewięć haseł. Dołączono do listu schemat hasła, a także zawarto informacje co do długości każdego z nich³¹. Łącznie w *Wielkiej encyklopedii PWN* zamieszczono 12 haseł autorstwa ks. W. Myszoza, w tym 7 osobowych (*Anastazy*, t. 2, s. 16; *Andrzej z Krety*, t. 2, s. 43; *Antoni Pustelnik*, t. 2, s. 119; *Apolinary*, t. 2, s. 174; *Ariusz*, t. 2, s. 285-286; *Bazylydes*, t. 3, s. 333; *Cerynt*, t. 5, s. 295) i 5 rzeczowych (*Arianizm*, t. 2, s. 282-283; *Gnostycyzm*, t. 10, s. 239-240; *Gnoza*, t. 10, s. 240; *Patrologia*, t. 20, s. 381; *Patrystyka*, t. 20, s. 382). Zgodnie z założeniami przyjętymi przez redakcję *Wielkiej encyklopedii PWN* hasła rzeczowe zazwyczaj miały większą objętość, np. *Arianizm* czy *Gnostycyzm*. Hasła osobowe natomiast ograniczono do biogramów o niewielkiej liczbie wersów, od 15 do 20, przy czym jeden wers liczył 50 znaków. Hasła przygotowane przez

²⁹ T. Gadacz, *Biografia*, w: <https://www.tadeuszgadacz.pl/biografia/> (dostęp: 15.12.2023).

³⁰ *Materiały źródłowe do biografii naukowej ks. prof. Wincentego Myszoza (Wybór korespondencji)*, s. 255-256.

³¹ *Materiały źródłowe do biografii naukowej ks. prof. Wincentego Myszoza (Wybór korespondencji)*, s. 257-258.

ks. W. Myszora opublikowano w tomach 2-20, a zatem współpraca kapłana z redakcją encyklopedii trwała przynajmniej do 2004 roku³².

3.2. Wydawnictwa specjalne

Zdecydowanie obszerniejszą grupą informatorów, w których można odnaleźć publikacje ks. W. Myszora, są wydawnictwa o charakterze specjalnym. Patrolog od początku lat siedemdziesiątych nawiązywał współpracę z redaktorami tego typu przedsięwzięć, reprezentującymi nauki teologiczne, historyczne, filologiczne, językoznawcze i filozoficzne (w Polsce i w Niemczech). Dzięki temu dokonania kapłana pojawiły się w kolejnych 14 publikacjach, a 2 następne przygotował samodzielnie i we współpracy autorskiej.

3.2.1 Encyklopedie specjalne

Obok wspomnianych wcześniej encyklopedii ogólnych ks. W. Myszor współpracował z redakcjami encyklopedii specjalnych, a więc takich, w których zebrano hasła wytypowane według pewnego klucza, jakim może być dziedzina nauki lub epoka historyczna³³.

Encyklopedia katolicka (EK) to jedno z najważniejszych przedsięwzięć wydawniczych Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (TN KUL)³⁴. Projekt tej publikacji narodził się tuż po zakończeniu drugiej wojny światowej, a w praktyce jej przygotowanie powierzono powołanej w 1948 roku Komisji Wydawniczej Encyklopedii Katolickiej. W 1969 roku Komisję przekształcono w Komitet Redakcyjny, któremu przewodniczył ks. Feliks Gryglewicz (1909-1991). Admi-

³² *Materiały źródłowe do biografii naukowej ks. prof. Wincentego Myszora (Wybór korespondencji)*, s. 259-260.

³³ *Encyklopedia*, w: *Podręczny słownik bibliotekarza*, s. 92.

³⁴ O historii Towarzystwa Naukowego KUL por. Z. Sułkowski – D. Noskowska, *Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, w: *Księga pamiątkowa w 75-lecie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Wkład w kulturę polską w latach 1968-1993*, red. M. Rusecki, Lublin 1994, s. 665-675; G. Karolewicz – E. Wiśniowski, *Zarys dziejów Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, w: *Księga jubileuszowa 50-lecia Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, red. S. Kunowski *et al.*, Lublin 1969, s. 269-286.

nistrując nim do 1970 roku, nie tylko dbał o kwestie organizacyjne, lecz również sam dostarczał materiały jako autor haseł oraz sprawował opiekę merytoryczną nad całym wydawnictwem. Pierwszy tom EK ukazał się w 1973 roku, czyli po ponad 20 latach od zainicjowania działań mających na celu opracowanie Encyklopedii³⁵. Staranność opracowania pierwszego tomu, jak i kolejnych, także pod względem edytorskim, podkreślali oraz doceniali recenzenci, stawiając EK w jednym szeregu z zagranicznymi wydawnictwami tego typu, jak włoską *Enciclopedia Cattolica*, holenderską *De Katholieke Encyklopedie*, niemieckim *Lexikon für Theologie und Kirche*, amerykańską *New Catholic Encyklopedie*³⁶. Ostatni, dwudziesty tom EK, wyszedł w 2014 roku. EK, zgodnie z założeniami Komitetu Redakcyjnego, miała prezentować czytelnikowi zagadnienia doktrynalne i historię, kulturę Kościołów chrześcijańskich, wspólnot religijnych oraz religii niechrześcijańskich.

W spuściźnie archiwalnej po ks. W. Myszorze zachowała się korespondencja z TN KUL z lat 1973-2011, w tym pisma dotyczące przygotowania haseł do EK. Pierwszy list z datą 23 lutego 1972 roku, podpisany przez ks. R. Łukaszczyka, zawierał prośbę o przygotowanie hasła na temat Cypriana z Kartaginy³⁷. Korespondencja w sprawie współpracy z Komitetem Redakcyjnym EK tematycznie dotyczyła dwóch kwestii. Pierwszą grupę tworzą pisma konwencjonalne, zawierające pytania o opracowanie konkretnych haseł, a dotyczyły one dorobku Ojców Kościoła, literatury gnostycznej, dziejów pierwszych wspólnot chrześcijańskich. Ks. W. Myszor w 1973 roku, po wcześniejszym przesłaniu 3 haseł, informował listownie sekretarza naukowego EK o swoich zainteresowaniach, słusznie przewidując kon-

³⁵ Redakcja EK postanowiła całość wydawnictwa podzielić na 42 działy. Dbając o wysoki poziom nie tylko merytoryczny publikacji, stworzono także zespoły merytoryczno-leksykograficzny, leksykograficzno-adiustacyjny, korektorski i opracowania graficznego. Osobą pełniącą funkcję sekretarza naukowego, do którego należało m.in. utrzymywanie kontaktu z autorami haseł, był ks. Romuald Łukaszczyk (1930-1981).

³⁶ J. Glemp, rec. *Encyklopedia katolicka, wydana przez Katolicki Uniwersytet Lubelski, tom I (Alfa i Omega-Baptyści)*, pod redakcją ks. Feliksa Gryglewicza, ks. Romualda Łukaszczyka, Zygmunta Sułkowskiego, Lublin 1973, str. XVII + 44 + 1311 + nlb. 2, „Prawo Kanoniczne. Kwartalnik prawnohistoryczny” 18/1-2 (1975) s. 315. Praktycznie każdy tom EK doczekał się recenzji, które były drukowane, np. w takich czasopismach, jak: „Collectanea Theologica”, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, „Roczniki Teologiczne”, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, „Studia Warmińskie”.

³⁷ *Materiały źródłowe do biografii naukowej ks. prof. Wincentego Myszora (Wybór korespondencji)*, s. 117.

tynuowanie współpracy z wydawnictwem³⁸. Do tej grupy korespondencji można zaliczyć także pisma zawierające terminy przesyłania zamawianych materiałów i korekt wraz z instrukcjami edytorskimi³⁹. Z pozostałych listów można stworzyć grupę drugą, która dowodzi z jednej strony dokładności, rzetelności naukowej autora haseł. Z drugiej strony jest świadectwem otwartości redaktorów EK na uwagi, sugestie dotyczące kształtu poszczególnych haseł, jak i całego przedsięwzięcia wydawniczego. Ks. W. Myszor nie tylko bowiem kwestionował lub akceptował proponowane zmiany zawartości tekstów przez niego przesłanych. Sugerował również dokonywanie korekt w instrukcjach wydawniczych czy już ściśle edytorskich, które zdaniem kapłana mogłyby przyczynić się do zachowania np. proporcji w objętości haseł⁴⁰. Z zachowanej korespondencji wynika, że Komitet Redakcyjny EK zamówił u ks. W. Myszora 29 haseł osobowych i 14 rzeczowych. Ostatecznie w tomach opublikowanych w latach 1979-2008 zamieszczono 24 hasła osobowe (*Cecylian*, t. 2, k. 655-656; *Cyprian z Kartaginy*, t. 3, k. 690-693; *Daniel Sketiotes*, t. 3, k. 1009; *Hegemonius*, t. 6, k. 622; *Hermes Trismegistos*, t. 6, k. 785; *Iszobucht, Ishobokht*, t. 7, k. 542; *Izaak z Amidy*, t. 7, k. 584; *Izaak z Antiochii*, t. 7, k. 584; *Jan Malalas*, t. 7, k. 920-921; *Jan z Paralos*, t. 7, k. 927; *Karpokrates*, t. 8, k. 893; *Koriun*, t. 9, k. 853-854; *Makary, Makarios*, t. 11, k. 868; *Marek Gnostyk*, t. 11, k. 1278; *Maruta z Maiferkat*, t. 11, k. 1481-1482; *Maruta z Tagrytu*, t. 11, k. 1482; *Massona z Meridy*, t. 12, k. 161; *Menas*, t. 12, k. 525; *Michał z Nisibis*, t. 12, k. 833-834; *Mojżesz*, t. 13, k. 55; *Mojżesz Etiopczyk, Czarny*, t. 13, k. 57; *Serapion z Thmu-is*, t. 17, k. 1445; *Siwiec, Schiwietz*, t. 18, k. 245-246; *Szenuda z Atripe*, t. 19, k. 46-47) i 10 rzeczowych (*Gnostycyzm w ocenie Ojców Kościoła*, t. 5, k. 1205-1208; *Gnoza w teologii patrystycznej*, t. 5, k. 1210-1212; *Hermetyczne pisma*, t. 6, k. 785-786; *Herezje, ocena*, t. 6, k. 753-754; *Kainici*, t. 8, k. 329; *Koptyjska literatura*, t. 9, k. 808-813; *Koptyjski Kościół*, t. 9, k. 815-824; *Koptyjski ryt*, t. 9, k. 824; *Kurisumala*, t. 10, k. 254; *Setyci, setianie*, t. 18, k. 68-69) autorstwa śląskiego kapłana. Pierwsze teksty wydrukowano w tomie drugim, ostatnie w tomie dziewiętnastym.

W Lublinie zainicjowano przygotowanie równie obszernego jak EK wydawnictwa encyklopedycznego, którym była *Powszechna ency-*

³⁸ *Materiały źródłowe do biografii naukowej ks. prof. Wincentego Myszora (Wybór korespondencji)*, s. 120.

³⁹ *Materiały źródłowe do biografii naukowej ks. prof. Wincentego Myszora (Wybór korespondencji)*, s. 117-122, 125-136, 140-145, 148-167.

⁴⁰ *Materiały źródłowe do biografii naukowej ks. prof. Wincentego Myszora (Wybór korespondencji)*, s. 137-139.

klopedia filozofii (PEF). Projektowi temu patronowało Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu (PTTzA) powołane do życia w 1997 roku. Jego powstanie było związane z odbywającym się rok wcześniej V Światowym Kongresem Filozofii Chrześcijańskiej, w trakcie którego akcentowano potrzebę utworzenia polskiego oddziału Międzynarodowego Towarzystwa Tomasza z Akwinu. Członkowie Towarzystwa, mając na celu propagowanie stylu myślenia leżącego u podstaw filozofii św. Tomasza, dbali m.in. o przygotowanie i rozpowszechnianie nowych lub poprawionych tłumaczeń pism Akwinaty⁴¹. Z chwilą utworzenia oddziału polskiego Towarzystwa rozpoczęto w gronie założycieli i członków dyskusję nad koniecznością przygotowania polskojęzycznego wydawnictwa encyklopedycznego poświęconego historii systemów i kierunków filozoficznych. We wstępie do tomu pierwszego cel publikacji ujęto następująco: „Wśród różnych rodzajów encyklopedii niezbywalną rolę w kształtowaniu kultury naukowej odgrywają encyklopedie filozoficzne. Filozofia, która przenika tak istotne dziedziny kultury, jak poznanie, postępowanie, wytwarzanie, jest dla kultury narodu jej logosem (rozum), który pozwala odkryć wyższy, niż tylko doraźny, cel życia i działania”⁴². Inicjatorem przedsięwzięcia był honorowy prezes PTTzA o. Mieczysław Albert Krapiec OP (1921-2008), współtwórca Filozoficznej Szkoły Lubelskiej⁴³. Stał on na czele Komitetu naukowego PEF. Drugą osobą mającą największy wpływ na organizację pracy nad PEF był ks. Andrzej Maryniarczyk SDB (1950-2020), wiceprezes PTTzA, a od 2009 roku prezes Towarzystwa⁴⁴.

⁴¹ Więcej o Polskim Towarzystwie Tomasza z Akwinu w: A. Maryniarczyk, *Służyć prawdzie. O powodach powołania Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu*, rozm. przepr. K. Stępień, „Człowiek w Kulturze” 15 (2003) s. 19-27.

⁴² M.A. Krapiec – A. Maryniarczyk, *Wstęp do Powszechnej Encyklopedii Filozofii*, w: <http://www.ptta.pl/pef/index.php?id=wstep&lang=pl> (dostęp: 15.12.2023). Więcej o PEF w: A. Maryniarczyk, *Powody i okoliczności powstania Powszechnej Encyklopedii Filozofii*, „Nasz Dziennik” (Wyd. zasadnicze) 248 (2009) s. 10; M.A. Krapiec, *Powszechna Encyklopedia Filozofii w służbie kultury humanistycznej*, „Nasz Dziennik” (Wyd. zasadnicze) 266 (2008) s. 7; M.A. Krapiec, *O inicjatywie Powszechnej encyklopedii filozofii*, „Myśl Polska” 6 (2007) s. 11; A. Maryniarczyk, „Powszechna Encyklopedia Filozofii” w służbie studenta, dziennikarza i polityka, „Człowiek w Kulturze” 15 (2003) s. 123-136.

⁴³ Więcej o prof. M.A. Krapcu OP i jego dorobku naukowym w: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, *Strona Ojca Profesora Mieczysława A. Krapca*, w: http://www.ptta.pl/krapiec/index.php?id=opracowania_ash&lang=pl (dostęp: 15.12.2023).

⁴⁴ Więcej o ks. A. Maryniarczyku w: J. Horbowska, *W służbie Dobra i Prawdy. Ks. Andrzej Maryniarczyk SDB, przedstawiciel lubelskiej szkoły filozoficznej*, „Biografistyka Pedagogiczna” 1 (2022) s. 35-49.

Ks. A. Maryniarczyk pełnił funkcję redaktora naczelnego i on też korespondował z ks. W. Myszorem w sprawie współpracy śląskiego kapłana nad współtworzeniem zawartości PEF. Tom pierwszy Encyklopedii wyszedł w 2000 roku, ostatni, będący suplementem, ukazał się 9 lat później. W recenzjach tego przedsięwzięcia wydawniczego, mimo uwag co do doboru haseł, ich proporcji, zauważonych nieścisłości, zawsze podkreślano ogromne znaczenie owego projektu dla całej polskiej humanistyki. Dlatego pojawiały się określenia i sformułowania typu: „epokowe wydawnictwo”, „fundamentalna publikacja”, „encyklopedia, która wypełnia dotkliwą lukę”, „będzie ona służyła wielu pokoleniom humanistów, badaczy i studentów”⁴⁵, „Powszechna encyklopedia filozofii powinna znaleźć się w bibliotece każdego wykształconego czytelnika”⁴⁶. O zaangażowaniu ks. W. Myszora we współtworzenie Encyklopedii świadczy 26 listów zachowanych w spuściznie po kapłanie śląskim. Korespondencja pochodzi z okresu od 2000 do 2009 roku i ma charakter oficjalny⁴⁷. Listy zawierają prośbę o sporządzenie konkretnego hasła według ustalonych przez redakcję wzorców. Podawano pożądaną objętość tekstu i termin, w jakim należy tekst przesłać. Inne listy dotyczą wykonania korekty autorskiej. Książk W. Myszor otrzymywał także podziękowania za opracowane hasła, które przeważnie dołączano do wydrukowanego tomu Encyklopedii. Ze względu na przyjęty przez redakcję ścisły harmonogram prac, zakładający publikację jednego tomu co rok, korespondencja między redaktorem naczelnym PEF a ks. W. Myszorem była intensywna i regularna. Na jej częstotliwość wpłynęła też liczba haseł przygotowywanych przez kapłana śląskiego. Łącznie w PEF ukazało się 16 haseł autorstwa ks. W. Myszora, w tomach od drugiego do ósmego oraz w suplementie (*Corpus Hermeticum*, t. 2, s. 292-294; *Epifanes*, t. 3, s. 181; *Gnostycyzm*, t. 3, s. 805-808; *Gnoza*, t. 3, s. 808-813; *Herakleon*, t. 4, s. 353-354; *Hermes Trismegistos*, t. 4, s. 394-395; *Hermetyzm*, t. 4, s. 395-399; *H. Jonas*, t. 5, s. 379-380; *Karpokracjanie*, t. 5, s. 509-510; *Karpokrates*, t. 5, s. 510-511; *Leisegang Hans*, t. 6, s. 300-301; *Marek Mag*, t. 6, s. 836-837; *Nag Hammadi*, t. 7, s. 475-476, *Pleroma*, t. 8, s. 284-285; *Barbelognostycy*, t. 10 (Suplement), s. 48-51; *Setianie*, t. 10 (Suplement), s. 396-398). Jedno z przesłanych

⁴⁵ J. Papiór, rec. *Powszechna encyklopedia filozofii. 1*, „Studia Niemcoznawcze” 24 (2002) s. 868.

⁴⁶ F. Krause, *Omówienie Powszechnej Encyklopedii Filozofii*, „Universitas Gedanensis” 1/23 (2001) s. 108.

⁴⁷ *Materiały źródłowe do biografii naukowej ks. prof. Wincentego Myszora (Wybór korespondencji)*, s. 170-209.

haseł dotyczące Rudolfa Kurta nie ukazało się. Jak podkreślono w jednej z recenzji, Komitet naukowy PEF dbał o dobór autorów, nawiązując współpracę ze specjalistami, których dorobek naukowy stał na wysokim poziomie merytorycznym, co też gwarantowało pozyskanie tekstów opracowanych rzetelnie i zgodnie z przyjętymi zasadami. Ks. W. Myszor, znawca literatury wczesnochrześcijańskiej, znalazł się w gronie badaczy, którzy dostarczali hasła tematycznie dotyczące szeroko rozumianej kultury pierwszych wspólnot chrześcijańskich.

W 2001 roku ukazał się pierwszy z 10 tomów encyklopedii poświęconej religiom świata przygotowanej przez PWN – *Religia. Encyklopedia PWN*. Ostatni tom opracowano w 2003 roku. Podobnie jak w przypadku przywołanej wcześniej *Wielkiej encyklopedii PWN* jedną z osób zaangażowanych w jej opracowanie był T. Gadacz. W Radzie Konsultantów *Religii* znalazł się także ks. W. Myszor, odpowiedzialny merytorycznie za tematykę dotyczącą patrystyki i gnozy. W dokumentach ze spuścizny ks. W. Myszora zachowały się 2 umowy – z 14 grudnia 2001 i 24 lutego 2003 roku na napisanie 2 haseł do tomu trzeciego (*Cyryl Aleksandryjski, Cyryl Jerozolimski*) i 3 haseł do tomów siódmego i ósmego (*Neognoza, Patrologia, Patrystyka*)⁴⁸. Ostatecznie w *Religii. Encyklopedii PWN* ukazały się następujące hasła autorstwa kapłana: *Anastazy Synajski*, t. 1, s. 212; *Andrzej z Krety*, t. 1, s. 219; *Antoni Pustelnik*, t. 1, s. 255; *Arianizm*, t. 1, s. 327; *Ariusz*, t. 1, s. 329; *Bardezanes*, t. 1, s. 484; *Bazylydes*, t. 1, s. 507-508; *Cerynt*, t. 2, s. 399; *Cyryl Aleksandryjski*, t. 3, s. 74-76; *Cyryl Jerozolimski*, t. 3, s. 77-78; *Gnostycyzm*, t. 4, s. 200-201; *Gnoza*, t. 4, s. 201-202; *Neognoza*, t. 7, s. 248-249; *Patrologia*, t. 8, s. 29-32; *Patrystyka*, t. 8, s. 32-34. Oprócz zwyczajowych dla umów wydawniczych zapisów prawnych interesujące są, zwłaszcza dla rekonstrukcji rytmu pracy nad tego rodzaju publikacjami, informacje o terminach i oczekiwanej objętości haseł. Zgodnie z deklaracjami zawartymi we wstępie encyklopedię tworzyły hasła rzeczowe i osobowe, z których każde miało różną objętość determinowaną nie tylko dostępnymi źródłami na temat danego zagadnienia czy osoby, lecz i obecnością podobnych informacji w innych wydawnictwach informacyjnych PWN, zwłaszcza w *Wielkiej encyklopedii PWN*. Starano się zatem nie powielać haseł, kładąc nacisk na przekaz wiadomości nowych lub mało znanych. U ks. W. Myszora PWN zamówiło hasła osobowe oraz rzeczowe. Biograficzne z reguły

⁴⁸ AAKat., sygn. 169/5, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 326-327; AAKat., sygn. 169/6, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 11-12.

miały mniejszą objętość niż rzeczowe, np. na 2 hasła z tomu trzeciego przewidziano w umowie łącznie 208 wierszy, a objaśnienie patologii miało zamknąć się w 300 wersach. Nie była to jednak reguła sztywna, ponieważ hasła rzeczowe, jak neognoza czy patrystyka, swoją objętością (po 150 wersów) nie odbiegały zbyt od haseł osobowych. Zaangażowanie ks. W. Myszora jako autora zamawianych haseł, ale przede wszystkim włączenie go do Rady Konsultantów, dowodziło uznania kapłana za autorytet naukowy w zakresie historii starochrześcijańskiej i docenienia jego dotychczasowego dorobku naukowego.

W połowie lat dziewięćdziesiątych ks. W. Myszor przyjął również propozycję złożoną przez Oktawiusza Jurewicza (1926-2016), wybitnego znawcę kultury antycznej, bizantynologa, autora wielu opracowań z zakresu kultury starożytnej, związanego z Katedrą Filologii Klasycznej na Uniwersytecie Warszawskim. Ten znany w świecie humanista (habilitację poza językiem polskim ogłosił w języku niemieckim w Amsterdamie, a staże naukowe odbył m.in. w Belgradzie, Berlinie, Budapeszcie, Kolonii, Monachium, Moskwie i Paryżu)⁴⁹ poprosił patrologa o opracowanie hasła manicheizm do tworzonej przez siebie *Encyklopedii kultury bizantyńskiej*. Jako redaktor monumentalnego dzieła pozyskał przedstawicieli polskiej nauki, co przyczyniło się do opublikowania 120 haseł rzeczowych i biograficznych.

Omawiane wydawnictwo było wyjątkowe, gdy bowiem powstawała jego koncepcja „nie istniał jeszcze *Oxford Dictionary of Byzantium*, był to zatem wówczas projekt całkowicie oryginalny i pionierski. Podobne kompendium niemieckie nie wyszło nigdy poza kilka pierwszych zeszytów, polska encyklopedia została doprowadzona do końca”⁵⁰. Jak redaktor przyznał w przedmowie: „Myśl opracowania *Encyklopedii* zrodziła się we mnie jeszcze na początku lat osiemdziesiątych zeszłego stulecia pod wpływem dynamicznego rozwoju nauki światowej, w tym i polskiej, dotyczącego wszystkich niemal dziedzin życia oraz twórczości Bizantyńczyków w ciągu jedenastu wieków istnienia ich państwa wschodniorzymskiego”⁵¹. Praca O. Jurewicza miała zatem szansę być pierwszym na świecie informatorem z zakresu bizantynistyki, już w latach dziewięćdziesiątych przygotowano maszynopis do druku, ale niestety wówczas pomysł nie został zrealizowa-

⁴⁹ J. Naumowicz – M. Salamon, *Profesor Oktawiusz Jurewicz (30 IV 1926 - 28 IV 2016)*, VoxP 66 (2016) s. 715-716.

⁵⁰ Naumowicz – Salamon, *Profesor Oktawiusz Jurewicz (30 IV 1926 - 28 IV 2016)*, s. 718.

⁵¹ *Encyklopedia kultury bizantyńskiej*, pod red. nauk. O. Jurewicza, Warszawa 2002, s. V.

ny⁵² – kilka oficyn wydawniczych zrezygnowało z druku z powodu kosztów publikacji, niskiego nakładu oraz braku oczekiwanych subwencji⁵³.

W zachowanej w Archiwum Archidiecezjalnym w Katowicach spuściznie ks. W. Myszora nie zachowały się co prawda listy z początku współpracy z O. Jurewiczem, ale o jej charakterze świadczy ten z 17 lutego 1995 roku wysłany przez filologa zatroskanego jednym – niezrozumiałym w jego opinii – zdaniem z opracowanego przez patrologa hasła⁵⁴. Poprosił zatem ks. W. Myszora o korektę autorską, a z uwagi na pośpiech redakcyjny, wynikający z konieczności oddania manuskryptu do wydawnictwa, przesłał w korespondencji numer telefonu, prosząc o ten rodzaj kontaktu.

Przygotowane przez patrologa hasło manicheizm ukazało się na stronie 325 *Encyklopedii kultury bizantyńskiej* ogłoszonej w Wydawnictwie Uniwersytetu Warszawskiego dopiero w 2002 roku. Można w niej również odnaleźć teksty, o których nie było mowy w analizowanej spuściznie archiwalnej (wszystkie są podpisane przez autorów), jak: *Gnostycy* (s. 187), *Henotikon* (s. 200), *Herakleon* (s. 203), *Herezje* (s. 204-205), *Hezychazm* (s. 206-207), *Homousios* (s. 212), *Ibas z Edessy* (s. 215), *Jakobici* (s. 226), *Katholikos* (s. 261), *Magia* (s. 319-320), *Manicheizm* (s. 325-326), *Monofizytyzm* (s. 356), *Paulicjanie* (s. 398), *Teopaschici* (s. 469-470), *Trishagion* (s. 480), *Tryteizm* (s. 482-483), *Tymoteusz II Ailuros* (s. 485), *Tymoteusz III* (s. 485). Hasła przygotowali również tacy patrolodzy, jak ks. Józef Naumowicz, ks. Kazimierz Obrycki i ks. Emil Stanula z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz ks. Marek Starowieyski z Uniwersytetu Warszawskiego, a ponadto mediewiści, bizantynolodzy i filologowie klasycyjni.

Z uwagi na rangę kompendium było ono zaprezentowane szerokiej publiczności 15-18 maja 2003 roku podczas Międzynarodowych Targów Książki w Warszawie, o czym ks. W. Myszor został poinformowany 30 kwietnia 2003 roku⁵⁵ przez Elżbietę Nogowicz (ur. 1939), redaktora naczelnego Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, z którym była związana od 1975 roku⁵⁶.

⁵² M. Kozłowski, *Oktawiusz Jurewicz (30 IV 1926 - 28 IV 2016)*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” 26 (2016) s. 156, w: <https://doi.org/10.14746/sppgl.2016.XXVI.2.10> (dostęp: 15.12.2023).

⁵³ *Encyklopedia kultury bizantyńskiej*, s. V.

⁵⁴ AAKat., sygn. 169/4, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 11.

⁵⁵ AAKat., sygn. 169/4, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 14.

⁵⁶ *Ludzie polskiej książki*, pod red. B. Petrozolin-Skowrońskiej, „Wydawca” 11 (2002) s. 27-28.

3.2.2 Słowniki terminologiczne

Poza encyklopediami specjalnymi, ks. W. Myszor zaznaczył swój udział także w słownikach terminologicznych. Są nimi opracowania, które zawierają „zbiór podstawowych terminów z danej dziedziny”⁵⁷.

Ks. W. Myszor zainteresowania naukowe mógł rozwijać m.in. dzięki zatrudnieniu w ATK. Z tą uczelnią kapłan był związany przez długie lata, a z jej pracownikami utrzymywał kontakty, angażując się np. w prowadzone przez nich projekty wydawnicze. Jedną z takich osób był ks. Andrzej Zuberbier (1922-2000), profesor nauk teologicznych, kierownik Katedry Homiletyki w latach 1976-1980 i Katedry Teologii Dogmatycznej w latach 1972-1992. Z ks. A. Zuberbierem współpracowała I. Mierzwa, która, jak wcześniej wspomniano, konsultowała oraz redagowała projekty wydawnicze Księgarni św. Jacka w Katowicach. Ważną publikacją sygnowaną przez to wydawnictwo był *Słownik teologiczny*, którego redaktorem został ks. A. Zuberbier. Pierwsze wydanie *Słownika* w formie dwóch tomów ukazało się w latach 1985-1989. Ze względu na trudności ekonomiczne, jakie w tych latach dotknęły wszystkie segmenty gospodarki w Polsce, w tym wydawniczy, publikacja edytorsko przedstawiała się bardzo skromnie. Wykorzystano papier gruby, słabej jakości. Blok woluminów był klejony, co narażało je na szybkie zniszczenie. Zastosowano także nietypowy dla wydawnictw informacyjnych format kieszonkowy. Popularyzacji wydania pierwszego *Słownika* nie sprzyjała także pięcioletnia przerwa, jaka nastąpiła między wydaniem pierwszego a drugim tomu⁵⁸. Niedostatki edytorskie tej publikacji, lecz i zmiany, jakie nastąpiły w Kościele katolickim, wywołały dyskusję w środowisku i to nie tylko teologów nad koniecznością reedycji *Słownika teologicznego*⁵⁹. Tego zadania podjął się ponownie ks. A. Zuberbier wraz z zespołem, do którego należała również I. Mierzwa. Ona też zainicjowała w 1996 roku korespondencję z ks. W. Myszorem. Kapłan nie brał udziału we współtworzeniu jako autor pierwszego i drugiego wydania *Słownika*. I. Mierzwa poprosiła ks. W. Myszora o konsultacje zawartości haseł, polegające na ich uaktualnieniu, zwłaszcza informacji bibliograficznych autorstwa ks. Władysława Łydki, który zmarł przed wznowieniem pu-

⁵⁷ *Słownik terminologiczny*, w: *Słownik wydawcy*, opr. B. Kalisz, Warszawa 1997, s. 182.

⁵⁸ I. Bokwa, rec. *Ks. Andrzej Zuberbier (red.), Słownik Teologiczny, wydanie II rozszerzone, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1998, ss. 744, STV 36/2 (1998) s. 208-208.*

⁵⁹ J. Borucki, *Nad drugim wydaniem Słownika teologicznego*, AK 3 (1999) s. 467.

blikacji⁶⁰. Ostatecznie po ukazaniu się w 1998 roku, tym razem jednotomowego, lecz rozszerzonego *Słownika teologicznego*, recenzenci byli zgodni w pozytywnych ocenach książki. Podkreślali wysoki poziom merytoryczny, przydatność dla różnych grup odbiorców, dbałość o aktualność treści, estetykę wydania⁶¹, do czego z pewnością też przyczyniły się osoby konsultujące i recenzujące publikację, w tym ks. W. Myszor.

3.2.3 Leksykony

Niemały dorobek ks. W. Myszora można odnaleźć w leksykonach. Już w latach siedemdziesiątych współpracował przy powstaniu wydania trzeciego, poprawionego i rozszerzonego *Małego słownika kultury antycznej. Grecja, Rzym* pod redakcją Lidii Winniczuk (1904-1993), który – jako wydawnictwo popularne – wyszedł staraniem oficyny Wiedza Powszechna w 1976 roku (wcześniejsze edycje miały miejsce w 1962 i 1968 roku). Stanowił on „rolę klucza do zrozumienia wielu wydarzeń i pojęć świata starożytnego. Czytelnik znajdzie tu najczęściej spotykane nazwiska, fakty i terminy z dziedziny historii, geografii, literatury, filozofii, religii, archeologii, sztuki, życia codziennego starożytnych Greków i Rzymian”⁶². Wydawnictwo to, obejmujące ponad 2000 haseł zwięźle opracowanych na podstawie najnowszych ustaleń naukowych, ukazało się w warszawskim kręgu badaczy, a sama L. Winniczuk przez lata współpracowała z O. Jurewiczem w ramach Polskiego Towarzystwa Filologicznego⁶³ oraz przy dwukrotnie wznawianym opracowaniu o tytule *Starożytni Grecy i Rzymianie w życiu prywatnym i państwowym* (Warszawa 1968)⁶⁴.

Początkowo informator, do którego stworzenia został zaproszony ks. W. Myszor, miał nosić tytuł *Mały słownik starożytnych autorów*

⁶⁰ *Materiały źródłowe do biografii naukowej ks. prof. Wincentego Myszora (Wybór korespondencji)*, s. 243.

⁶¹ Bokwa, *rec. Ks. Andrzej Zuberbier*, s. 210-211.

⁶² *Mały słownik kultury antycznej. Grecja, Rzym*, red. L. Winniczuk, Warszawa 1976, s. 5. Do słownika dołączono obszernie artykuły poświęcone historii Grecji i Rzymu, kierunkom filozoficznym, literaturze greckiej i rzymskiej, metryce, teatrowi w Grecji i Rzymie, sztuce greckiej i rzymskiej, oraz umieszczono bibliografię.

⁶³ G. Pianko, *Polskie Towarzystwo Filologiczne*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 3 (1972) s. 521.

⁶⁴ Kozłowski, *Oktawiusz Jurewicz*, s. 4.

greckich i łacińskich⁶⁵, ale zakres prac został rozszerzony. Współpraca zapewne została nawiązana w początkach 1973 roku lub nawet wcześniej, ponieważ 12 września 1973 roku patrolog odesłał do wydawnictwa 3 egzemplarze podpisanej umowy autorskiej nr 256/73⁶⁶. Dzięki właśnie temu dokumentowi wiadomo, że ks. W. Myszor opracował 19 następujących haseł rzeczowych i biograficznych: *Akta męczenników*; *Apoftegmat*, *Apophtegmata Patrum*⁶⁷; *Apokaliptyczna literatura*; *Apokryfy*; *Apologeci chrześcijańscy*; *Apostolscy ojcowie*; *Cyryl Aleksandryjski*; *Cyryl Jerozolimski*; *Diodor z Tarsu*; *Dionizjos z Aleksandrii*; *Gnostycy*; *Hagiografowie*; *Ireneusz z Lyonu*; *Ignacy z Antiochii*; *Paweł Apostoł*; *Proklos z Konstantynopola*; *Sokrates Scholastyk*; *Theodoretos z Cyru*; *Theodoros z Mopsuesty* (w tym leksykonie hasła nie są podpisane nawet inicjałami autorów). Sprawy redakcyjno-wydawnicze związane z przyjęciem haseł w wersji zaproponowanej przez autora przeciągnęły się do 27 kwietnia 1974 roku, gdy został on powiadomiony o ich akceptacji, choć miały podlegać jeszcze – rzecz jasna za zgodą – „retuszom redakcyjnym”⁶⁸.

W 1983 roku ukazała się z kolei w poznańskiej Księgarni Św. Wojciecha praca zbiorowa pod redakcją ks. Zbigniewa Pawlaka (1932-2010) o tytule *Katolicyzm A-Z*. Inicjatorem tego popularyzatorskiego przedsięwzięcia, „informatora religijnego”, był duszpasterz akademicki i wieloletni wykładowca Akademii Medycznej w Poznaniu (obecnie Uniwersytet Medyczny im. Karola Marcinkowskiego w Poznaniu), Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Seminarium Duchownego w Poznaniu, oraz w latach 1984-1989 redaktor naczelny „Przewodnika Katolickiego”⁶⁹. Celem wydawnictwa było ukazanie „w sposób przystępny, wiążący i solidny, całokształtu wiedzy przydatnej do pogłębienia, a zwłaszcza uporządkowania światopoglądu katolickiego”⁷⁰.

Także i w tym przypadku współpraca została nawiązana wiele lat wcześniej, choć we *Wprowadzeniu* do tomu znalazł się zapis o trwających

⁶⁵ Ten tytuł odnotowano nawet w umowie wydawniczej zawartej 17 września 1973 roku, opiewającej na hasło liczące maksymalnie 590 wierszy, dostarczone najpóźniej do 30 października tego samego roku. Zob. AAKat., sygn. 169/1, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 244-246.

⁶⁶ Zob. AAKat., sygn. 169/1, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 241.

⁶⁷ W umowie pojawiła się literówka: *Apoftegmata Patrum*.

⁶⁸ Zob. AAKat., sygn. 169/1, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 289.

⁶⁹ Zbigniew Pawlak, w: *Wielkopolscy księża od XVIII do XX wieku*, w: <http://www.wtg-gniazdo.org/ksieza/main.php?akcja=opis&id=3378> (dostęp: 15.12.2023).

⁷⁰ *Katolicyzm A-Z. Praca zbiorowa*, red. Z. Pawlaka, Poznań 1983, s. 5.

zaledwie półtora roku pracach wykonanych przez zespół teologów i filozofów polskich – duchownych i świeckich⁷¹. Redaktor osobiście skierował na ręce ks. W. Myszora 21 kwietnia 1978 roku podziękowanie za przyjęcie propozycji opracowania hasła do przygotowywanego *Małego leksykonu wiary*⁷² (w innym liście pojawił się tytuł *Słownik wiary*, a więc również tym razem ostatecznie wydawnictwo przyjęło inną nazwę). Pod koniec sierpnia 1978 roku autor poinformował Księgarnię Św. Wojciecha, że przesyła gotowe hasło *Herezje*⁷³. Z krótkiej wiadomości można wywnioskować, że artykuł słownikowy miał charakter „surowy”, wymagał bowiem opracowania leksykograficznego, przeniesienia pewnych informacji do innych haseł (z zakresu historii dogmatów) lub uzupełnienia przynajmniej o wzmianki odnoszące się do treści pozostałych działów (odesłań w hasło jest rzeczywiście dużo, co należy przypisać działaniom redakcji informatora). W listopadzie tego samego roku ks. W. Myszor otrzymał adiustowany tekst z prośbą redaktora o korektę autorską i autoryzację⁷⁴ oraz umowę wydawniczą na 296 wierszy⁷⁵. Ostatecznie hasło ukazało się na stronach 131-134 pięć lat później, a w kolejnych latach (1989, 1994, 1997 i 1999) ogłoszono wznowienia informatora.

W późniejszej dekadzie, w latach dziewięćdziesiątych, ks. W. Myszor opracował kilka haseł do niemieckojęzycznego *Lexikon für Theologie und Kirche*, trzeciego wydania przygotowywanego pod kierunkiem biskupa Waltera Kaspera (ur. 1933) przy współpracy Konrada Baumgartnera (ur. 1940), ks. Horsta Bürkle (1925-2015), ks. Klausza Ganzerera (1932-2021), ks. Karla Kertelge (1926-2009), ks. Wilhelma Korfffa (1926-2019) i ks. Petera Waltera (1950-2019). Leksykon wydawano we Freiburgu w oficynie Verlag Herder⁷⁶.

Z inicjatywy redaktorów ks. W. Myszor napisał następujące artykuły hasłowe: *Ptolemaios, Gnostiker; Seleukianer; II. Apokryphe Schriften; Paraphrase des Sem, Traktat des Shem* oraz *Theodotos Gnostiker*⁷⁷. Ta

⁷¹ Liczba autorów nie sprzyjała ujednoczeniu pracy pod względem struktury, formy i poziomu naukowego.

⁷² Zob. AAKat., sygn. 169/2, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 126.

⁷³ Zob. AAKat., sygn. 169/2, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 146.

⁷⁴ Zob. AAKat., sygn. 169/2, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 153.

⁷⁵ Zob. AAKat., sygn. 169/2, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 155.

⁷⁶ W Polsce leksykony zazwyczaj mają postać co najwyżej dwutomowych informatorów, ale w Niemczech są to wielotomowe, bywa że ilustrowane encyklopedie z obszernymi hasłami. Zob. M.M. [M. Matwijów], *Leksykon*, s. 238.

⁷⁷ Zob. Lach-Bartlik, *Wykaz drukowanych prac ks. prof. hab. Wincentego Myszora*, s. 29.

międzynarodowa kooperacja została – jak wynika z analizowanego materiału archiwalnego – podjęta w lipcu 1997 roku, gdy Matthias Berge diek, teolog, redaktor i wydawca, wysłał do polskiego patrologa prośbę o wzięcie udziału w projekcie – z polecenia Ernsta Dassmanna (ur. 1931), niemieckiego historyka Kościoła i patrologa. Kilkuletnia współpraca zaowocowała ogłoszeniem wspomnianych haseł w tomach ósmym i dziewiątym leksykonu⁷⁸.

Z analizy korespondencji znane są szczegóły techniczne przedsięwzięcia. Przykładowo, uczoney miał przygotować hasło *Ptolemaios, Gnostiker* do 31 marca 1998 roku (o objętości od 46 do 58 wersów). Do kolejnych tomów dzieła miał opracować teksty na temat: *Seleukianer i Theodotos, Gnostiker* (termin oddania wyznaczono na 30 listopada 1998 roku) oraz *Sem/Semiten, II.1.Apokryphon: Die Paraphrase des Sem (NHC VII,1)* i *Sem/Semiten, II.2.Apokryphon: Traktat des Shem (syr.)* (już do następnego zeszytu)⁷⁹. Oprócz terminarza ks. W. Myszor otrzymał wytyczne redakcyjne⁸⁰ oraz umowę wydawniczą (podpisaną przez wykonawcę 4 marca 1998 roku)⁸¹. W kolejnych miesiącach oficyna Verlag Herder przesyłała drobne uwagi korektorskie oraz informacje wskazujące na postępy prac redakcyjnych i opisujące podjęcie nowych planów publikacyjnych. Taką zawartość miały listy z 2 września i 1 grudnia 1997, 24 lutego i 10 września 1998, 9 lipca i 16 sierpnia 1999 oraz z marca 2001 roku⁸². Wiadomości z redakcji były nadsyłane nawet wówczas, gdy ks. W. Myszor zaprzestał współpracy autorskiej.

W XXI wieku ks. W. Myszor wziął udział w opracowaniu o tytule *Literatura Grecji starożytnej*, które wyszło pod redakcją Henryka Podbielskiego (ur. 1939) w 2 tomach w Lublinie w 2005 roku dzięki TN KUL. Nie jest to co prawda typowy leksykon, w którym uszeregowano hasła alfabetycznie, ale obszerne artykuły ułożono według rodzajów środków komunikacji starożytnych Greków (gatunków piśmiennictwa), w sposób dogodny dla użytkowników. To pozwoliło pokazać genezę i rozwój poszczególnych rodzajów i gatunków literackich (układ genologiczny

⁷⁸ Zob. AAKat., sygn. 169/4, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 234.

⁷⁹ Zob. AAKat., sygn. 169/4, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 235, 237.

⁸⁰ Zob. AAKat., sygn. 169/4, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 239-240.

⁸¹ Zob. AAKat., sygn. 169/4, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 241-242.

⁸² Zob. AAKat., sygn. 169/4, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 249, 272, 282; AAKat., sygn. 169/5, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 2, 138, 155, 271, 313.

wspomagany szeregowaniem chronologicznym)⁸³. Dzięki temu powstał syntetyczny obraz tytułowej literatury.

Inicjatorem dzieła był Jerzy Axer (ur. 1946) z Uniwersytetu Warszawskiego, prezes Polskiego Towarzystwa Filologicznego, a następnie H. Podbielski, filolog klasyczny związany z Katedrą Filologii Greckiej Instytutu Studiów Klasycznych i Orientalnych KUL⁸⁴. Dzięki wsparciu wybitnych profesorów Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Uniwersytetu Warszawskiego, Uniwersytetu Wrocławskiego, Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu i KUL pozyskano do współpracy 27 autorów, którzy byli kompetentni opracować poszczególne hasła. Wśród nich znaleźli się patrologowie, filolodzy i historycy filozofii starożytnej⁸⁵. Celem opracowywujących było to, by „polski czytelnik otrzymał dzieło najwyższej jakości, będące owocem wieloletnich specjalistycznych studiów [...], dzieło, które mogłoby go wprowadzić w najbardziej żywotne problemy całego piśmiennictwa starożytnej Grecji łącznie z jego bogatym nurtem literatury chrześcijańskiej”⁸⁶.

⁸³ Układ ten zyskał aprobatę w środowisku naukowym. Dzięki niemu można było poznać „genezę, ewolucję i proces przemian poszczególnych rodzajów, gatunków i odmian literackich, wraz z ich recepcją w następnych epokach”. A.M. Komornicka, *Epika w Literaturze Grecji starożytnej*, „Meander” 2 (2005) s. 239.

⁸⁴ *Księga pamiątkowa w 75-lecie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Wkład w kulturę polską w latach 1968-1993*, red. M. Rusecki, Lublin 1994, s. 445.

⁸⁵ Byli to m.in. Włodzimierz Appel z Katedry Filologii Klasycznej Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, Krystyna Bartol z Instytutu Filologii Klasycznej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Robert R. Chodkowski z Katedry Teatru i Dramatu Antycznego Instytutu Filologii Klasycznej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Jerzy Danielewicz z Zakładu Hellenistyki Instytutu Filologii Klasycznej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, ks. Stanisław Longosz z Katedry Historii Rodziny Chrześcijańskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Janina Ławińska-Tyszkowska z Instytutu Filologii Klasycznej i Kultury Antycznej Uniwersytetu Wrocławskiego, ks. Józef Naumowicz z Katedry Historii Wczesnochrześcijańskiej Literatury Greckiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, ks. Marek Starowieyski z Zakładu Kultury Antycznej Instytutu Filologii Klasycznej Uniwersytetu Warszawskiego, Michał Wojciechowski z Katedry Teologii Biblijnej Nowego Testamentu Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Zob. R. Popowski, *Literatura Grecji starożytnej, pod redakcją H. Podbielskiego, t. 1: Epika – liryka – dramat; t. 2: Proza historyczna – krasomówstwo – filozofia i nauka – literatura chrześcijańska*, Lublin 2005, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, ss. VII + 955; VIII + 1159, VoxP 46 (2004) s. 685-686.

⁸⁶ H. Podbielski, *Przedmowa: charakter i periodyzacja literatury greckiej*, w: *Literatura Grecji starożytnej, t. 1: Epika – liryka – dramat*, red. H. Podbielski, Lublin 2005, s. 7.

Pierwszy z tomów informatora nosił podtytuł *Epika – liryka – dramat*, a drugi, w którym zaznaczył się udział ks. W. Myszora – *Proza historyczna, krasomówstwo, filozofia i nauka, literatura chrześcijańska*. Można w nim odnaleźć duży dział o nazwie *Literatura chrześcijańska*, a ponadto zamieszczono następujące zagadnienia: *Proza historyczna i periegeta, Krasomówstwo i biografia literacka* oraz *Filozofia i nauka*. To w tym tomie ukazały się 2 obszernie artykuły autorstwa patrologa: *Ojcowie apostołscy i apologety II wieku* (s. 965-985) oraz *Literatura heterodoksyjna i św. Ireneusz z Lyonu* (s. 987-1018). Każdy z artykułów, a nawet ich rozdziały, zostały zaopatrzone w aparat naukowy, jak wykaz wydań, komentarzy i przekładów oraz opracowań (głównie obcojęzycznych). W obu tekstach ks. W. Myszor zastosował schematyczny podział treści – w pierwszej części znalazły się informacje najogólniejsze, w których przedstawiony został przedmiot rozważań, a następnie scharakteryzował sylwetki przedstawicieli gatunku literackiego wraz z ich dokonaniami literackimi lub omówił utwory anonimowe (geneza, treść, forma literacka, stan badań).

Bardzo prawdopodobne jest, że to inicjator lub redaktor dzieła nawiązał kontakt z ks. W. Myszorem, z 29 listopada 2000 roku bowiem pochodzi list, w którym H. Podbielski podziękował za przesłane materiały, które miały trafić do recenzji ks. Stanisława Longosza (ur. 1938). Napisał: „Mnie osobiście teksty te bardzo się podobają ze względu na ogromne bogactwo zawartych w nich treści i ich wielką klarowność”⁸⁷. *Literatura Grecji starożytnej* jak i kilka innych wcześniej przywołanych prac ukazywała się przez kilka lat. 28 czerwca 2004 roku Stanisław Sarek, redaktor TN KUL i sekretarz rocznika „Summarium Societatis Scientiarum Catholicae Universitatis Lublinensis Ioannis Pauli II”, poinformował ks. W. Myszora, przekazując mu artykuły do korekty, że dysk, na którym znajdował się tom, uległ awarii, co opóźniło i utrudniło prace oficyny. Do autorów trafiły więc „archaiczne” postaci tekstów, co nie przeszkodziło ks. W. Myszorowi odesłać poprawki 6 lipca⁸⁸.

Za to opracowanie patrolog otrzymał Nagrodę Zespołową Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego za współautorstwo syntezy, na wniosek Wydziału Humanistycznego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego⁸⁹. W jednej z recenzji dzieła jej autor nazwał nawet dwuto-

⁸⁷ AAKat., sygn. 169/5, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 238.

⁸⁸ Zob. AAKat., sygn. 169/6, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 83.

⁸⁹ Zob. L. Lach-Bartlik, *Książdz Profesor Wincenty Wilhelm Myszor*, VoxP 57 (2012) s. 19.

mowe dzieło „chlubą polskiej humanistyki, a przynajmniej polskiej filologii klasycznej”⁹⁰.

3.2.4 Słowniki biograficzne

Ks. W. Myszor przygotowywał również hasła do słowników biograficznych, a więc takich źródeł, w których można odnaleźć uporządkowany np. chronologicznie, rzeczowo, funkcjonalnie lub częściej alfabetycznie zbiór biogramów osób dobranych według ściśle określonych zasad⁹¹. Z uwagi na swoją wiedzę i zainteresowania tworzył hasła do słowników biograficznych specjalnych⁹², a więc dokumentujących życie i osiągnięcia osób reprezentujących dokonania z zakresu teologii oraz antyku.

Relacje zawodowe ks. W. Myszora z ATK, jak już wcześniej napisano, polegały m.in. na zaangażowaniu się kapłana w różne inicjatywy wydawnicze tej uczelni oraz tego rodzaju działania osób związanych z Akademią. Jednym z takich przedsięwzięć było przygotowanie czterotomowego *Słownika polskich teologów katolickich*, który publikowano w latach 1981-1983. Ks. Hieronimowi Eugeniuszowi Wyczawskiemu (1918-1993), profesorowi nauk teologicznych i historykowi Kościoła, udało się stworzyć zespół 26 autorów, którzy przygotowali w ciągu 6 lat cenną publikację uzupełniającą treści m.in. EK⁹³. W recenzjach *Słownika* wskazywano na przyjęty zakres, dosyć szeroki, pozwalający uwzględnić działalność osób, w dorobku których były np. tylko prace popularyzatorskie niewielkich rozmiarów, rejestrujące informacje o lokalnych kościołach czy artefaktach sakralnych⁹⁴. Dzięki takiemu podejściu powstał *Słownik*, który można uznać za bogate materiałowo źródło, zapewniające podstawy do dalszych poszukiwań. Przyjęta metodologia z pewnością skłaniała także do dyskusji i pytań o obecność lub brak w *Słowniku* haseł

⁹⁰ Popowski, *Literatura Grecji starożytnej*, pod redakcją H. Podbielskiego, s. 685.

⁹¹ *Słownik biograficzny*, w: *Słownik wydawcy*, opr. B. Kalisz, Warszawa 1997, s. 182.

⁹² Zasadowa, *Wydawnictwa informacyjne*, s. 20.

⁹³ Więcej o ks. Hieronimie Eugeniuszu Wyczawskim w: J. Mandziuk, *Życie i działalność ks. prof. dr hab. Hieronima Eugeniusza Wyczawskiego OFMObs. (1918-1993)*, STV 31/1 (1993) s. 7-17; M. Banaszak, *Ks. Prof. dr hab. Eugeniusz Hieronim Wyczawski*, STV 26/2 (1988) s. 5-12.

⁹⁴ J. Kracik, rec. *Słownik, polskich teologów katolickich, t. 1-4, pod red. H.E. Wyczawskiego, Warszawa 1981-83, ATK ss. 614+591+552+586, RBL 4 (1983) s. 373.*

poświęconych konkretnym osobom⁹⁵. Bezspornie *Słownik polskich teologów katolickich* wypełniał jednak lukę w informacjach bibliograficznych odczuwaną przez wszystkich zajmujących się historią polskiej myśli teologicznej i dziejami Kościoła katolickiego. Ks. W. Myszor dostarczył redaktorowi *Słownika* 13 biogramów, które zamieszczono w tomie 1 (*Bałtruszczyk I.*, s. 95; *Bielski Sz.*, s. 142-143; *Bobrowski M.*, 172-174; *Bogusławski J.K.*, s. 182-183; *Bończyk N.*, s. 192-194; *Borowski I.*, s. 201-202; *Bowkiewicz J.*, s. 206; *Chromecki T.*, s. 323-324; *Chrościński I.*, s. 324-325; *Ciecierski F.*, s. 331-332; *Cytrynowski J.*, s. 346-347; *Dębiński I.*, s. 391-392; *Golański F.N.*, s. 542-545). Wśród interesujących kapłana osób znaleźli się m.in. Szymon Bielski (1745-1826), pijar, kierownik drukarni zakonu pijarów w Warszawie, autor bibliografii prac wydawanych przez pijarów uzupełnionej szkicem historycznym czy ks. Norbert Bonczyk (1837-1893), górnośląski kapłan i poeta, autor poematów rejestrujących życie duchowe na Śląsku w XIX wieku. Nie zachowały się w archiwalnej spuściźnie po ks. W. Myszorze dokumenty świadczące o przebiegu współpracy nad *Słownikiem polskich teologów katolickich*. Jedyne ślad to wzmianka w spisie publikacji autorskich, w którym kapłan pod rokiem 1981 zamieścił informację o wydrukowanych 14 (!) hasłach bibliograficznych w publikacji redagowanej przez ks. H.E. Wyczawskiego⁹⁶.

Innym opracowaniem informacyjnym, tym razem uzupełniającym lukę w wiedzy o historii Śląska w wiekach XIX i XX, był *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku* wydany w 1996 roku przez Księgarnię św. Jacka w Katowicach. Redaktorem słownika był Mieczysław Pater (1927-2017), profesor Uniwersytetu Wrocławskiego, który zorganizował zespół autorów rekrutujący się z grona znawców dziejów Śląska. Wydany w 1996 roku słownik zawierał biogramy osób duchownych kształtujących życie społeczne, kulturalne, polityczne, ekonomiczne ziem śląskich w rozumieniu krainy historycznej. Słownik ten można uznać za dopełnienie zawartości wcześniej wydawanego, w latach 1977-1981, *Śląskiego słownika biograficznego*, który ze wzglę-

⁹⁵ Dyskusje nad metodologią *Słownika* toczyły się także później, kiedy postanowiono wydawać kolejne tomy. Od tomu 5 (1983 rok) redakcję objął ks. Ludwik Grzebień SJ, od t. 8 (1995 rok) ks. Józef Mandziuk. Zob. K.R. Prokop, [Recenzja]: *Słownik polskich teologów katolickich, t. 9 – 1994-2003 (A-Z) pod red. Józefa Mandziuka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2006, ss. 772, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 93 (2010) s. 339-343.

⁹⁶ Zob. AAKat., sygn. 169/3, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 88.

dów na zapisy cenzuralne nie mógł zawierać obszernych treści na temat związków religijnych i osób duchownych⁹⁷.

Ks. W. Myszor dostarczył redakcji *Słownika biograficznego* jeden biogram poświęcony ks. Stefanowi Siwcowi, kapłanowi, który był autorem prac naukowych obejmujących dzieje wschodniego monastycyzmu (*Siwiec (Schiwietz Stefan (Stephan))*, s. 377). Z prośbą o napisanie biogramu zwrócił się do kapłana ks. Jan Drob, dyrektor wydawnictwa katowickiego w latach 1990-1998. Pierwszy list opatrzony datą 3 lutego 1995 roku zawierał wskazówki redakcyjne, podobne do tych, jakie obowiązywały podczas redakcji *Polskiego słownika biograficznego*, a które świadczyły o tym, że pomysłodawcy śląskiego projektu wydawniczego pragnęli włączyć swoją pracę w obręb ogólnopolskich dokonań biografistycznych⁹⁸. Niewielki wkład ks. W. Myszora we współtworzenie opracowania był zrozumiały, biorąc pod uwagę chociażby zakres chronologiczny i terytorialny publikacji, a także fakt nielicznego grona polskich naukowców żyjących w wiekach XIX i XX specjalizujących się w historii wczesnochrześcijańskiej, co było domeną zainteresowań badawczych patrologa.

Ks. W. Myszor przy kolejnym słowniku biograficznym, tym razem dotyczącym pisarzy świata antycznego, miał okazję współpracować z wyjątkową uczoną, którą była Anna Świderkówna (1925-2008), popularyzatorka wiedzy historycznej, związana z Katedrą Papirologii Uniwersytetu Warszawskiego. Ta filolog klasyczna, hellenistka, papirolog i bibliстка, dzięki rozległej wiedzy historycznej, podjęła współpracę z francuskimi i włoskimi badaczami. Była stypendystką paryskiej Sorbony i odbyła staż naukowy w Egipcie⁹⁹. W zachowanej spuściźnie epistolarnej ks. W. Myszora nie zachowała się korespondencja poświadczająca współpracę z A. Świderkówną przy *Słowniku pisarzy antycznych*, który ukazał się w wydawnictwie Wiedza Powszechna w 1982 roku (kolejne edycje w 1990 i 2001 roku), a przyczynił do rozślawienia nazwiska

⁹⁷ J. Mandziuk, rec. *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku*. Red. M. Pater. Katowice 1996, ss. 488, SaeCh 5/1 (1998) s. 216-217; K.R. Prokop, rec. „*Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku*”, red. Mieczysław Pater, Katowice 1996, „*Studia Źródłoznawcze*” 37 (2000) s. 214-216.

⁹⁸ *Materiały źródłowe do biografii naukowej ks. prof. Wincentego Myszora (Wybór korespondencji)*, s. 240-242, 245.

⁹⁹ M. Nowicka, *O dorobku naukowym profesor Anny Świderkówny*, „*Meander*” 3-4 (2006) s. 186.

redaktorki¹⁰⁰. W słowniku znalazły się sylwetki autorów starożytnych piszących po grecku i po łacinie, zarówno tych, których dzieła się zachowały, jak i te, które uznano za zaginione – od Homera po twórców epoki cesarza Justyniana (527-565)¹⁰¹. Na potrzeby informatora patrolog opracował szereg haseł osobowych i rzeczowych, jak: *Akta Męczenników* (s. 52-53), *Apokaliptyczna literatura* (s. 71), *Apologeci chrześcijańscy* (s. 77), „*Apophthegmata Patrum*” (s. 77), *Apostolscy Ojcowie* (s. 77), *Diodoros* (s. 163-164), *Dionysios* (s. 168), *Eirenaios* (s. 173-174), *Gnostycy* (s. 212-213), *Hagiografowie* (s. 219-220), *Ignatios* (s. 252), *Kyryllos* (s. 280-281), *Kyryllos* (s. 281), *Paulus* (s. 348-349), *Proklos* (s. 390), *Sokrates Scholastikos* (s. 425-426), *Theodoretos* (s. 451-452), *Theodoros* (s. 453). Na potrzeby słownika hasła przygotowali także inni patrologowie, jak ks. E. Stanula i ks. M. Starowieyski.

Z tym ostatnim teologiem, patrologiem i bizantynologiem, pracownikiem Instytutu Filologii Klasycznej Uniwersytetu Warszawskiego, ks. W. Myszor utrzymywał wieloletni i wielowymiarowy kontakt¹⁰². Współpraca badaczy rozpoczęła się w latach siedemdziesiątych, kiedy to ks. M. Starowieyski (ur. 1937) zaproponował ks. W. Myszorowi połączenie sił przy opublikowaniu *Ewangelii apokryficznych* ([cz.] 1, Lublin 1980) pod redakcją pierwszego z uczonych. Ks. W. Myszor zaprosił następnie bizantynologa do udziału w serii „Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy”, zapoczątkowanej w 1969 roku przez ks. M. Michalskiego w ATK. W cyklu obejmującym materiały źródłowe od samego początku ks. W. Myszor drukował samodzielne lub zespołowe tłumaczenia.

Naukowe kontakty patrologów przetrwały do XXI wieku, ale już w końcówce lat dziewięćdziesiątych ukazał się *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa Wschodu. Literatury arabska, armeńska, etiopska, gruzińska, koptyjska, syryjska* napisany przez ks. M. Starowieyskiego i nazwany przez niego „słownikiem literatury orientalnej patrystycznej”. Wydał go w Warszawie w Instytucie Wydawniczym „Pax” w 1999 roku. W publikacji uwzględnione zostały hasła poświęcone przede wszystkim pisarzom, tłumaczom ich dzieł, utworom anonimowym, rzadko poszczególnym literaturom, a uzupełniono ją bibliografią.

¹⁰⁰ A. Łukaszewicz, *In memoriam Anna Świderek (1925-2008)*, „The Journal of Juristic Papyrology” 38 (2008) s. 17.

¹⁰¹ *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderekówna, Warszawa 1982, s. 7.

¹⁰² *Starowieyski Marek, w: Współcześni uczeni polscy. Słownik biograficzny*, t. 4: S-Ż, red. J. Kapuściak, Warszawa 2002, s. 214.

Mimo samodzielnego autorstwa potwierdzeniem współpracy uczonych przy tym informatorze jest umowa wydawnicza z 21 października 1999 roku o numerze 8328, w której zaznaczono, że twórcą części haseł był ks. W. Myszor¹⁰³. Autor słownika we wstępie zazaczył ponadto udział badaczy z zagranicy, w tym koptologów, asyriologów, arabistów, oraz nadmienił: „Hasła z dziedziny literatury koptyjskiej przejrzał ks. prof. W. Myszor (ATK), który też uzupełnił je brakującymi hasłami o autorach gnostyckich i manichejskich”¹⁰⁴. Dokumentowi towarzyszył list datowany na 29 października podpisany przez Emilię Szczawińską, reprezentującą Instytut Wydawniczy „Pax” w Warszawie¹⁰⁵. Ta sama nadawczyni wysłała 9 listopada krótką wiadomość informującą o przesłaniu dwóch egzemplarzy autorskich dzieła¹⁰⁶, zawierających hasła sporządzone przez ks. W. Myszora: *Archelites* (szp. 23), *Gnostyckie pisma w Berolinen-sis Gnosticus* (szp. 76), *Hermetyczna literatura* (szp. 89-90), *Jeu księgi* (szp. 125-126), *Koptyjska literatura patrystyczna* (szp. 131-137), *Manichejskie pisma* (szp. 146-149), *Nag Hammadi* (szp. 159-172), *Pistis Sophia* (szp. 187-188). Każde z tych haseł zostało podpisane nazwiskiem ich autora.

Także o kolejnym wydawnictwie informacyjnym nie zachowały się niemal żadne materiały w badanej spuściźnie¹⁰⁷. Mowa tu o opracowaniu Césara Vidala Manzanaresa (ur. 1958), hiszpańskiego filozofa, pisarza i publicysty, o tytule *Pisarze wczesnochrześcijańscy I-VII w.* w przekładzie Ewy Burskiej, tłumaczki Instytutu Wydawniczego „Pax” w Warszawie. W 2001 roku w Wydawnictwie Księży Werbistów „Verbinum” ukazało się wydanie drugie informatora, przejrzone, uzupełnione i opatrzone bibliografią przez ks. W. Myszora (wydanie poprzednie, z 1996 roku, wydano z podtytułem *mały słownik*, a konsultował je ks. E. Stanuła (1935-1999), autor przedmowy do tej edycji i autor szeregu haseł). Tym razem patrolog był nie tylko autorem haseł słownikowych, ale odpowiadał za kształt i jakość aparatu naukowego opracowania, przygotował też wstęp. Jak w nim zazaczył, opracowanie było kierowane do studentów teologii, służąc im „pierwszą informacją” na temat pisarzy wczesnochrześcijań-

¹⁰³ Zob. AAKat., sygn. 169/5, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 166-167.

¹⁰⁴ M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa Wschodu. Literatura arabska, armeńska, etiopska, gruzińska, koptyjska, syryjska*, Warszawa 1999, s. XVIII.

¹⁰⁵ Zob. AAKat., sygn. 169/5, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 168.

¹⁰⁶ Zob. AAKat., sygn. 169/5, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 172.

¹⁰⁷ Pozostała jedynie umowa z 1 czerwca 1999 roku z Wydawnictwem Księży Werbistów „Verbinum”. Zob. AAKat., sygn. 169/5, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 158.

skich, ale i do historyków, badaczy liturgii, egzegetów, historyków teologii i kultury oraz filologów.

W słowniku ujęte zostały biogramy pisarzy znaczących, jak i tych mniej znanych, uprawiających literaturę kościelną i pozakościelną (np. pisarze heretycy), dlatego też treść uzupełniono o pisma z koptyjskiej biblioteki z Nag Hammadi – co w pełni uzasadnia udział ks. W. Myszora w przygotowaniu drugiej edycji. Odpowiadał za hasła dotyczące późnej literatury wczesnochrześcijańskiej, do VII wieku włącznie, oraz literatury w językach orientalnych, jak armeńskim, koptyjskim i syryjskim. Obok haseł osobowych pojawiły się nieliczne związane z formami literackimi oraz rzeczowe, za to odnoszące się do twórczości tych pisarzy, którzy zostali uwzględnieni w opracowaniu. Ks. W. Myszor opracował 401 haseł. Do informatora dołączone zostały ponadto aneksy w postaci: zestawienia chronologicznego obejmującego ważniejsze wydarzenia historyczne, literackie i z zakresu filozofii, przeglądu soborów ekumenicznych pierwszych siedmiu wieków, bibliografii, indeksu autorów i ich pism w polskich tłumaczeniach.

3.2.5 Słowniki przekładowe

Ks. W. Myszor należał w Polsce do wąskiego grona tłumaczy pism z języka koptyjskiego i nauczycieli tego starożytnego języka egipskich chrześcijan na ATK. Koptyjskiego uczył się na zajęciach prowadzonych przez Albertynę Szczudłowską, później Dembską (1934-2013), badaczkę zatrudnioną w Instytucie Orientalistycznym Uniwersytetu Warszawskiego¹⁰⁸. Kapłan przyznawał, że obcowanie z oryginalnym tekstem, zwłaszcza jeszcze nieprzetłumaczonym, a następnie jego przekład, sprawiały mu w pracy naukowej największą przyjemność¹⁰⁹. Chcąc się dzielić tą pasją z innymi, wprowadził naukę języka koptyjskiego w Uniwersytecie Śląskim, dzięki czemu uczelnia katowicka stała się jednym z trzech, oprócz warszawskiego i krakowskiego, ośrodków, w których język koptyjski stał się odrębnym przedmiotem w programach nauczania¹¹⁰. Sytu-

¹⁰⁸ Więcej o A. Szczudłowskiej-Dembskiej w: E. Kopp – W. Stawiszyński, *Profesor Albertyna Szczudłowska-Dembska (9 XII 1934 - 17 IX 2013)*, VoxP 61 (2014) s. 701-708.

¹⁰⁹ W. Myszor, *Niestrudzony badacz wczesnego chrześcijaństwa* (rozm. przepr. A. Sikora), „Śląsk” 12 (2013) s. 40.

¹¹⁰ J. Małocha, *Rozważania nad zakresem kompetencji nauczyciela języka koptyjskiego pracującego ze studentami z europejskiego kręgu kulturowego*, „Państwo i Społeczeństwo” 3 (2016) s. 87.

acja taka wymagała przygotowania dla słuchaczy odpowiednich materiałów, dlatego kapłan we współpracy z A. Dembską postanowił opracować podręcznik, słownik i zbiór tekstów (wypisy) ułatwiających naukę języka koptyjskiego. W 1988 roku ukazał się *Podręczny słownik języka koptyjskiego*, wydany pod auspicjami Uniwersytetu Warszawskiego, który był „wykazem wyrazów koptyjskich obrazujących pewien etap badań leksykograficznych”¹¹¹. Wydanie kolejne tego słownika w 1996 roku pod tytułem *Podręczny słownik koptyjsko-polski* opublikowało warszawskie Wydawnictwo „Dialog”. Słownik składał się z leksemów pochodzących z dwóch dialektów: dolnoegipskiego (bohairskiego) i górnoegipskiego (saidzkiego), w których zachowało się do współczesności najwięcej tekstów. Leksemy opatrzone tłumaczeniami na język polski¹¹². Praca nad pierwszym wydaniem *Słownika* rozpoczęła się co najmniej w 1985 roku, czego dowodzi zachowane w spuściźnie po ks. W. Myszorze pismo z 31 grudnia 1985 roku podpisane przez A. Dembską. Było adresowane do Zbigniewa Lewickiego kierującego Wydziałem Neofilologii Uniwersytetu Warszawskiego i zawierało konspekt *Podręcznego słownika koptyjsko-polskiego*. Nakład, jaki przewidziano, był skromny – 500 egzemplarzy, co podyktowane zostało przede wszystkim założonym adresem publikacji. Autorzy *Słownika* mieli bowiem na myśli studentów egiptologii, archeologii chrześcijańskiej i słuchaczy lektoratów języka koptyjskiego, których grono, biorąc pod uwagę ośrodki naukowe w Polsce prowadzące zajęcia w tym zakresie, było w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku nieliczne. Niemniej odczuwano brak tego rodzaju wydawnictwa w języku polskim, stąd propozycja jego przygotowania. A. Dembska przesłała ks. W. Myszorowi pismo do jego wiadomości, dodając dopisek odręczny o rozpoczęciu prac w maju przyszłego roku (1986) i planach oddania maszynopisu do druku we wrześniu¹¹³. Nie zachowały się dokumenty, dzięki którym można byłoby odtworzyć poszczególne etapy przygotowania wydawnictwa i przebiegu współpracy autorów. Słownik ostatecznie wyszedł w jeszcze niższym nakładzie, 100 egzemplarzy, co z żalem zauważyła prof. Maria Jaczynowska z Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika w Toruniu, oceniająca dorobek ks. W. Myszora w związku ze zgłoszeniem wniosku o nadanie kapłanowi

¹¹¹ A. Dembska – W. Myszor, *Wstęp*, w: A. Dembska – W. Myszor, *Podręczny słownik koptyjsko-polski*, Warszawa 1996, s. 5.

¹¹² W 2016 roku ukazało się wydanie *Podręcznego słownika języka koptyjskiego* w formie e-booka.

¹¹³ Zob. AAKat., sygn. 169/3, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 147.

tytułu profesora nadzwyczajnego ATK. Badaczka jednocześnie podkreśliła wagę tego wydawnictwa, ponieważ: „Będzie ono stanowić bardzo ważną pomoc dla studentów interesujących się językiem koptyjskim i dla tłumaczy badających teksty religijne, którzy mogli dotąd posługiwać się wyłącznie słownikami zagranicznymi”¹¹⁴.

Wydanie drugie *Słownika* z 1996 roku dopracowano, co też znalazło odzwierciedlenie m.in. w zwiększonej objętości, ze 101 do 182 stron i wyższym nakładzie – 1000 egzemplarzy¹¹⁵. W tym czasie ks. W. Myszor planował już samodzielnie przygotować kolejny słownik języka koptyjskiego. Jak wynika z krótkiego, okolicznościowego listu wysłanego do Wydawnictwa Akademickiego „Dialog” z 8 stycznia 1997 roku, zebrał już do tej publikacji część materiałów. W piśmie tym pytał także, czy wydawnictwo byłoby zainteresowane drukiem tego słownika¹¹⁶. W materiałach archiwalnych jest też notatka zawierająca informację o kosztach projektu, w ramach którego powstałby ów słownik. Pochodzi ona prawdopodobnie z czerwca 1997 roku¹¹⁷. Plany te nie zostały jednak zrealizowane. Warto dodać, że A. Dembska i ks. W. Myszor wspólnie przygotowali także *Chrestomatię koptyjską*, którą wydało w 1998 roku Wydawnictwo Akademickie „Dialog” z Warszawy. Wypisy adresowane, podobnie jak *Słownik*, przede wszystkim do studentów orientalistyki, zawierały najważniejsze, zachowane do czasów współczesnych zabytki literatury koptyjskiej w dialektach saidzkim i bohańskim. Teksty opatrzone wykazem słów koptyjskich z tłumaczeniami na język polski, wykazem nazw geograficznych i etnograficznych oraz spisem imion własnych¹¹⁸.

Ks. W. Myszor już samodzielnie w 1998 roku opublikował w Wydawnictwie ATK podręcznik gramatyki pt. *Język koptyjski. Kurs podstawowy gramatyki języka saidzkiego*. Układ tego podręcznika (30 lekcji) pozwalał zapoznać się ze zjawiskami gramatycznymi, utrwalić znajomość słownictwa na przykładzie wybranych oryginalnych tekstów chrze-

¹¹⁴ AAKat., sygn. 169/3, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 258.

¹¹⁵ Zob. AAKat., sygn. 169/4, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 91-92.

¹¹⁶ Zob. AAKat., sygn. 169/4, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 178.

¹¹⁷ Zob. AAKat., sygn. 169/4, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 226.

¹¹⁸ Podstawą wydania *Chrestomatii koptyjskiej* w 1998 roku był skrypt opracowany w 1974 roku przez A. Dembską i ks. W. Myszora pt. *Chrestomatia koptyjska. Materiały do nauki języka koptyjskiego dla studentów II roku Instytutu Orientalistycznego*, wydany przez Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego. Skrypt ten zawierał mniejszą liczbę tekstów, przede wszystkim nie było w nim źródeł monastycznych.

ścijańskich, biblijnych, monastycznych i gnostyckich¹¹⁹. Ks. W. Myszor planował wznowić podręcznik do nauki koptyjskiego, o czym wspomina we wniosku o urlop naukowy, do czego jednak nie doszło¹²⁰.

Słowniki, wypisy z literatury koptyjskiej, podręczniki do nauki gramatyki opracowane przez A. Dembską i ks. W. Myszora stanowiły uzupełniający się komplet materiałów, ułatwiający naukę tego języka starożytnego. Były też pierwszymi polskimi opracowaniami tego typu wysoko cenionymi przez znawców orientalistyki¹²¹.

4. Zakończenie

Ks. W. Myszorowi przez lata kariery naukowej udało się podjąć współpracę z wybitnymi przedstawicielami nauki, jak O. Jurewicz, ks. A. Maryniarczyk, ks. M. Starowieyski, A. Świderkówna czy L. Winniczuk. Miał też okazję publikować w ogólnopolskich oficynach, jak te specjalizujące się w ogłaszaniu wydawnictw słownikowych i encyklopedycznych – Państwowe Wydawnictwo Naukowe, literatury naukowej – Wiedza Powszechna, oraz w tych o zasięgu międzynarodowym, jak Verlag Herder we Freiburgu. Ks. W. Myszor kooperował ponadto z instytucjami wydawniczymi polskich uczelni – Uniwersytetu Warszawskiego, Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, ponadto z Instytutem Wydawniczym Pax, oraz związanymi z Kościołem katolickim – Księgarnią Św. Wojciecha w Poznaniu, „Verbinum” Wydawnictwem Księży Werbistów w Górnej Grupie, Księgarnią Św. Jacka w Katowicach.

¹¹⁹ Wcześniej studenci mieli do dyspozycji tylko skrypt napisany przez A. Dembską pt. *Gramatyka koptyjska. Skrypt dla studentów II i III roku Instytutu Orientalistyki* (Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 1985).

¹²⁰ Zob. AAKat., sygn. 169/6, Spuścizna ks. Wincentego Myszora, k. 226.

¹²¹ Zob. A.Z. Zmorzanka, rec. *W. Myszor, Język koptyjski: kurs podstawowy dialektu saidzkiego. Opracowanie studyjne, Warszawa 1998, Wydawnictwo ATK, ss. 166, VoxP 34 (1998) s. 569-571.*

Bibliography

Sources

- Archiwum Archidiecezji Katowickiej, sygn. 169/1, Spuścizna ks. Wincentego Myszora.
Archiwum Archidiecezji Katowickiej, sygn. 169/2, Spuścizna ks. Wincentego Myszora.
Archiwum Archidiecezji Katowickiej, sygn. 169/3, Spuścizna ks. Wincentego Myszora.
Archiwum Archidiecezji Katowickiej, sygn. 169/4, Spuścizna ks. Wincentego Myszora.
Archiwum Archidiecezji Katowickiej, sygn. 169/5, Spuścizna ks. Wincentego Myszora.
Archiwum Archidiecezji Katowickiej, sygn. 169/6, Spuścizna ks. Wincentego Myszora.
Bóg, człowiek, świat. Ilustrowana encyklopedia dla młodzieży, red. A. Konopczyna – I. Mierzwa, Katowice 1991.
Dembska A., *Gramatyka koptyjska. Skrypt dla studentów II i III roku Instytutu Orientalistyki*, Warszawa 1985.
Dembska A. – Myszor W., *Chrestomatia koptyjska*. Warszawa 1998.
Dembska A. – Myszor W., *Chrestomatia koptyjska. Materiały do nauki języka koptyjskiego dla studentów II roku Instytutu Orientalistycznego*, Warszawa 1974.
Dembska A. – Myszor W., *Podręczny słownik koptyjsko-polski*, Warszawa 1996.
Encyklopedia katolicka, t. 1-20, red. F. Gryglewicz – R. Łukaszyk – Z. Sułowski, Lublin 1973-2014.
Encyklopedia kultury bizantyńskiej, red. O. Jurewicz, Warszawa 2002.
Katolicyzm A-Z. Praca zbiorowa, red. Z. Pawlak, Poznań 1983.
Lexikon für Theologie und Kirche, t. 8-9, red. W. Kasper – K. Baumgartner, Freiburg 1998-2000.
Literatura Grecji starożytnej, t. 2: *Proza historyczna, krasomówstwo, filozofia i nauka, literatura chrześcijańska*, red. H. Podbielski, Lublin 2005.
Mały słownik kultury antycznej. Grecja, Rzym, red. L. Winniczuk, Warszawa 1976.
Religia. Encyklopedia PWN, t. 1-10, Warszawa 2001-2002.
Słownik pisarzy antycznych, red. A. Świderkówna, Warszawa 1982.
Starowieyski M., *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa Wschodu. Literatury arabska, armeńska, etiopska, gruzińska, koptyjska, syryjska*, Warszawa 1999.
Vidal Manzanares C., *Pisarze wczesnochrześcijańscy I-VII w.*, red. W. Myszor, tł. E. Burska, Warszawa 2001.
Wielka encyklopedia PWN, t. 2-3, 5, 10, 20, red. J. Wojnowski, Warszawa 2001-2004.

Studies

- Banaszak M., *Ks. Prof. dr hab. Eugeniusz Hieronim Wyczawski*, „*Studia Theologica Varsoviensia*” 26/2 (1988) s. 5-12.

- Bokwa I., rec. *Ks. Andrzej Zuberbier (red.), Słownik Teologiczny, wydanie II rozszerzone, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1998, ss. 744*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 36/2 (1998) s. 208-211.
- Borucki J., *Nad drugim wydaniem Słownika teologicznego*, „*Ateneum Kapłańskie*” 3 (1999) s. 467-468.
- D.K. [Konieczna D.], *Wydawnictwa informacyjne*, w: *Encyklopedia książki*, t. 2: K-Z, red. A. Żbikowska-Migoń – M. Skalska-Zlat, Wrocław 2017, s. 619-621.
- Degen D., „*Akcja skryptowa*”. *Z działalności Państwowego Wydawnictwa Naukowego w latach 1951-1956*, „*Acta Universitatis Nicolai Copernici. Bibliologia*” 4 (2000) s. 145-157.
- Degen D., *Miodowe miesiące... Początki Państwowego Wydawnictwa Naukowego (1951-1956)*, Toruń – Łysomice 2004.
- Encyklopedia*, w: *Podręczny słownik bibliotekarza*, opr. G. Czapnik – Z. Gruszka – H. Tadeusiewicz, Warszawa 2011, s. 92.
- Gadacz T., *Biografia*, w: <https://www.tadeuszgadacz.pl/biografia/> (dostęp: 15.12.2023).
- Glemp J., rec. *Encyklopedia katolicka, wydana przez Katolicki Uniwersytet Lubelski, tom I (Alfa i Omega-Baptyści), pod redakcją ks. Feliksa Gryglewicz, ks. Romualda Łukaszczyka, Zygmunta Sułkowskiego, Lublin 1973, str. XVII + 44 + 1311 + nlb. 2*, „*Prawo Kanoniczne. Kwartalnik prawnohistoryczny*” 18/1-2 (1975) s. 313-317.
- Gołda A., *Habilitacja ks. Profesora Wincentego Myszora na podstawie dokumentacji Archiwum Archidiecezjalnego w Katowicach*, „*Biografistyka Pedagogiczna*” 1 (2022) s. 83-105.
- Gołda A. – Tałuc K., *Materiały źródłowe do biografii naukowej ks. prof. Wincentego Myszora (katalog z opracowaniem)*, Katowice 2020.
- Gołda A. – Tałuc K., *Międzynarodowa współpraca publikacyjna patrologów na przykładzie analizy korespondencji ks. profesora Wincentego Myszora z Archiwum Archidiecezjalnego w Katowicach*, „*Vox Patrum*” 83 (2022) s. 413-438.
- Horbowska J., *W służbie Dobra i Prawdy. Ks. Andrzej Maryniarczyk SDB, przedstawiciel lubelskiej szkoły filozoficznej*, „*Biografistyka Pedagogiczna*” 1 (2022) s. 35-49.
- J.C. [Cygańska J.], *Wydawnictwo informacyjne*, w: *Encyklopedia współczesnego bibliotekarstwa polskiego*, red. K. Głombiowski – B. Świdorski – H. Więckowska, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1976, s. 308.
- K.M. [Migoń K.], *Encyklopedia*, w: *Encyklopedia książki*, t. 1: *Eseje. A-J*, red. A. Żbikowska-Migoń – M. Skalska-Zlat, Wrocław 2017, s. 622-624.
- Komornicka A.M., *Epika w Literaturze Grecji starożytnej*, „*Meander*” 2 (2005) s. 239-247.
- Karolewicz G. – Wiśniowski E., *Zarys dziejów Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, w: *Księga jubileuszowa 50-lecia Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, red. S. Kunowski *et al.*, Lublin 1969, s. 269-286.
- Kopp E. – W. Stawiszyński, *Profesor Albertyna Szczudłowska-Dembska (9 XII 1934 - 17 IX 2013)*, „*Vox Patrum*” 61 (2014) s. 701-708.
- Kozłowski M., *Oktawiusz Jurewicz (30 IV 1926 - 28 IV 2016)*, „*Meander*” 71 (2016) s. 3-7.

- Kozłowski M., *Oktawiusz Jurewicz (30 IV 1926 - 28 IV 2016)*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” 26 (2016) s. 153-165.
- Kracik J., rec. *Słownik, polskich teologów katolickich, t. 1-4, pod red. H.E. Wyczawskiego, Warszawa 1981-83, ATK ss. 614+591+552+586*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 4 (1983) s. 373-376.
- Krause F., *Omówienie Powszechnej Encyklopedii Filozofii*, „Universitas Gedanensis” 1/23 (2001) s. 105-108.
- Krąpiec M.A., *O inicjatywie Powszechnej encyklopedii filozofii*, „Myśl Polska” 6 (2007) s. 11.
- Krąpiec M.A., *Powszechna Encyklopedia Filozofii w służbie kultury humanistycznej*, „Nasz Dziennik” (Wyd. zasadnicze) 266 (2008) s. 7.
- Księga pamiątkowa w 75-lecie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Wkład w kulturę polską w latach 1968-1993*, red. M. Rusecki, Lublin 1994, s. 445.
- Kulczycki E., *Teologia. Dziedzina nauk teologicznych*, 2019, w: <https://ekulczycki.pl/wp-content/uploads/2019/03/Teologia.pdf> (dostęp: 15.12.2023).
- Kuźnicki L., *Świat nauki współczesnej. Na 45-lecie PWN*, „Nauka” 3 (1996) s. 195-197.
- Lach-Bartlik L., *Ksiądz Profesor Wincenty Wilhelm Myszor*, „Vox Patrum” 57 (2012) s. 11-20.
- Lach-Bartlik L., *Wykaz drukowanych prac ks. prof. hab. Wincentego Myszora*, „Vox Patrum” 57 (2012) s. 21-34.
- Ludzie polskiej książki*, pod red. B. Petrozolin-Skowrońskiej, „Wydawca” 11 (2002) s. 27-28.
- Łukaszewicz A., *In memoriam Anna Świderek (1925-2008)*, „The Journal of Juristic Papyrology” 38 (2008) s. 11-18.
- M.M. [Matwijów M.], *Leksykon*, w: *Encyklopedia książki*, t. 2: K-Z, red. A. Żbikowska-Migoń – M. Skalska-Zlat, Wrocław 2017, s. 238.
- M.M. [Matwijów M.], *Słownik*, w: *Encyklopedia książki*, t. 2: K-Z, red. A. Żbikowska-Migoń – M. Skalska-Zlat, Wrocław 2017, s. 537-540.
- Małocha J., *Rozważania nad zakresem kompetencji nauczyciela języka koptyjskiego pracującego ze studentami z europejskiego kręgu kulturowego*, „Państwo i Społeczeństwo” 3 (2016) s. 85-98.
- Mandziuk J., rec. *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku. Red. M. Pater. Katowice 1996, ss. 488*, „Saeculum Christianum” 5/1 (1998) s. 216-217.
- Mandziuk J., *Życie i działalność ks. prof. dr hab. Hieronima Eugeniusza Wyczawskiego OFMObs. (1918-1993)*, „Studia Theologica Varsaviensia” 31/1 (1993) s. 7-17.
- Materiały źródłowe do biografii naukowej ks. prof. Wincentego Myszora (Wybór korespondencji)*, ed. K. Tałuć, Katowice 2019.
- Mierzwa Irena (1927-2022), dr nauk humanistycznych*, w: *E-ncyklopedia wiedzy o Kościele katolickim na Śląsku*, w: https://silesia.edu.pl/index.php/Mierzwa_Irena (dostęp: 15.12.2023).

- Maryniarczyk A., *Powody i okoliczności powstania Powszechnej Encyklopedii Filozofii*, „Nasz Dziennik” (Wyd. zasadnicze) 248 (2009) s. 10.
- Maryniarczyk A., „*Powszechna Encyklopedia Filozofii*” w służbie studenta, dziennikarza i polityka, „Człowiek w Kulturze” 15 (2003) s. 123-136.
- Maryniarczyk A., *Służyć prawdzie. O powodach powołania Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu*, rozm. przepr. K. Stępień, „Człowiek w Kulturze” 15 (2003) s. 19-27.
- Myszor W., *Niestrudzony badacz wczesnego chrześcijaństwa*, rozm. przepr. A. Sikora, „Śląsk” 12 (2013) s. 39-41.
- Naumowicz J. – Salamon M., *Profesor Oktawiusz Jurewicz (30 IV 1926 - 28 IV 2016)*, „Vox Patrum” 66 (2016) s. 715-719.
- Nowicka M., *O dorobku naukowym profesor Anny Świderkówny*, „Meander” 3-4 (2006) s. 185-189.
- O nas*, w: PWN. *Moc wiedzy*, w: <https://www.pwn.pl/o-nas> (dostęp: 15.12.2023).
- Papiór J., rec. *Powszechna encyklopedia filozofii. 1*, „Studia Niemcoznawcze” 24 (2002) s. 867-873.
- Pianko G., *Polskie Towarzystwo Filologiczne*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 3 (1972) s. 511-525.
- Podbielski H., *Przedmowa: charakter i periodyzacja literatury greckiej*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, t. 1: *Epika – liryka – dramat*, red. H. Podbielski, Lublin 2005, s. 1-8.
- Popowski R., *Literatura Grecji starożytnej, pod redakcją H. Podbielskiego, t. 1: Epika – liryka – dramat; t. 2: Proza historyczna – krasomówstwo – filozofia i nauka – literatura chrześcijańska*, Lublin 2005, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, ss. VII + 955; VIII + 1159, „Vox Patrum” 46 (2004) s. 685-689.
- Prokop K.R., rec. „*Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku*”, red. Mieczysław Pater, Katowice 1996, „Studia Źródłoznawcze” 37 (2000) s. 214-216.
- Prokop K.R., [Recenzja]: *Słownik polskich teologów katolickich, t. 9 – 1994-2003 (A-Z) pod red. Józefa Mandziuka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2006, ss. 772, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 93 (2010) s. 339-343.
- Przewodnik ewaluacyjny*, w: https://pp.us.edu.pl/static/diotsapp/docs/przewodnik_ewaluacyjny.pdf (dostęp: 15.12.2023).
- Pulikowski A., *Modelowanie procesu wyszukiwania informacji naukowej. Strategie i interakcje*, Katowice 2018.
- Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, *Strona Ojca Profesora Mieczysława A. Krapca*, w: http://www.ptta.pl/krapiec/index.php?id=opracowania_ash&lang=pl (dostęp: 15.12.2023).
- Sitarska A. – Zasadowa H., *Specjalistyczne wydawnictwa informacyjne (problematyka i przegląd)*, Warszawa 1973.

- Słownik biograficzny*, w: *Słownik wydawcy*, opr. B. Kalisz, Warszawa 1997, s. 182.
- Słownik encyklopedyczny, leksykon*, w: *Podręczny słownik bibliotekarza*, opr. G. Czapnik – Z. Gruszka – H. Tadeusiewicz, Warszawa 2011, s. 310.
- Słownik terminologiczny*, w: *Słownik wydawcy*, opr. B. Kalisz, Warszawa 1997, s. 182.
- Starowieyski Marek, w: *Współcześni uczeni polscy. Słownik biograficzny*, t. 4: S-Ż, red. J. Kapuścik, Warszawa 2002, s. 214.
- Sordylowa B., *Podstawowe zagadnienia informacji naukowej*, Kraków 1977.
- Sordylowa B., *Z problematyki bibliotek i informacji naukowej*, Warszawa 1997.
- Sułkowski Z. – Noskowska D., *Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, w: *Księga pamiątkowa w 75-lecie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Wkład w kulturę polską w latach 1968-1993*, red. M. Rusecki, Lublin 1994, s. 665-675.
- Tałuć K., *Scholarly Correspondence of Fr. Prof. Wincenty Myszor with Polish Academic Institutions, Publishing Houses, and Bookshops Preserved in the Archdiocesan Archives in Katowice*, „Polish Libraries” 9 (2021) s. 247-271.
- Troskoleński A.T., *O twórczości. Piśmiennictwo naukowo-techniczne*, Warszawa 1982.
- Urbańczyk S., *Słowniki i encyklopedie. Ich rodzaje i użyteczność*, Kraków – Katowice 1991.
- Ustawa z dnia 20 lipca 2018 r. *Prawo o szkolnictwie wyższym i nauce*, „Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej” 1668 (2018).
- Wydawnictwo informacyjne*, w: *Słownik terminologiczny informacji naukowej*, red. M. Dembowska, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1979, s. 123.
- Wydawnictwo informacyjne*, w: *Słownik wydawcy*, opr. B. Kalisz, Warszawa 1997, s. 217.
- Zasadowa H., *Wydawnictwa informacyjne*, cz. 1: *Problematyka ogólna*, Warszawa 1983.
- Zbigniew Pawlak, w: *Wielkopolscy księża od XVIII do XX wieku*, w: <http://www.wtg-gniazdo.org/ksieza/main.php?akcja=opis&id=3378> (dostęp: 15.12.2023).
- Zmorzanka A.Z., rec. *W. Myszor, Język koptyjski: kurs podstawowy dialektu saidzkiego. Opracowanie studyjne*, Warszawa 1998, *Wydawnictwo ATK*, ss. 166, „Vox Patrum” 34 (1998) s. 569-571.

Recenzje

**Augustyn z Hippony, *O kłamstwie*, przekład, wprowadzenie i komentarz
ks. Łukasz Libowski, Wydawnictwo Scriptum, Kraków 2022, ss. 239**

Ks. Piotr Wilk – KUL, Polska

Św. Augustyn z Hippony (354-430) to wybitny teolog, duszpasterz oraz filozof, który zwłaszcza w odniesieniu do recenzowanej tu książki może być nazwany poszukiwaczem prawdy. Stąd też cieszy, że kolejne z jego dzieł trafia na polski grunt, tym razem w przekładzie ks. Łukasza Libowskiego. Przygotowany przez niego przekład został poprzedzony wstępem oraz opatrzone przypisami, niekiedy nader obfitymi.

Część pierwsza (wprowadzenie) jest ułożona w sposób logiczny i klarowny. Można tu znaleźć informacje na temat datacji, kompozycji, treści oraz znaczenia dla potomnych tłumaczonego dzieła. Czytelnik, zanim przystąpi do lektury samego utworu, zdobywa szereg informacji na temat czasu i okoliczności powstania traktaciku. Odnośnie do datacji ks. Libowski powołuje się na zdanie badaczy, choć nie przytacza żadnego nazwiska, oraz, prawdopodobnie za nimi, wiarygodnie rekonstruuje możliwy okres powstania *De mendacio*. W tym też miejscu wskazano na bezpośrednią przyczynę powstania traktatu, tj. spór pomiędzy Augustynem i Hieronimem na kanwie komentarza do Listu do Galatów tegoż ostatniego. Nie znajdujemy co prawda wprost odpowiedzi na pytanie, czy traktat przyczynił się do rozwiązania inicjującego go bezpośrednio sporu, pośrednią odpowiedź można jednak znaleźć na s. 17-18.

Równocześnie przez ukazanie szeregu dzieł Augustynowych mniej lub bardziej poruszających kwestię kłamstwa autor wstępu pozwala zrozumieć, w jakim stopniu *mendacium* zajmowało uwagę autora z Hippony, że nie była to kwestia, którą zajął się tylko przy okazji polemiki ze Strydonitą. Dodatkowo ks. Libowski zasygnalizował, jak problem oszukiwania w ogólności, a szczególnie aspekt kłamstwa użytecznego (*mendacium officiosum*) był postrzegany przez Ojców i pisarzy kościelnych od II do VII wieku.

W kolejnej części wprowadzenia znajdujemy informacje na temat kompozycji, a mówiąc precyzyjniej, języka i struktury dzieła. W ocenie

walorów filologicznych ks. Libowski opiera się na autoocenie dokonanej przez Augustyna, zawartej w *De mendacio* w numerze I 1, jak też sam formułuje kilka uwag na temat powtórzeń leksykalnych i składniowych oraz braku retorycznych ozdobników. Bardzo użyteczną część tego działu stanowi przytoczony za Margaret Atkins schemat dzieła, który wymiennie ułatwia lekturę traktatu i pozwala na uporządkowanie, niekiedy zawilego, toku myśli Augustyna. Wspomniany schemat może być poniekąd potraktowany jako spis treści utworu, co też stanowi sensowne przejście do następnej części wprowadzenia, czyli do omówienia treści dzieła.

Autor wstępu eksponuje najważniejsze tematy traktatu, tzn. definicję kłamstwa, jego rodzaje a także opisał ocenę tego zjawiska dokonaną przez Augustyna. Rekonstruując definicję kłamstwa, ks. Libowski stara się dokładnie objaśnić namysł biskupa z Hippony nad fałszem, który dotyka nie tylko materii sprawy, ale i intencji autora oszustwa. Następnie referuje osiem rodzajów kłamstwa wyodrębnionych przez Augustyna oraz, w oparciu o pracę Atkins, krótko objaśnia każdy z nich. Tę część ks. Libowski kończy przytoczeniem oceny Augustyna na temat kłamstwa, dodatkowo podkreślając, jak Doktor Kościoła zarazem zasadniczo, ale i subtelnie, pedagogicznie i ze zrozumieniem dla ludzkiej ułomności wyklada swój pogląd.

Interesująca jest część traktująca na temat recepcji i oddziaływania *De mendacio*. Znaleźć można tu informacje o wpływie tegoż dziełka na samego Augustyna oraz na jemu współczesnych i potomnych. Ks. Libowski wskazuje na pionierską działalność Augustyna w tym względzie, który jako pierwszy systematycznie i naukowo podszedł do zagadnienia kłamstwa i prawdy. Można też stwierdzić, że sam autor był pierwszym krytycznym odbiorcą swego dzieła, a materia kłamstwa rezonowała w nim do tego stopnia, że w połączeniu z pojawiającymi się pokrętnymi poczynaniami tak pryscylian, jak i osób z „wielkiego Kościoła” postanowił skomponować kolejne dzieło, tzn. *Contra mendacium*. Oba utwory zostają ze sobą pobieżnie zestawione.

Następnie prześledzono dalszą refleksję nad tą kwestią, podejmowaną przez takich autorów, jak Jan Kasjan, Grzegorz Wielki, Anzelm z Canterbury, Piotr Lombard oraz Tomasz z Akwinu. Wskazano też na konkretne dzieła, w którym wspomniani autorzy powoływali się na wybitnego Ojca Kościoła. Wstęp zaś kończy się zestawieniem współczesnych wydań krytycznych oraz przekładów na języki nowożytne omawianego traktatu. Ks. Libowski podaje też wybrane opracowania utworu Augustyna. Tłumacz nie wskazuje jednak całości bibliografii, z której korzystał

przy przekładaniu i komentowaniu *De mendacio*. Jest to o tyle zrozumiałe, że nie wszystkie pozycje wymienione w komentarzu odnoszą się bezpośrednio do samego dzieła i w tym miejscu mogłoby to faktycznie zaciemniać listę książek poświęconych *sensu stricto* traktatowi.

Zasadniczą część stanowi przekład zestawiony z tekstem łacińskim. Pierwsza uwaga, jaka pojawia się już przy wertowaniu, dotyczy strony formalnej składu. Niestety, zazwyczaj problematyczne jest zachować zwięzłość łaciny w języku polskim, przez co oba teksty różnią się objętością. Przez to nieraz trudno zestawić ze sobą oba teksty, bo, przykładowo, gdy fraza łacińska jest na s. 82, to polski odpowiednik znajdujemy na s. 85. Jest to mankament tego wydania, niemniej dociekliwy czytelnik ma dostęp do oryginału, co też ma swoją wartość. Jeśli idzie o sam przekład, jest on dokonany w sposób wierny, z zastosowaniem pięknej polszczyzny. Co ważne, tłumacz stara się w miarę możliwości konsekwentnie i jednolicie, co zaznacza w komentarzu w formie przypisów końcowych, przekładać kluczowe terminy łacińskie, takie jak *verum*, *veritas* albo *mens*. Jednocześnie przy tak pojemnych terminach, jak np. *animus*, tłumacz wyraźnie wskazuje, jaki odcień znaczeniowy w danym miejscu obiera. Dodatkowo jako walor warto podkreślić wskazanie miejsc, gdzie Augustyn wprowadza gry słowne. To i powyższe zabiegi pozwalają czytelnikowi zbliżyć się do tekstu i sensu *De mendacio*.

Komentarz, jakim jest opatrzone tłumaczenie, dostarcza również garści informacji pomocnych przy zrozumieniu poszczególnych kontekstów, rozpoznaniu wymienianych postaci czy też odwołań biblijnych, jakie Augustyn poczynił. Zastrzeżenie wzbudza przypis 136. Czy można mówić o tekście starej Wulgaty czy raczej o przekładach przedhieronimowych lub *Vetus Latina* w wersji Itala? Na koniec warto docenić to, co było na początku, czyli Adama i Ewę, to znaczy pomysł okładki nawiązujący do pierwszego i brzemiennego dla wszystkich w skutki kłamstwa rajskiego węża.

Podsumowując, należy docenić trud, jaki podjął ks. Łukasz Libowski, przekładając dzieło *De mendacio* św. Augustyna. Poczyniony wstęp stanowi, jak sam określił autor, przyczynek do dalszych studiów, jednak zebrany przez niego materiał i samo tłumaczenie z pewnością okaże się wielką pomocą zarówno dla filozofów, zgłębiających problem kłamstwa, patrologów oraz innych badaczy spuścizny uczonego z Hippony.

Ks. Bartłomiej Bartosik, *Teoria i praktyka. Teologia darów duchowych w komentarzach Teodoret z Cyru do listów Pawłowych i w „Dziejach miłości Bożej”*, Horyzonty Dogmatu 25, Wydawnictwo „scriptum”, Kraków 2022, ss. 295

Ks. Piotr Szczur – KUL, Polska

Nakładem Wydawnictwa „scriptum” pod koniec 2022 roku ukazała się publikacja pt. *Teoria i praktyka. Teologia darów duchowych w komentarzach Teodoret z Cyru do listów Pawłowych i w „Dziejach miłości Bożej”* autorstwa ks. dra Bartłomieja Bartosika, absolwenta patrologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Monografię tę należy przyjąć z wielkim uznaniem i radością, gdyż Teodoret z Cyru jest postacią mało znaną w Polsce. Wprawdzie w literaturze światowej doczekał się już wielu opracowań, jednak na gruncie polskim jest autorem trochę zapomnianym i traktowanym „po macoszemu”. Taki stan rzeczy na szczęście powoli zmienia się, do czego niewątpliwie przyczyniły się publikowane przekłady jego dzieł.

Omawiana monografia składa się ze wstępu poprzedzonego spisem treści i wykazem skrótów, trzech rozdziałów, zakończenia i bibliografii. We wstępie (s. 9-12) autor podaje uzasadnienie podjęcia badań oraz jasno wskazuje ich cel, mówiąc, że jest nim „ustalenie, jaką naukę o charyzmatkach zaprezentował w swoim piśmiennictwie Biskup Cyru, reprezentant myślenia teologicznego Kościoła syryjskiego z IV i V wieku” (s. 10). Dalej ks. Bartosik twierdzi, że jego nauka jest cenna również z tego powodu, iż reprezentuje stanowisko „pierwotnego Kościoła, niepodzielonego jeszcze przez schizmę wschodnią i zachodnią” (s. 10). Ponadto ks. Bartosik wyjaśnia tytuł swego opracowania i tłumaczy, z jakiego powodu bardziej stosownym określeniem jego przedmiotu jest sformułowanie „dary duchowe”, a nie „charyzmaty”. Określa też bazę źródłową, którą są dwa dzieła Teodoret: komentarze do czternastu listów św. Pawła oraz pismo *Dzieje miłości Bożej* (por. s. 10-11). Następnie omawia zastosowane metody badawcze (historyczno-teologiczną, filologiczną i porównawczą), które zostały trafnie dobrane do tego typu badań. Pokrótce przedstawia stan badań nad zagadnieniem darów duchowych, jednocześnie wykazując istnienie luki badawczej, którą chce wypełnić (s. 11-12). Na zakończenie syntetycznie omawia treść monografii oraz przedstawia pewne założenia metodologiczne (s. 12).

W rozdziale pierwszym, zatytułowanym *Wprowadzenie w zagadnienie darów duchowych* (s. 13-92), Autor omawia najpierw życiorys Teodo-

reta, zwracając uwagę na jego powiązania ze środowiskiem monastycznym (*Zarys biografii Teodoretę*; s. 14-26). Następnie przedstawia szeroko rozumiane środowisko powstania dzieł będących podstawą źródłową monografii (*Środowisko powstania komentarzy i „Dziejów miłości Bożej”*; s. 27-52), zwraca uwagę przede wszystkim na czas ich powstania, przyświecający autorowi cel ich napisania, zastosowane metody egzegetyczne, strukturę dzieł oraz ich tematykę, dołącza też informacje dotyczące edycji tekstów źródłowych i ich przekładów na język polski. Interesujący jest passus dotyczący synów i córek przymierza, których funkcjonowanie było charakterystyczną cechą Kościoła syryjskiego. W dalszej kolejności ks. Bartosik przedstawia analizy terminologiczne i filologiczne (*Terminologia*; s. 52-62). Najpierw wyjaśnia znaczenie greckiego terminu $\chi\alpha\rho\iota\sigma\mu\alpha$ (s. 52-58), następnie terminu $\delta\omega\pi\omicron\nu$ (s. 58-61). W paragrafie czwartym (*Katalog i hierarchia darów duchowych*; s. 62-70) Autor omawia katalogi darów duchowych obecne w listach św. Pawła i pokrótce przedstawia poszczególne charyzmaty w świetle wypowiedzi Teodoretę. Swe analizy konkluduje w następujący sposób: „Biskup Cyru trzyma się prawowiernie wykładni o darach duchowych zaprezentowanych przez Apostoła Narodów. [...] Pasterz z Cyru nie wprowadza więc innej hierarchii charyzmatów poza tę, którą zaprezentował święty Paweł” (s. 68). W przedostatnim, piątym paragrafie, zatytułowanym *Źródło i cel darów duchowych* (s. 70-79), autor podkreśla, że wszystkie charyzmaty pochodzą od Boga jedyne go w Trójcy osób: „źródłem ich jest Bóg Ojciec, Szafarzem dóbr jest Chrystus, a wszystkie charyzmaty są darami Ducha” (s. 74). Pośrednikami zaś ich udzielania mogą być Apostołowie (np. św. Paweł) i niektórzy członkowie wspólnot chrześcijańskich (np. członkowie Kościoła pierwotnego czy mnisi). Celem udzielania darów natomiast jest pożytek, jaki przynoszą wspólnocie Kościoła. W ostatnim, szóstym paragrafie, pod tytułem *Przybrane synostwo* (s. 80-89), ks. Bartosik wykazuje, że przybrane synostwo ($\upsilon\iota\theta\epsilon\sigma\iota\alpha$) jest podstawowym darem stanowiącym fundament dla wszystkich innych darów duchowych.

W rozdziale drugim, zatytułowanym *Charyzmatyczne posługiwanie w Kościele* (s. 93-166), autor omawia poszczególne dary duchowe, które są w służbie całego Kościoła. Najpierw, w paragrafie pierwszym zatytułowanym *Łaska apostołska* (s. 94-108), skupia się na przedstawieniu znaczenia apostołatu i ukazaniu go jako łaski, której Bóg udziela różnym ludziom w Kościele (nie tylko Apostołom). W paragrafie drugim, który jest zatytułowany *Charyzmat prorocztwa* (s. 109-130), autor zauważa, że Teodoret, podkreślając, iż prorocztwo ($\pi\rho\omicron\phi\eta\tau\epsilon\iota\alpha$) jest charyzmatem,

określa je jako χάρισμα, χάρις, δῶρον. Charyzmatem tym Bóg obdarowywał nie tylko proroków w Starym i Nowym Testamencie, lecz także w czasach współczesnych Teodoretowi, gdyż według niego prorokami byli syryjscy mnisi, tacy jak Macedoniusz, Jakub z Nisibis czy Symeon Słupnik. Jednak w gruncie rzeczy dar ten jest dostępny dla każdego wierzącego, który przeszedł etap inicjacji chrześcijańskiej. Posługa proctwa ma przynieść pożytek całemu Kościołowi. W paragrafie trzecim, pt. *Charyzmat posługiwania* (s. 130-140), autor wyjaśnia, że Teodoret każde podjęte w Kościele posługiwanie nazywa charyzmatem. Jako przykład posługiwania podaje ewangelistów i pasterzy. Do grupy ewangelistów zalicza pierwszych „ewangelizatorów”, do pasterzy Kościoła zaś zalicza diakonów, kapłanów i biskupów, którzy w posłudze wykorzystują charyzmat upominania oraz zarządzania wspólnotą. W paragrafie czwartym, zatytułowanym *Dar nauczania*” (s. 140-152), autor podkreśla, że w teologii Teodoreta darem nauczania jest „mowa mądrości” będąca charyzmatem. Ten dar nauczania otrzymali nauczyciele. Mając mandat Kościoła, głosili prawdy ewangeliczne oraz udzielali wskazówek moralnych. W *Dziejach miłości Bożej* Teodoret mówi o kilku mnichach syryjskich, którzy posiadali dar nauczania. Owocem daru nauczania były liczne nawrócenia. W ostatnim paragrafie, pt. *Indywidualny charyzmat Tymoteusza* (s. 153-164), autor podkreśla, że charyzmat Tymoteusza jest indywidualnym darem, który wyrażał się w jego aktywności prezbitera (łaska apostołska), nauczyciela (dar nauczania) i ewangelisty (charyzmat posługiwania). Za pomocą charyzmatu proctwa zaś Tymoteusz został wybrany przez Kościół do posługi. Można więc uznać, że przedstawiony przez biskupa Cyru dar duchowy Tymoteusza jest sumą darów duchowych przedstawionych w katalogu Ef 4,11-12 oraz Rz 12,6-8c.

W rozdziale trzecim, zatytułowanym *Dary duchowe wszystkich wierzących* (s. 167-264), autor prezentuje dary duchowe wspomniane przez Teodoreta z Cyru. Swe analizy rozpoczyna od ukazania charyzmatu wiary (s. 168-175). Analizując wypowiedzi Egzegety Antiocheńskiego, wykazuje, że charyzmat wiary jest czymś innym niż zwyczajna wiara potrzebna do zbawienia. Dar wiary jest charyzmatyczny tylko wtedy, gdy przynosi pożytek całej wspólnotie. Według biskupa Cyru charyzmat wiary aktywuje zdolność posługiwania innymi charyzmatami. To dzięki wierze charyzmatycznej można dokonywać cudów, np. uzdrowień. Teodoret na przykładzie wydarzeń z życia Symeona Słupnika i Teodozjusza ukazuje, iż mnisi ci, dzięki otrzymanej od Boga wierze charyzmatycznej, dokonywali nadzwyczajnych znaków. W paragrafie drugim, zatytułowa-

nym *Charyzmat uzdrawiania* (s. 175-189), zaznacza, że łaskę uzdrawiania Chrystus przekazał swoim Apostołom i uczniom. Teodoret twierdzi, że mnisi syryjscy starający się być sługami Chrystusa otrzymywali dar uzdrawiania, aby posługiwać braciom. Wielu z nich uzdrawiało mocą modlitwy. Dlatego do pustelników przybywali liczni chorzy w nadziei uleczenia. Biskup Cyru akcentuje, że charyzmatycy syryjscy nie byli znachorami, nie posiadali nadludzkiej mocy, nie znali magicznych zaklęć oraz nie posiadali żadnej tajemniczej mikstury uzdrawiającej. Uzdrawiali mocą charyzmatycznej wiary. Taką wiarę starali się też budzić w chorych. Cuda uzdrowień dokonywały się także po śmierci mnichów, gdy pielgrzymi okazywali cześć ich relikwiom. W kolejnym paragrafie, noszącym tytuł *Dar uwolnienia* (s. 190-203), ks. Bartosik zauważa, że każdy człowiek, będąc osobą wolną, chociaż jest powołany do świętości, to jednak niekiedy wybiera zło, które go zniewala. Czasami bywa i tak, że diabeł dręczy ludzi, chociaż w niczym nie zawinili. Dlatego Bóg lituje się nad ludzką niedolą i przychodzi z pomocą. Najpierw przez Jezusa i Apostołów, a w czasach Teodoreta przez wielu pustelników, którym udzielił daru uwalniania. Mnisi, chociaż nie byli ustanowieni do egzorcyzmowania, to jednak pomagali ludziom potrzebującym i w imię Jezusa przynosili ulgę zniewolonym. Za każdym razem podkreślali, że dokonują tego mocą Boga. W paragrafie czwartym, noszącym tytuł *Charyzmat czynienia cudów* (s. 203-220), autor wyjaśnia, że cuda są manifestacją mocy Bożej. W Starym Testamencie zdolność czynienia nadzwyczajnych znaków mieli prorocy, a w Nowym Testamencie – Jezus i Jego uczniowie. Mnisi syryjscy także otrzymali od Boga tę moc. Pasterz Cyru na potwierdzenie tej tezy podaje przykłady rozmaitych cudów dokonanych przez pustelników. Pustelnicy charyzmatycy używali podczas uzdrowień wody święconej, relikwii, czy pobłogosławionej oliwy. Dokonywali też uwalniającego tchnienia, kreślili znak krzyża i modlili się, wzywając Zbawiciela. Posługując się cudami, asceci wykazywali się pokorą i skromnością. W kolejnym paragrafie autor zajął się charyzmatem rozeznawania (s. 220-233). W tej części monografii podkreśla, że dla Teodoreta z Cyru rozeznawanie jest charyzmatem nie tylko dlatego, że św. Paweł umieszcza ten dar w katalogu charyzmatów, lecz przede wszystkim dlatego, że jest on łaską od Ducha Świętego. Charyzmat ten pozwala krytycznie oddzielić prorocтво prawdziwe od fałszywego, dobro od zła, prawdę od kłamstwa, natchnienie Ducha Świętego od zamieszania złego ducha. Biskup Cyru twierdzi, że w zasadzie wszystkie dziedziny życia należy poddać rozeznawaniu. Można tego dokonać rozeznaniem naturalnym lub prosząc charyzmaty-

ka o słowo, radę w konkretnej sprawie. Według Teodoretta pomocnymi narzędziami dla właściwego rozeznawania są nauka Chrystusa, Ewangelia, dary Ducha, post i modlitwa. W przedostatnim paragrafie, noszącym tytuł *Charyzmat języków* (s. 233-256), autor wyjaśnia, że dar ten polega na zdolności mówienia wieloma różnymi językami, bez wcześniejszego uczenia się ich. Duch Święty udziela tego daru duchowego wierzącym podczas głoszenia nauki ewangelicznej. Jeśli istnieje bariera językowa w przekazywaniu nauki Chrystusa, należy modlić się o dar języków oraz dar ich tłumaczenia. Posługiwanie się tymi łaskami będzie przynosiło owoce, gdy charyzmatycy będą wypowiadali słowa zrozumiałe dla słuchających. Pasterz Cyru mówi, że dar języków może też być rodzajem mowy duchowej, podobnej do języka aniołów. Łaskę tę można wykorzystać jedynie do indywidualnej rozmowy z Bogiem. Posługiwanie mową duchową podczas otwartych spotkań wierzących naraża charyzmatyka na posądzenie o szal, a nawet bluźnierstwo. Według Teodoretta posługiwanie charyzmatem języków powinno być zgodne z obowiązującymi zasadami podanymi przez przełożonych Kościoła. Celem tego daru duchowego jest budowanie wspólnoty, a nie pokazywanie swoich możliwości i hołdowanie pysze. W ostatnim, siódmym paragrafie, pt. *Charyzmat miłości* (256-261), ks. Bartosik zauważa, iż Teodoret twierdzi, że miłość jest najważniejszym z darów opisanych w katalogu 1Kor 12-14. Zadaniem miłości charyzmatycznej jest budowanie wspólnoty, a wypływające z daru miłości uczynki mają zmierzać do zapewnienia właściwej opieki wszystkim potrzebującym pomocy. Według biskupa Cyru charyzmat miłości jest najdoskonalszym darem, którym powinien wykazywać się każdy charyzmatyk. Charyzmatyczna miłość stoi na straży właściwego korzystania z łask charyzmatycznych. Stanowi ona kryterium prawdziwości otrzymanych od Boga charyzmatów.

Całość analiz zamyka syntetyczne zakończenie (s. 265-270), w którym autor przypomniał treść pracy oraz przedstawił ogólne wnioski, podkreślając, że duchowe dary zostały ukazane przez Teodoretta na dwóch poziomach: teoretycznym i praktycznym oraz w dwóch wymiarach: posługiwania w Kościele i indywidualnego obdarowania. Dopełnieniem monografii jest dość bogata bibliografia (s. 271-295), w której autor umieścił źródła podstawowe (prace Teodoretta z Cyru stanowiące bazę źródłową recenzowanej książki; s. 271-273), źródła pomocnicze (pisma innych pisarzy wczesnochrześcijańskich i pisma Teodoretta niestanowiące źródeł podstawowych; s. 273-274), słowniki i encyklopedie (s. 274-275) oraz opracowania (s. 276-295).

Z zaprezentowanych powyżej treści wynika, że struktura omawianej monografii jest przejrzysta, logiczna i wyczerpująca wieloaspektowo całość materiału źródłowego związanego z tematem badań, co wskazuje na jej poprawność metodologiczną. Na uwagę zasługuje umieszczenie przez autora wprowadzeń do każdego rozdziału oraz podsumowań analizowanych treści, które znajdują się nie tylko po każdym rozdziale, lecz także po każdym paragrafie. Jest to niezmiernie przydatne dla czytelnika, który przystępując do lektury poszczególnych jednostek monografii, najpierw zaznajamia się z ich ogólną treścią, a następnie – po lekturze – otrzymuje syntetyczne, aczkolwiek bogate w treść podsumowanie. Przyjęcie przez ks. Bartosika takiego założenia niewątpliwie pomaga w zrozumieniu i uporządkowaniu przekazywanych treści.

Warto zauważyć, że dzieła Teodoretą z Cyru analizowane przez autora monografii nie są uporządkowanymi traktatami teologicznymi na temat charyzmatów, a w wypowiedziach biskupa Cyru zagadnienie to pojawia się tylko marginalnie. Zatem w źródłach monografii znajduje się tylko pewien „zasób” okazjonalnych wypowiedzi na ten temat. Z tego względu należy podkreślić, iż pomimo tej trudności ks. Bartosik umiejętnie wydobyl z pism Teodoretą interesujące go treści i uporządkował je w celu stworzenia jednolitego systemu i obrazu darów duchowych. Na uwagę zasługuje również fakt, że autor recenzowanej monografii obficie cytuje pisma Teodoretą z Cyru chcąc, aby to sam egzegeta przemówił do czytelnika. Niekiedy do przytaczanych wypowiedzi biskupa Cyru wtrąca terminy lub zwroty zapisane w języku greckim, które są bardzo przydatne i pomocne w zrozumieniu omawianych kwestii, które autor monografii referuje.

Chociaż recenzowana monografia została wydana bardzo estetycznie w przyjaznej szacie graficznej i z eleganckim oraz przejrzystym rozłożeniem tekstu, to jednak samo przygotowanie jej do druku nie było zbyt staranne, czego skutkiem jest niedopracowanie strony redakcyjnej książki. W pracy jest wiele usterek stylistycznych, gramatycznych i literowych oraz enigmatyczne i niefortunne stwierdzenia. Nawet na stronach redakcyjnych można dostrzec brak dokładności i precyzji, gdyż na okładce i drugiej stronie znajduje się informacja, że monografia jest 25 tomem serii „Horyzonty dogmatu”, na stronie trzeciej zaś zawarta jest informacja, że jest to tom 24. Patrząc jednak na listę tomów serii „Horyzonty dogmatu”, można dojść do wniosku, że recenzowana książka jest 25 tomem rzeczonyj serii. Należy też zwrócić uwagę na to, że autor przyjął niewłaściwą zasadę, stosując w przypisach za każdym razem pełne opisy bibliograficzne.

Niemniej recenzowana książka ma wiele walorów naukowych i na tle literatury przedmiotu jawi się jako dzieło oryginalne, gdyż do tej pory uczeni szerzej nie zajmowali się zagadnieniem darów duchowych w nauczaniu Teodoret z Cyru. Stanowi też poważny i bardzo liczący się wkład do polskich badań nad jego myślą. Monografię tę powinni przeczytać nie tylko patrolodzy, ale również ci, którzy interesują się historią teologii, historią egzegezy biblijnej, historią duchowości chrześcijańskiej, a zwłaszcza sympatycy i członkowie wszelkich ruchów charyzmatycznych (np. Odnowy w Duchu Świętym).

Blake Leyerle, *The Narrative Shape of Emotion in the Preaching of John Chrysostom*, Christianity in Late Antiquity 10, University of California Press, Oakland (California) 2020, ss. 213

Ks. Piotr Szczur – KUL, Polska

Nakładem Wydawnictwa Uniwersytetu Kalifornijskiego w grudniu 2020 roku ukazała się publikacja pt. *The Narrative Shape of Emotion in the Preaching of John Chrysostom*, autorstwa prof. dr Blake Leyerle, pracującej na University of Notre Dame (USA, stan Indiana), znanej i cenionej specjalistki z zakresu historii kultury i historii społecznej okresu wczesnego chrześcijaństwa oraz wybitnej znawczyni nauczania i myśli Jana Chryzostoma.

Omawiana monografia składa się ze wstępu, czterech rozdziałów i wniosków oraz bibliografii i indeksu. W obszernym wprowadzeniu do recenzowanego studium (*Introduction. The Narrative Shape of Emotion*, s. 1-20) Leyerle wyjaśnia, że Jan Chryzostom zawdzięcza swoją sławę elokwencji i kunsztowi kaznodziejskiemu, który wykorzystywał między innymi do transformacji potencjału emocji tkwiących w człowieku. Dalej autorka tłumaczy, że celem głoszonych przez niego homilii była formacja etyczna słuchaczy, prowadząca do dobrego życia w przyszłości. Dlatego Chryzostom nie tylko wskazywał te spośród emocji, które destrukcyjnie oddziaływały na człowieka, zniechęcając do ulegania im, lecz także zachęcał do wyrażania tych, które sprzyjały praktykowaniu cnoty. W tym kontekście Leyerle wyjaśnia, że Chryzostom był zwolennikiem spontanicznego wyrażania emocji i nietłumienia ich. Przez swe przepowiadanie

chciał wręcz wywoływać u słuchaczy silne emocje, aby w ten sposób kształtować ich myśli i przekonania, a przede wszystkim ich postępowanie. W tym celu posługiwał się opowiadaniem, które nadawały konkretne oblicze maksymom filozoficznym. Chociaż czasami zalecane przez niego techniki modyfikacji zachowań zaczerpnięte były z pogańskich terapii filozoficznych, to jednak w udzielaniu wskazówek na ten temat opierał się przede wszystkim na racjonalnych argumentach wynikających z analizowanych opowiadań biblijnych, w których centralne znaczenie przypisywał emocjom bohaterów. Jako wytrawny mówca czasami przyjmował uderzająco nowatorską perspektywę, chociażby wtedy, gdy skupiał się na tym, jak Noe musiał się czuć, gdy Bóg zamknął arkę z zewnątrz (s. 5-7, 13-16; por. Rdz 7,16). Podejście to można również zaobserwować we wskazówkach Chryzostoma dotyczących wychowania dzieci. Instruował rodziców, w jaki sposób powinni opowiadać dzieciom historie biblijne, aby nieustannie trzymać je w napięciu i przekonać do zaakceptowania przekazywanych treści. Zalecał przywoływanie historii bardzo emocjonalnych, takich jak np. opowieść o Kainie i Abla (por. Rdz 4,1-16), aby dzieci, słuchając opowiadań, zdenerwowały się lub przestraszyły, gdyż dzięki takiemu doświadczeniu łatwiej będą mogły zapamiętać i przyswoić sobie ich treść. Złotousty był przekonany, że zapamiętywanie takich opowiadań prowadzi do internalizacji przekazu biblijnego, co skutkuje cnotliwym postępowaniem.

Zasadniczą część publikacji stanowią cztery rozdziały, z których pierwsze trzy poświęcone są trzem emocjom: gniewowi, smutkowi i strachowi, rozdział czwarty zaś, stanowiący ich podsumowanie, dotyczy omówienia celu, jaki przyświecał Chryzostomowi, gdy nauczał na temat emocji. Każdy z tych rozdziałów zbudowany jest według takiego samego schematu. Leyerle najpierw stara się zrekonstruować definicję każdej z omawianych emocji, następnie omawia środki, za pomocą których Chryzostom usiłował oddziaływać na naturę tych emocji, wskazując program korekty postępowania. Wreszcie każdy z czterech rozdziałów zakończony jest studium przypadku zaczerpniętego z historii biblijnych: skorygowanie przez Dawida niepohamowanego gniewu, godność Hio-ba w przewyciężaniu cierpienia, historia Kaina jako wzorcowy epizod edukacyjny, postać Samarytanki jako ilustracja cnoty gorliwości. Dzięki ostatniemu założeniu metodologicznemu autorka mogła zrezygnować z przytaczania licznych przykładów znajdujących się w ogromnym zbiorze kazań Chryzostoma i wybrać jeden epizod doskonale ilustrujący analizowane treści.

W rozdziale pierwszym zatytułowanym „Gniew” (*Anger*, s. 21-62) Autorka podkreśla, że chociaż Jan Chryzostom w swym nauczaniu na temat natury i przyczyn gniewu w dużej mierze opierał się na myśli Arystotelesa, to jednak zdecydowanie odrzucał rozumienie przyczyn gniewu jako odpowiedzi na niesłuszną zniewagę (s. 31). W tym kontekście wyjaśnia, że Złotousty starał się przekonać słuchaczy swych kazań, że zachowanie honoru nie musi łączyć się z gwałtowną i gniewliwą reakcją na zniewagę, co więcej, taka reakcja często w jego ocenie była haniebna i przynosiła efekt zupełnie przeciwny do zamierzonego. Gniew jest zgodny z cnotą tylko wtedy, gdy motywuje obronę słabszych, korygowanie innych lub jest skierowany przeciw demonom. W zakończeniu rozdziału autorka ukazuje, jak Chryzostom wykorzystuje kontrast między historią Dawida i Saula, a historią Achillesa i Agamemnona. Pochwałę gniewu Achillesa w *Iliadzie* przeciwstawiał wstrzeźliwości Dawida ukazanej w Biblii (s. 59).

Rozdział drugi poświęcony jest smutkowi (*Grief*, s. 63-111). Autorka wyjaśnia, że Chryzostom uważał, iż ten stan emocjonalny wynika z bardzo głębokiego przywiązania danej osoby do „posiadania” innej osoby lub rzeczy. Smutek, co podkreślał kaznodzieja, często wynika z utraty majątku. Jednak w takim przypadku jest odzwierciedleniem fałszywego przekonania, że dobra materialne są niezbędne do szczęścia i radości. Dlatego aby przeciwstawić się temu przekonaniu, Chryzostom szczegółowo opisywał troski, jakie niesło ze sobą posiadanie bogactwa, aby zaś skorygować zakorzenioną w ludziach chciwość, starał się przekierować ich pragnienia na wartości duchowe. Smutek leży też u podstaw innych negatywnych postaw emocjonalnych, takich jak zazdrość, złośliwość czy oburzenie, których należy unikać. Wbrew powszechnemu pogładowi, że zazdrość może być dobra, podkreślał jej moralną szkodliwość nie tylko dla samego człowieka, który jest nią ogarnięty, lecz także dla otaczających go osób. Smutek jest właściwy tylko wtedy, gdy jest spowodowany żalobą, ale nawet w takiej sytuacji nie powinien być nadmierny, gdyż chrześcijanie powinni być napełnieni wiarą w zmartwychwstanie, co z kolei powinno łagodzić ich żal. Smutek rodziców z powodu choroby dziecka również musi być umiarkowany i nigdy nie powinien ich prowadzić do gniewu wobec Boga lub uciekania się do tradycyjnych praktyk leczniczych, często związanych z magią. Porównując ich udrękę do cierpień męczenników, Złotousty uznawał i szanował ich ból oraz starał się przekształcić ich cierpienie i smutek w duchową walkę (s. 84). Antiocheńczyk był niezwykle wrażliwy na smutek spowodowany poronieniem lub bezpłodnością (s. 85). Smutek może

z choroby zarówno wynikać, jak i ją powodować, odzwierciedlając fakt, że ἄθυμία może również oznaczać „brak energii życiowej”. Smutek z powodu popełnionych grzechów natomiast jest niepodważalnym dobrem i silnym bodźcem w dążeniu do cnoty. W tym kontekście Leyerle podkreśla związek między ascetyzmem Chryzostoma a jego niezwykłym entuzjazmem dla opłakiwania grzechów (s. 94-97). Rozdział ten autorka kończy omówieniem wykorzystywania przez kaznodzieję historii Hioba.

W rozdziale trzecim, zatytułowanym „Strach” (*Fear*, s. 112-149), autorka zauważa, że chociaż Chryzostom czasami starał się złagodzić emocjonalny ładunek strachu, to jednak dużo częściej wzbudzał go ze względu na jego wartość zarówno w przyczynianiu się do dyscypliny, jak i promowaniu pracowitości poprzez przeciwdziałanie ludzkiej tendencji do gnuśności (ῥαθυμία), rodzaju wszechobecnego lenistwa (s. 118). Jedną z ważnych korzyści społecznych wynikających ze strachu jest jego zdolność do wzbudzania współczucia. Bogacz z przypowieści o Łazarzu (por. Łk 16,19-31) zachował się bezdusznie, ponieważ nie lękał się przyszłego sądu i wierzył, że jego bogactwo zabezpieczy go pod każdym względem. Gdyby jednak zastanowił się nad jego przemijalnością i czekającym go sądem, na pewno okazałby Łazarzowi współczucie i miłosierdzie (s. 122). Strach jest również cenny, ponieważ sprzyja rozważaniom na temat oceny charakteru i bliskości czyhającego zagrożenia. Autorka zauważa wrażliwość kaznodziei na funkcję odkrywczą strachu polegającą na dostarczeniu jasnej wskazówki dotyczącej tego, co dana osoba uważa za ważne (s. 128). Podobnie jak w przypadku smutku, gdy strach wiąże się z błędnymi ocenami rzeczywistości, Chryzostom starał się go złagodzić, demaskując fałsz tych ocen. Chociaż kaznodzieja zdecydowanie sprzeciwiał się przemocy domowej, to jednak uważał, że żony powinny bać się swoich mężów, ponieważ roztropany strach skłania do powściągliwości i sprzyja jedności małżeńskiej oraz umacnia małżeńską miłość. Jednak gdy strach stanie się nadmierny, to w takim przypadku związek stałby się raczej niewolnictwem niż małżeństwem. W końcowej części rozdziału autorka koncentruje się na ukazaniu wysiłków Jana Chryzostoma zmierzających do tego, aby pobudzić swoich słuchaczy do lęku przed sądem Bożym, potępieniem i wiecznymi mękami, by w ten sposób skłonić ich do pokuty, nawrócenia i dążenia do cnoty (s. 139). Dzięki temu Złotousty starał się zmieniać myślenie odbiorców kazań i kształtować w nich postawy prawdziwie chrześcijańskie. Rozdział kończy się analizą wykorzystania przez kaznodzieję historii Kaina.

W rozdziale czwartym, zatytułowanym „Cel Chryzostoma: pobudzenie gorliwości” (*Chrysostom's Goal: Stimulating Zeal*, s. 150-182), au-

torka dochodzi do nadrzędnego celu przyświecającego Chryzostomowi w „emocjonalnej” formacji słuchaczy wygłaszanych przez niego kazań. Za Ewagriuszem z Pontu Złotousty wskazywał najbardziej podstawowy grzech dotyczący ludzkości, jakim jest *ῥαθυμία* – opieszałość woli lub ogólne gnuśność (s. 151) – która, ułatwiając upadek, znajduje odzwierciedlenie w każdym wymiarze ludzkiej egzystencji. W tej części monografii autorka odnosi się do wszechobecnej gnuśności (*ῥαθυμία*) oraz ukazuje, w jaki sposób kaznodzieja starał się z nią walczyć oraz stymulować ludzkie emocje, zachęcając do realizacji w praktyce udzielanych rad i wskazań. Autorka zauważa, że Chryzostom celowo wywoływał silne emocje u słuchaczy swoich kazań, aby dzięki temu zmieniać przyjmowane przez nich wartości społeczne i ontologiczne oraz wyrwać ich z codziennej ospałości i pobudzić gorliwość w naśladowaniu przekazywanych przez niego treści (s. 172, 184). Rozdział ten kończy się rozważaniami na temat wykorzystania historii Samarytanki (por. J 4,1-42). Interpretacja Chryzostoma ukazująca Samarytankę jako niepowtarzalny wzór gorliwości (s. 176) jest oryginalna i jako taka stanowi – jak się wydaje – odpowiednie zakończenie recenzowanej monografii.

W ostatniej części recenzowanej publikacji znajduje się bardzo bogata i starannie dobrana bibliografia (s. 193-207) obejmująca zarówno źródła (s. 193-194), jak i opracowania (s. 194-207). Całość zamyka indeks (s. 209-213), w którym autorka umieściła kluczowe terminy przedmiotowe (w tym greckie, chociaż nie wszystkie), imiona wspomnianych postaci (przede wszystkim biblijnych i świętych, ale też starożytnych bohaterów, pisarzy i filozofów oraz autorów nowożytnych) czy nazwy miast.

Warto zauważyć, że recenzowana monografia Blake Leyerle stanowi drugą część jej dyptyku o Janie Chryzostomie. W pierwszej części, zatytułowanej *Theatrical Shows and Ascetic Lives: John Chrysostom's Attack on Spiritual Marriage* (University of California Press, Berkeley 2001, ss. 244), autorka przeanalizowała posługiwanie się przez Chryzostoma obrazami teatralnymi w celu krytyki Antiocheńczyków zaangażowanych w duchowe małżeństwo. Odniesienia do związków społecznych zamożnego społeczeństwa z teatrem lub do krytyki Chryzostoma wobec tych, którzy oddają się spektaklom okazywania gniewu (s. 43), są pewnymi reminiscencjami pierwszej części dyptyku. Obie książki wzajemnie się uzupełniają i stanowią ilustrację próby podjętej przez Chryzostoma zastąpienia teatralnej iluzji nowymi wartościami, które będą prowadziły ku lepszemu życiu.

Należy stwierdzić, że Blake Leyerle w recenzowanej monografii w pełni ukazała retorski i psychologiczny geniusz Jana Chryzostoma, mi-

strza sztuki oratorskiej i nie zrównanego kaznodziei. W książce zawarte są głębokie i rzeczowe analizy wypowiedzi Jana Chryzostoma na temat emocji oraz praktycznego zastosowania zaproponowanych przez niego „strategii” emocjonalnych w propagowanym programie reformy moralnej. Wszystkie poruszane zagadnienia autorka omawia, przytaczając zarówno teksty źródłowe, jak i odwołując się do istniejących opracowań. Publikacja opatrzona jest aparatem naukowym, w którym Blake Leyerle zamieściła nie tylko odniesienia do tekstów źródłowych (często też przytacza te źródła), ale też bogatą literaturę przedmiotu oraz wiele cennych wyjaśnień, uściśleń i dopowiedzeń. Przy tej okazji warto podkreślić precyzję autorki, która wyraża się m.in. w dokładnym opisie bibliograficznym źródeł (zawsze podawana jest dokładna lokalizacja w danym dziele oraz w wydaniu tekstu) i opracowań, do których odwoływała się lub które cytowała. Na uwagę zasługuje też dość obfite przywoływanie źródeł i odwoływanie się do najnowszych ich wydań. Blake Leyerle chce, aby do czytelnika przemawiał przede wszystkim Jan Chryzostom.

Nie jest też bez znaczenia, że książka została wydana niezwykle starannie i w atrakcyjnej szacie graficznej, co z pewnością jest zasługą Wydawnictwa Uniwersytetu Kalifornijskiego, a jej układ jest bardzo przejrzysty. Recenzowana publikacja jest też bardzo starannie przygotowana pod względem redakcyjnym. Pewnym mankamentem omawianej monografii jest rezygnacja z oryginalnego zapisu terminów greckich w korpusie pracy i podawanie ich w transliteracji łacińskiej. Taki stan rzeczy nieco dziwi, gdyż w przypisach – chociaż niezbyt często – pojawiają się nie tylko pojedyncze terminy, lecz także całe frazy zapisane po grecku. Dziwi też całkowite pominięcie w bibliografii (w spisie źródeł) pism Jana Chryzostoma wydanych w XIX-wiecznej serii *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, chociaż w przypisach autorka – niemal na każdej stronie omawianej monografii – odwołuje się do tej serii.

Recenzowana monografia stanowi istotny wkład do badań nad myślą i nauczaniem Jana Chryzostoma na temat emocji, ukazując, w jaki sposób myśliciele chrześcijańscy wykorzystywali siłę narracji, retoryki i uczuć, aby oddziaływać na myślenie, wartościowanie i postępowanie wiernych w epoce późnego antyku. Jest niezwykle cenna, wartościowa i godna polecenia wszystkim czytelnikom. Powinien ją przeczytać każdy, kto jest zainteresowany historią emocji, historią egzegezy biblijnej, historią duchowości chrześcijańskiej, historią Kościoła, światem późnego antyku oraz teologią, religioznawstwem, psychologią i pedagogiką.

Bibliografie



Bibliografia do *Konstytucji Apostolskich*

Bibliography of the *Apostolic Constitutions*

Bp Andrzej Suski¹

1. Wykazy rękopisów greckich

- Funk F.X., *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, t. 1, Libraria Ferdinandi Schoeningh, Paderborn 1905, s. XXIV-XXXV (21 rękopisów).
- Metzger M., *Les Constitutions apostoliques*, t. 1: *Livres I et II. Introduction, texte critique, traduction et notes*, Sources Chrétiennes 320, Éditions du Cerf, Paris 1985, s. 65-72.

2. Wydania tekstu greckiego (chronologicznie)

- Torres (Turrianus) F., *Διαταγαὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων διὰ Κλήμεντος τοῦ Ῥωμαίων ἐπισκόπου τε καὶ πολίτου καθολικὴ διδασκαλία διὰ βιβλίων ὀκτώ, Φραγκίστου πρεσβυτέρου τοῦ Τουρριανοῦ προλεγόμενα καὶ σχόλια ἀπολογητικὰ τε καὶ ἐξηγητικὰ εἰς τὰς ἀντὰς διαταγὰς. Ταῦτα νῦν πρῶτον ἐκτύπηθη*, Ex officina Iordani Zileti, Venetiis 1563 (*editio princeps* na podstawie trzech rękopisów: Vaticanus gr. 839, 1506, 2088) [= *Patrologia Graeca*, t. 1, red. J.-P. Migne, Paris 1857, k. 509-1155, tekst grecki i przekład łaciński].
- Cotelier (Cotelerius) J.B., *SS. Patrum, qui temporibus apostolicis floruerunt opera*, Paris 1672 [= R. & G. Wetstenios, Amstelaedami 1724, s. 195-428].
- Ültzen W., *Constitutiones apostolicae, textum graecum recognovit, praefatus est, annotationes criticas et indices subiecit*, Sumtibus Stillerianis, Suerini et Rostochii 1853.
- Lagarde P.A. de (alias P. Bötticher), *Constitutiones Apostolicae graece, ad fidem versionis syriacae, recensuit Paulus Boetticher. Accedunt Constitutiones Ecclesiae Aegyptiacae nunc primum graece redditae*, w: *Christianity and Mankind. Their Be-*

¹ Ks. bp. dr Andrzej Suski, badacz niezależny, Polska; email: asuski@episkopat.pl; ORCID: 0009-0003-2219-0378.

- ginnings and Prospects*, red. C.C.J. Bunsen, *Analecta Ante-Nicaena* 6/2, Brown, Green and Longmans, London 1854, s. 33-448 (na podstawie czterech rękopisów: Petropolitanus 100, Vindob. Palatinus Hist. gr 64 i 73, Parisinus gr. 931).
- Pitra J.B., *Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*, t. 1, Typis S. Congregationis de Propaganda Fide, Romae 1864, s. 110-422.
- Funk F.X., *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, t. 1, Libreria Ferdinandi Schoeningh Paderborn 1905.
- Metzger M., *Les Constitutions apostoliques*, t. 1: *Livres I et II. Introduction, texte critique, traduction et notes*, Sources Chrétiennes 320, Éditions du Cerf, Paris 1985.
- Metzger M., *Les Constitutions apostoliques*, t. 2: *Livres III et VI. Introduction, texte critique, traduction et notes*, Sources Chrétiennes 329, Éditions du Cerf, Paris 1986.
- Metzger M., *Les Constitutions apostoliques*, t. 3: *Livres VII et VIII. Introduction, texte critique, traduction et notes*, Sources Chrétiennes 336, Éditions du Cerf, Paris 1987.

3. Wersja koptyjsko-saidzka

- Tattam H., *The Apostolic Constitutions or Canons of the Apostles in Coptic with an English Translation*, Oriental Translation Fund, London 1849 (jedynie *Kanony Apostolskie*).

4. Przekłady nowożytne

4.1. Łacińskie

- Bovio (Bovius) C., *De Constitutionibus apostolicis B. Clemente Romano auctore, libri octo, nunc primum de tenebris eruti et ad orthodoxam fidem astruendam apprime utiles*, Venetiis 1563.
- Torres (Turrianus) F., *Apostolicarum Constitutionum et catholicae doctrinae Clementis Romani, libri VIII*, Antverpiae 1578.
- Cotelier (Cotelerius) J.B., *SS. Patrum, qui temporibus apostolicis floruerunt opera*, Paris 1672 [= R. & G. Wetstenios, *Amstelaedami* 1724, s. 195-428] (tekst grecki i przekład łaciński).
- Funk F.X., *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, t. 1, Libreria Ferdinandi Schoeningh, Paderborn 1905 (tekst grecki i przekład łaciński).

4.2. Angielskie

- Donaldson J., *The Apostolical Constitutions*, w: *The Clementine Homilies, The Apostolical Constitutions*, Ante-Nicene Christian Library 17, red. A. Roberts – J. Donaldson, T.&T. Clark, Edinburgh 1870, s. 1-280.

4.3. Francuskie

Metzger M., *Les Constitutions Apostoliques. Introduction, traduction et notes*, Les Éditions du Cerf, Paris 1992.

4.4. Hiszpańskie

Calvo Juan J.A., *Constituciones Apostolicas. Introducción, traducción y notas*, Biblioteca de patristica 82, Editorial Ciudad Nueva, Madrid 2010.

4.5. Niemieckie

Boxler F., *Die sogennante Apostolischen Konstitutionen und Kanones*, Bibliothek der Kirchenväter 1 Serie, Bd. 19, Kösel, Kempten 1874.

4.6. Polskie

Kalinkowski S., *Konstytucje apostolskie/Constitutiones apostolorum*, w: *Konstytucje apostolskie oraz Kanony Pamfilosa z apostolskiego synodu w Antiochii, Prawo kanoniczne świętych Apostołów, Kary świętych Apostołów dla upadłych, Euchologion Serapiona*, opr. A. Baron – H. Pietras, Synody i kolekcje praw 2, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 1-293.

4.7. Włoskie

Spada D. – Salachas D., *Costituzioni dei Santi Apostoli per mano di Clemente*, Urbaniana University Press, Roma 2001.

5. Opracowania i studia

Achelis H., *Apostolische Konstitutionen und Kanones*, w: *Realenzyklopädie für Protestantische Theologie und Kirche*, t. 1, J.C. Hinrichs, Leipzig 1896, s. 734-741.

Albrecht F., *A Hitherto Unknown Witness to the Apostolic Constitutions in Uncial Script*, w: *Studia Patristica, Papers Presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 2011*, red. M. Vinzent, Studia Patristica 64, Peeters Publishers, Löwen 2013, s. 267-276.

Bardy G., *Constitutions Apostoliques*, w: *Dictionnaire de droit canonique*, t. 4, Letouzey et Ané, Paris 1949, s. 453-460.

- Baron A., *Modele biskupa propagowane w Antiochii w czasach Jana Chryzostoma. Refleksja nad drugą księgą Konstytucji apostoelskich na tle kanonów synodu antiocheńskiego 341 roku*, w: *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, red. N. Widok, Opolska Biblioteka Teologiczna 105, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2008, s. 11-37.
- Baron A., *Magia i czary w Konstytucjach apostoelskich*, w: *Zabobony, czary i magia w Kościele starożytnym*, red. M. Ożóg – N. Widok, Opolska Biblioteka Teologiczna 138, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2013, s. 75-95.
- Bates H.W., *The Composition of the Anaphora of Apostolic Constitution VIII*, w: *Studia Patristica. Papers presented to the Sixth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1971*, t. 2: *Classica et Hellenistica, Theologica, Liturgica, Ascetica*, red. E.A. Livingston, Studia Patristica 13, Akademie-Verlag, Berlin 1975, s. 343-355.
- Baum A.D., *Pseudepigraphie und literarische Fälschung im frühen Christentum*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 138, Mohr Siebeck, Tübingen 2001, s. 170-172.
- Baumstark A., *Die nichtgriechischen Paralleltexzte zu achten Buch der Apostolischen Konstitutionen*, „Oriens Christianus” 1 (1901) s. 98-137.
- Baumstark A., *Aegyptischer oder antiochenischer Liturgietypus in AK I-VII*, „Oriens Christianus” 7 (1907) s. 388-407.
- Blanc J., *Fragments inédits de „l'Épitomé des Constitutions Apostoliques”*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale” 21 (1954) s. 295-299.
- Boddens Hosang F.J.E., *Establishing Boundaries. Christian-Jewish Relations in Early Council Texts and the Writings of Church Fathers*, E.J. Brill, Leiden – Boston 2010, s. 109-123.
- Botte B., *Les plus anciennes collections canoniques*, „Oriens Christianus” 5 (1960) s. 331-349.
- Botte B., *Le traité des charismes dans les „Constitutions apostoliques”*, „Studia Patristica” 12 (1975) s. 83-86.
- Bottecchia Dehò M.E., *Preghiere delle Costituzioni Apostoliche*, „Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata” 44 (1990) s. 161-172.
- Bottecchia Dehò M.E., *Nota in margine alla Grande Dossologia delle Costituzioni Apostoliche*, „Orientalia Christiana Periodica” 63 (1997) s. 163-170.
- Bottecchia Dehò M.E., *Nota a un testo delle Costituzioni Apostoliche. Libro VIII, Capitolo 46*, „Orientalia Christiana Periodica” 66 (2000) s. 173-183.
- Bottecchia Dehò M.E., *Pseudoepigrafia nelle Costituzioni Apostoliche*, „Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata” 55 (2001) s. 3-12.
- Bousset W., *Eine jüdische Gebetssammlung im siebten Buch der Apostolischen Konstitutionen*, Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse, b.w., Berlin 1916, s. 435-489 [= W. Bousset,

- Religionsgeschichtliche Studien. Aufsätze zur Religionsgeschichte des Hellenistischen Zeitalters*, red. A. Verheule, E.J. Brill, Leiden 1979, s. 231-286].
- Bouyer L., *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Desclée, Tournai 1966, s. 123-136.
- Bradshaw P.F., *Kirchenordnungen I. Altkirchliche*, w: *Theologische Realenzyklopädie*, t. 18, Walter de Gruyter, Berlin 1989, s. 662-670.
- Bradshaw P.F., *The Search for the Origins of Christian Worship. Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, University Press, Oxford 1993, s. 84-86, tł. *W poszukiwaniu początków kultu chrześcijańskiego. Źródła i metody badań wczesnej liturgii*, Dominikański Ośrodek Liturgiczny, Kraków 2016, s. 160-163.
- Bradshaw P.F., *Eucharistic Origins*, University Press, Oxford 2004, s. 116-120.
- Bradshaw P.F., *Ancient Church Orders*, Joint Liturgical Studies 80, Hobbs the Printers, Totton 2015, s. 20-26.
- Brakmann H., *Pseudoapostolische Ordinationsgebete in apostolischen Kirchen. Beobachtungen zur gottesdienstlichen Rezeption der Traditio apostolica und ihrer Deszendenten*, w: *Liturgies in East and West. Ecumenical Relevance of Early Liturgical Development. Acts of the International Symposium Vindobonense I, Vienna, November 17-20*, red. H.-J. Feulner, Österreichische Studien zur Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie 6, LIT-Verlag, Wien 2013, s. 61-98.
- Braniste E., *L'assemblée liturgique décrite dans les Constitutions Apostoliques et les différents fonctions dans son cadre*, w: *Assemblée liturgique et les différents rôles dans l'assemblée. Conférences Saint-Serge, XXIII semaine d'études liturgiques, Paris 28.6-1.7.1976*, Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia 9, Edizioni Liturgiche, Roma 1977, s. 93-130.
- Brightman F. E., *Liturgies Eastern and Western*, t. 1: *Eastern Liturgies*, The Clarendon Press, Oxford 1896, s. XVII-XLVII.
- Cabié R., *Les prières eucharistiques des Constitutions Apostoliques sont-elles témoins de la liturgie du IV siècle?*, „Bulletin de Littérature Ecclésiastique” 84 (1983) s. 83-99.
- Capelle B., *Le texte du Gloria in excelsis*, „Revue d'Histoire Ecclésiastique” 44 (1949) s. 439-457.
- Chazon E.G., *A 'Prayer Alleged to Be Jewish' in the Apostolic Constitutions*, w: *Things Revealed: Studies in Early Jewish and Christian Literature in Honor of Michael E. Stone*, red. E.G. Chazon – D. Satran – R. Clements, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 89, Brill, Leiden – Boston 2004, s. 261-277.
- Cresswell R.H., *The Liturgy of the Eighth Book of the Apostolic Constitutions Commonly Called „The Clementine Liturgy”*. Translated into English with Introduction and Notes, Society for Promoting Christian Knowledge, London 1900.
- Czyżewski B., *Diakoni i diakonise według Konstytucji Apostolskich*, „Studia Gnesnensia” 23 (2009) s. 79-94.

- Drews P., *Untersuchungen über die sogenannten clementinischen Liturgie im VIII Buch der Apostolischen Konstitutionen*, t. 1: *Die clementinische Liturgie in Rom*, Studien zur Geschichte des Gottesdienstes und des gottesdienstlichen Lebens 2-3, J.C.B. Mohr, Tübingen 1906.
- Drey J.S., *Über die Apostolischen Constitutionen, oder neue Untersuchungen über die Bestandtheile, Entstehung und Zusammensetzung, und den kirchlichen Werth dieser alten Schrift*, „Theologische Quartalschrift” 11 (1829) s. 397-477.
- Drey J.S., *Neue Untersuchungen über die Constitutiones und Kanones der Aposteln: ein historisch-kritischer Beitrag zur Literatur der Kirchengeschichte und des Kirchenrechts*, Heinrich Laupp, Tübingen 1832.
- Drey J.S., *Die Apostolische Konstitutionen*, W. Bader, Rottenburg 1891.
- Ekenberg A., *Evidence for Jewish Believers in „Church Orders” and Liturgical Texts*, w: *Jewish Believers in Jesus. The Early Centuries*, red. O. Skarsaune – R. Hvalvik, Hendrickson, Peabody 2007, s. 640-658.
- Eynde D. van den, *Baptême et confirmation d’après les Constitutions Apostoliques VIII, 44, 3*, „Recherches de Science Religieuse” 27 (1937) s. 196-212.
- Faivre A., *Naissance d’une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clérical*, Théologie Historique 40, Éditions Beauchesne, Paris 1977, s. 75-96.
- Faivre A., *La documentation canonico-liturgique de l’Église ancienne*, „Revue des Sciences Religieuses” 54 (1980) s. 204-219, 273-297.
- Faivre A., *La documentation canonico-liturgique. Bilan et perspectives*, w: *La documentation patristique, Bilan et prospective*, red. J.-C. Fredouille – R.-M. Roberge, Les Presses de l’Université Laval/Presses de l’Université Paris-Sorbonne, Québec – Paris 1995, s. 3-41.
- Faivre A., *Ordonner la Fraternité: Pourvoir d’innover et retour à l’ordre dans l’Église ancienne*, Cerf, Paris 1992, s. 361-394, 506-511.
- Fiensy D.A., *Redaction History and the Apostolic Constitutions*, „The Jewish Quarterly Review” 72 (1982) s. 293-302.
- Fiensy D.A., *Prayers Alleged to be Jewish. An Examination of the Constitutiones Apostolorum*, Brown Judaic Studies 65, Scholars Press, Chico 1985.
- Fiensy D.A., *The Hellenistic Synagogal Prayers: One Hundred Years of Discussion*, „Journal for the Study of the Pseudepigrapha” 3 (1989) s. 17-27.
- Fiensy D.A. – Darnell D.R., *Hellenistic Synagogal Prayers*, w: *The Old Testament Pseudepigrapha, II: Expansions of the ‘Old Testament’ and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments Lost Judeo-Hellenistic Works*, red. J.H. Charlesworth, Doubleday, New York – London – Toronto 1985, s. 671-697.
- Funk F.X., *Die Apostolischen Konstitutionen, eine litterar-historische Untersuchung*, Verlag von Wilhelm Bader, Rottenburg am Neckar 1891 [= Minerva, Frankfurt am Main 1970].

- Funk F.X., *Die Apostolischen Konstitutionen*, t. 1, „Theologische Quartalschrift” 74 (1892) s. 396-438.
- Funk F.X., *Die Apostolischen Konstitutionen*, t. 2-3, „Theologische Quartalschrift” 75 (1893) s. 105-114, 594-666.
- Funk F.X., *Die Zeit der Apostolischen Konstitutionen*, w: *Kirchengeschichtlichen Abhandlungen und Untersuchungen*, t. 2, Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn 1899, s. 359-372.
- Funk F.X., *Zum achten Buch der Apostolischen Konstitutionen und die verwandten Schriften*, „Theologische Quartalschrift” 84 (1902) s. 223-227.
- Funk F.X., *Die arabische Didaskalia und die Konstitutionen der Apostel*, „Theologische Quartalschrift” 86 (1904) s. 233-248.
- Funk F.X., *Didascalica et Constitutiones Apostolorum*, t. 2: *Testimonia et scripturae propinqua*, Libreria Ferdinandi Schoeningh, Paderborn 1905.
- Gaudemet J., *Les sources du droit de l'Église en Occident du II au VII siècle*, Initiations au christianisme ancien, Les Éditions du Cerf, Paris 1985, s. 21-23.
- Gavrilyuk P., *Melito's Influence Upon the Anaphora of the „Apostolic Constitutions” 8.12*, „Vigiliae Christianae” 59 (2005) s. 355-376.
- Giraud C., *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria Toda veterotestamentaria, Beraka giudaica, Anafora cristiana*, *Analecta Biblica* 92, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1981, s. 277-295.
- Goodenough E.R., *By Light, Light: The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, Yale University Press, New Haven 1935, s. 306-358.
- Graves R., *The Anaphora of the Eight Book of the Apostolic Constitution*, w: *Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers*, red. P.F. Bradshaw, Liturgical Press, Collegeville 1997, s. 173-194.
- Gribrooke W.J., *The Liturgical Portions of the Apostolic Constitutions. A Text for Students*, Alcuin/GROW Liturgical Study 13-14, Grove Books Limited, Bramcote – Nottingham 1990.
- Gryson R., *L'ordination des diaconesses d'après les „Constitutions apostoliques”*, „Mélanges de Science Religieuse” 31 (1974) s. 41-45.
- Gurtner D.M., *Introducing the Pseudepigrapha of Second Temple Judaism: Message, Context, and Significance*, Baker Academic, Grand Rapids 2020, s. 362-367.
- Hagedorn D., *Der Hiobkommentar des Arianers Julian*, *Patristische Texten und Studien*, Walter de Gruyter, Berlin 1973, s. XXXIV-LXVII.
- Hanssens J.M., *La liturgie d'Hippolyte. Ses documents, son titulaire, ses origines et son caractère*, *Orientalia Christiana Analecta* 155, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1965, s. 47-52.
- Horst P.W. van der, *The Greek Synagogue Prayers in the Apostolic Constitutions, Book VII*, w: *From Qumran to Cairo: Studies in the History of Prayer. Proceedings of the Research Group Convened under the Auspices of The Institut for Advanced Studies*

- of the Hebrew University of Jerusalem 1997*, red. J. Tabory, Orhot Press, Jerusalem 1999, s. 19-46.
- Horst P.W. van der, *Japheth in the Tents of Shem. Studies on Jewish Hellenism in Antiquity*, Biblical Exegesis & Theology 32, Peeters, Leuven – Paris – Sterling 2002, s. 83-108.
- Horst P.W. van der, *The Hellenistic Synagogal Prayers in the Apostolic Constitutions*, w: *Early Jewish Prayers in Greek*, ed. P.W. van der Horst – J.H. Newmann, Commentaries on Early Jewish Literature, Walter de Gruyter, Berlin – New York 2008, s. 1-94.
- Horst P.W. van der, *Mystical Motifs in a Greek Synagogal Prayers?*, w: *With Letters of Light: Studies in the Dead Sea Scrolls. Early Jewish Apocalypticism, Magic, and Mysticism in Honor of Rachel Elijor*, red. D. Arbel – A. Orlov, Ekstasis. Religious Experience from Antiquity to the Middle Ages 2, De Gruyter, Berlin 2011, s. 254-264 (= P.W. van der Horst, *Studies in Ancient Judaism and Early Christianity*, E.J. Brill, Leiden – Boston 2014, s. 111-122).
- Horst P.W. van der, *A 'Qedushat ha-Yom' in Greek*, w: *Ke-Tavor be-harim. Studies in Rabbinic Literature Presented to Joseph Tabory*, red. A. Atzmon – T. Shafir, Tevunot Press, Alon Shevut 2013, s. 41*-53*.
- Horst P.W. van der, *Greek Synagogal Prayers*, w: *Outside the Bible: Ancient Jewish Writings Related to Scripture*, red. L.H. Feldman – J.L. Kugel – L.H. Schiffman, University of Nebraska, Lincoln 2013, s. 2110-2137.
- Horst P.W. van der, *Greek Philosophical Elements in Some Judaeo-Christian Prayers*, w: *Studies in Ancient Judaism and Early Christianity*, E.J. Brill, Leiden – Boston 2014, s. 100-110.
- Jefford C.N., *Power and Tradition in Apostolic Constitutions 7*, w: *Sacred Scripture and Secular Struggles*, red. D.V. Meconi, Bible in Ancient Christianity 9, E.J. Brill, Leiden – Boston 2015, s. 62-84.
- Joncas J.M., *Daily Prayer in the Apostolic Constitutions*, „Ephemerides Liturgicae” 107 (1993) s. 113-135.
- Kieling M., *Katechumenat i chrzest na podstawie Konstytucji Apostolskich*, „Vox Patrum” 52 (2008) s. 439-453.
- Kieling M., *Geneza herezji i postawa wobec herezyków na podstawie Konstytucji Apostolskich*, „Vox Patrum” 71 (2019) s. 271-230.
- Kister M., *The Prayers of the Seventh Book of the Apostolic Constitutions and their Implication for the Formulation of the Synagogue Prayers*, „Tarbiz” 77 (2008) s. 205-238.
- 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.

- Kohlbacher M., *Zum liturgischen Gebrauch der Apostolischen Konstitutionen in Ägypten*, w: *Paramone. Editionen und Aufsätze von Mitgliedern des Heidelberger Institut für Papyrologie zwischen 1982 und 2004*, red. J.M.S. Cowey – B. Kramer, Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete 16, K.G. Saur, München – Leipzig 2004, s. 296-312.
- Kohler K., *The Origin and Composition of the Eighteen Benedictions with a Translation of the Corresponding Essene Prayers in the Apostolic Constitutions*, „Hebrew Union College Annual” 1 (1924) s. 387- 425.
- Kopeček T.A., *Neo-Arian Religion. The Evidence of the Apostolic Constitutions, w: Arianism. Historical and Theological Reassessments. Papers from the Ninth International Conference on Patristic Studies, Oxford, September 5-10 1983*, red. R.C. Gregg, Patristic Monograph Series 11, Philadelphia Patristic Foundation, Philadelphia 1985, s. 153-179.
- Krabbe O., *Über den Ursprung und den Inhalt der Apostolischen Constitutionen des Clemens Romanus. Ein historisch-kritischer Versuch*, Friedrich Perthes, Hamburg 1829.
- Lanfranchi P., *Entre construction liturgique et polémique anti-juive. La collection de bénédictions d'origine juive des Constitutions apostoliques*, w: *Manières de penser dans l'Antiquité méditerranéenne et orientale. Mélanges offerts à Francis Schmidt par ses élèves, ses collègues et ses amis*, red. C. Batsch – M. Vártejanu-Joubert, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 134, E.J. Brill, Leiden – Boston 2009, s. 215-229.
- Lanne E., *Les ordinations dans le rite copte; leurs relations avec les Constitutions apostoliques et la Tradition de saint Hippolyte*, „L'Orient Syrien” 5 (1960) s. 81-106.
- Leclercq H., *Constitutions apostoliques*, w: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. 3/2, Letouzey et Ané, Paris 1914, k. 2732-2795.
- Leipoldt J., *Saidische Auszüge aus dem 8. Buch der Apostolischen Konstitutionen, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur N.F. 11.1b*, J.C. Hinrichs, Leipzig 1904.
- Lenk M., *The Apostolic Constitutions: Judaism and Anti-Judaism in the Construction of Christianity*, Harvard University 2010 (diss.).
- Lenk M., *The Apostolic Constitutions and the Law*, w: *The Levant: Crossroads of Late Antiquity, History, Religion and Archeology*, red. E. Bradshaw Aitken – J.M. Fossey, McGill University Monographs in Classical Archeology and History 22, E.J. Brill, Leiden 2013, s. 113-121.
- Lietzmann H., *Klementinische Liturgie aus dem Constitutiones apostolorum VIII nebst Anhängen*, Liturgische Texte 6, A. Marcus und Weber's Verlag, Bonn 1910.
- Logan A.H.B., *Post-Baptismal Chrismation in Syria. The Evidence of Ignatius, the Didache and the Apostolic Constitutions*, „Journal of Theological Studies” N.S. 49 (1998) s. 92-108.
- Löhr H., *Studien zum frühchristlichen und frühjüdischen Gebet. Untersuchungen zu 1 Clem 59 bis 61 in seinem literarischen, historischen und theologischen Kontext*,

- Wissenschaftlichen Untersuchungen zum Neuen Testament 160, Mohr Siebeck, Tübingen 2003, s. 53-63.
- Ławreszuk M., *Nabożeństwo chrześcijańskie w IV wieku na podstawie Konstytucji Apostolskich*. „Elpis” 25-26 (2012) s. 133-153.
- Macleán A.J., *The Ancient Church Orders*, The Cambridge Handbooks of Liturgical Study 1, University Press, Cambridge 1910.
- Mazza E., *La Gratiarum Actio Mystica del Libro VII delle Costituzioni Apostoliche. Una tappa nella storia dell'anafora eucaristica*, „Ephemerides Liturgicae” 93 (1979) s. 123-137.
- Mazza E., *L'anafora eucaristica. Studi sulle origini*, Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia 62, CLV Edizioni Liturgiche, Roma 1992, s. 51-75.
- Mercati G., *The MSS of the Apostolic Constitutions*, „The Journal of Theological Studies” 15 (1914) s. 52-77.
- Mercati G., *Note on the Manuscripts in the Apostolic Constitutions Used in the Editio Princeps*, „The Journal of Theological Studies” 15 (1914) s. 453-454.
- Metzger M., *Les deux prières eucharistiques des Constitutions apostoliques*, „Revue des Sciences Religieuses” 45 (1971) s. 52-77.
- Metzger M., *La Didascalie et les Constitutions apostoliques*, w: *L'eucharistie des premiers chrétiens*, red. W. Rordorf, Le Point Théologique 17, Beauchesne, Paris 1976, s. 187-210, tł. *The Didascalia and Constitutiones Apostolorum*, w: *The Eucharist of the Early Christians*, red. W. Rordorf, The Liturgical Press, Collegeville 1978, s. 194-219.
- Metzger M., *Les Constitutions apostoliques par Clement*, „Revue du Droit Canonique” 12 (1982) s. 130-144.
- Metzger M., *La théologie des Constitutions apostoliques par Clément*, „Revue des Sciences Religieuses” 57 (1983) s. 29-49.
- Metzger M., *La théologie des Constitutions apostoliques par Clément: la création et le salut*, „Revue des Sciences Religieuses” 57 (1983) s. 112-122.
- Metzger M., *La théologie des Constitutions apostoliques par Clément: la christologie*, „Revue des Sciences Religieuses” 57 (1983) s. 169-194.
- Metzger M., *La théologie des Constitutions apostoliques par Clément: la doctrine sur le Saint-Esprit; conclusions et hypothèses*, „Revue des Sciences Religieuses” 57 (1983) s. 273-294.
- Metzger M., *La pénitence dans les Constitutions apostoliques*, „Revue du Droit Canonique” 34 (1984) s. 224-234.
- Metzger M., *Les bénédictions des personnes et des éléments dans les Constitutions apostoliques*, w: *Les bénédictions et les sacramentaux dans la liturgie. Conférences Saint-Serge. XXXIV semaine d'études liturgiques, Paris 1987*, red. A.M. Triacca – A. Pistoia, Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia 44, CLV Edizioni Liturgiche, Rome 1988, s. 207-224.

- Metzger M., *Les Constitutions apostoliques*, „Revue des Sciences Religieuses” 62 (1988) s. 306-312.
- Metzger M., *La conversion dans les Constitutions apostoliques*, w: *Liturgie, conversion et vie monastique. Conférences Saint-Serge. XXXV semaine d'études liturgiques, Paris, 25 juin-1er juillet 1988*, red. A.M. Triacca – A. Pistoia, Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia 48, CLV Edizioni Liturgiche, Rome 1989, s. 229-242.
- Metzger M., *L'homme selon l'Euchologe des Constitutions apostoliques*, w: *Liturgie et anthropologie. Conférences Saint-Serge. XXXVI semaine d'études liturgiques, Paris, 27-30 juin 1989*, red. A.M. Triacca – A. Pistoia, Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia 55, CLV Edizioni Liturgiche, Rome 1990, s. 199-214.
- Metzger M., *Konstitutionen, (Pseudo-) Apostolische*, w: *Theologische Realenzyklopädie*, t. 19, Walter de Gruyter, Berlin 1990, s. 540-544.
- Metzger M., *Liturgie, éthique et peuple de Dieu selon Constitutions apostoliques*, w: *Liturgie, éthique et peuple de Dieu. Conférences Saint-Serge. XXXVII semaine d'études liturgiques, Paris, 26-29 juin 1990*, red. A.M. Triacca – A. Pistoia, Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia 59, CLV Edizioni Liturgiche, Rome 1991, s. 239-256.
- Metzger M., *Le ministère de la prédication dans les Constitutions apostoliques*, w: *La prédication liturgique et les commentaries de la liturgie. Conférences Saint-Serge. XXXVIII semaine d'études liturgiques, Paris, 28-29 juin 1991*, red. A.M. Triacca – A. Pistoia, Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia 65, CLV Edizioni Liturgiche, Rome 1992, s. 177-191.
- Metzger M., *Une théologie de la liturgie dans les Constitutions apostoliques*, w: *Mytagogie: pensée liturgique d'aujourd'hui et liturgie ancienne. Conférences Saint-Serge. XXXIX semaine d'études liturgiques, Paris, 30-juin-3 juillet 1992*, red. A.M. Triacca – A. Pistoia, Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia 70, CLV Edizioni Liturgiche, Rome 1993, s. 227-241.
- Metzger M., *La cognoscibilité de Dieu dans les Constitutions apostoliques*, „Revue des Sciences Religieuses” 67 (1993) s. 37-50.
- Metzger M., *Le mariage dans les communautés et euchologe des Constitutions apostoliques*, w: *Le mariage. Conférences Saint-Serge. XL semaine d'études liturgiques, Paris, 29-juin-2 juillet 1993*, red. A.M. Triacca – A. Pistoia, Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia 77, CLV Edizioni Liturgiche, Rome 1994, s. 223-238.
- Metzger M., *La fidélité dans le mariage selon témoignage des Constitutions apostoliques*, „Revue de Droit Canonique” 44 (1994) s. 1-15.
- Metzger M., *Ministères, ordinations, clergé et laïcs dans les Constitutions apostoliques*, w: *Ordinations et ministères. Conférences Saint-Serge. XLII semaine d'études liturgiques, Paris, 27-30 juin 1995*, red. A.M. Triacca – A. Pistoia, Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia 85, CLV Edizioni Liturgiche, Rome 1996, s. 189-209.

- Metzger M., *Mistero, liturgia ed evangelizzazione nelle Costituzioni Apostoliche*, w: *Liturgia ed evangelizzazione nell'epoca dei Padri e nella Chiesa del Vaticano II. Studi in onore di Enzo Lodi*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1996, s. 205-218.
- Metzger M., *À propos d'une édition des Constitutions apostoliques*, „Revue de Droit Canonique” 46 (1996) s. 161-163.
- Metzger M., *La créativité institutionnelle dans les Constitutions apostoliques*, w: *Liturgie et cultures. Conférences Saint-Serge. XLIII semaine d'études liturgiques, Paris, 25-28 juin 1996*, red. A.M. Triacca – A. Pistoia, Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia 90, CLV Edizioni Liturgiche, Rome 1997, s. 143-170.
- Metzger M., *Le lien du Carême a Paque dans les Constitutions apostoliques*, „Ecclesia Orans” 14 (1997) s. 71-77.
- Metzger M., *Liturgie et cosmos dans les Constitutions apostoliques*, w: *Liturgie et cosmos. Conférences Saint-Serge. XLIV semaine d'études liturgiques, Paris, 1-4 juillet 1997*, red. A.M. Triacca – A. Pistoia, Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia 98, CLV Edizioni Liturgiche, Rome 1998, s. 153-163.
- Metzger M., *La réconciliation entre les fidèles, comme condition du baiser de paix dominical, dans les Constitutions apostoliques*, w: *Liturgie et charité fraternelle. Conférences Saint-Serge. XLV semaine d'études liturgiques, Paris, 30 juin-3 juillet 1998*, red. A.M. Triacca – A. Pistoia, Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia 101, CLV Edizioni Liturgiche, Rome 1999, s. 75-86.
- Metzger M., *Expressions hymniques dans les Constitutions apostoliques*, w: *L'hymnographie. Conférences Saint-Serge. XLVI semaine d'études liturgiques, Paris, 29 juin-2 juillet 1999*, red. A.M. Triacca – A. Pistoia, Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia 105, CLV Edizioni Liturgiche, Rome 2000, s. 59-71.
- Metzger M., *Pages féminines des Constitutions apostoliques*, w: *Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler*, red. H.-J. Feulnar – E. Velkovska – R.F. Taft, Orientalia Christiana Analecta 260, Pontificio Istituto Orientale, Roma 2000, s. 515-541.
- Metzger M., *Présidence et médiation dans l'euchologie des Constitutions apostoliques*, w: *La prière liturgique. Conférences Saint-Serge. XLVII semaine d'études liturgiques, Paris, 27-30 juin 2000*, red. A.M. Triacca – A. Pistoia, Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia 115, CLV Edizioni Liturgiche, Rome 2001, s. 13-25.
- Metzger M., *Tradition orale et tradition écrite dans la pratique liturgique antique. Les recueils des traditions apostoliques*, w: *Actes of the International Congress. Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948)*, Rome, 25-29 September 1998, red. R.F. Taft – G. Winkler, Orientalia Christiana Analecta 265, Pontificio Istituto Orientale, Rome 2001, s. 599-611.
- Metzger M., *La résurrection dans les Constitutions apostoliques*, w: *La résurrection chez les Pères*, Cahiers de Biblia Patristica 7, CADP, Strasbourg 2003, s. 229-245.
- Metzger M., *L'autorité de la liturgie, ses premières expressions*, w: *L'autorité de la liturgie, Conférences Saint-Serge. LIII semaine d'études liturgiques, Paris, 26-29 juin*

- 2006, red. C. Braga, *Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia* 142, CLV Edizioni Liturgiche, Rome 2007, s. 35-52.
- Metzger M., *Le dimanche, Pâques et la résurrection dans les Constitutions apostoliques*, „Revue des Sciences Religieuses” 81 (2007) s. 213-228.
- Metzger M., *Les pièces hymniques des Constitutions apostoliques*, w: *Les hymnes du Nouveau Testament et leurs fonctions: XXII Congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible, Strasbourg 2007*, red. D. Gerber – P. Keith, *Lectio Divina* 225, Les Éditions du Cerf, Paris 2009, s. 445-460.
- Metzger M., *Appel à la miséricorde, contre les rigorists, dans les Constitutions apostoliques*, w: *Les Pères de l'Église et les dissidents. Dessiner la communion. Actes du IV colloque de Rochelle (septembre 2009)*, red. P.-G. Delage, Éd. Caritas Patrum, Royan 2010, s. 327-342.
- Metzger M., *La Paix, confiée aux l'Église du IV siècle, selon les Constitutions apostoliques*, w: *Bible et paix. Mélanges offerts à Claude Coulot*, *Lectio Divina* 233, Cerf, Paris 2010, s. 319-330.
- Metzger M., *Sexualité et mariage dans les Constitutions apostoliques: la voie moyenne*, w: *Les Pères de l'Église et la chair. Entre incarnation et diabolisation, les premiers chrétiens au risque du corps. Actes du V colloque de La Rochelle (septembre 2011)*, red. P.-G. Delage, Caritas Patrum, Royan 2012, s. 301-313.
- Metzger M., *L'Église, salle du festin, selon les Constitutions apostoliques*, w: *La liturgie, témoin de l'Église. Conférences Saint-Serge. LVII semaine d'études liturgiques, Paris, 28 juin-1 juillet 2010*, red. A. Lossky – M. Sodi, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2012, s. 118-130.
- Metzger M., *Les ministères de la Jérusalem céleste, selon les Constitutions apostoliques*, w: *Sion, mère des Églises. Mélanges liturgiques offerts au Père Charles Athanase Renoux*, red. D. Findikyan – D. Galadza – A. Lossky, *Semaines d'Études Liturgiques Saint-Serge. Supplement* 1, Aschendorff, Münster 2016, s. 217-227.
- Miller T.A., *Liturgy and Communal Identity: Hellenistic Synagogal Prayer 5 and the Character of Early Syrian Christianity*, w: *Israel's God and the Rebecca's Children: Christology and Community in Early Judaism and Christianity. Essays in Honor of Larry W. Hurtado and Allan E. Segal*, red. D.B. Capes – A.D. DeConick – H.K. Bond – T.A. Miller, Baylor University Press, Waco 2007, s. 345-358.
- Mimouni S.C., *La tradition des évêques chrétiens d'origine juive de Jérusalem*, w: *Studia Patristica*, t. 40: *Papers presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2003*, red. M. Young – M. Edwards – P. Parvis, Peeters, Leuven – Paris – Dudley 2006, s. 447-466.
- Mitchell L., *The Influence of the Rediscovery of the Liturgy of Apostolic Constitutions*, „Ecclesia Orans” 13 (1996) s. 207-218.
- Muller J.G., *L'Ancien Testament dans l'ecclésiologie des Pères. Une lecture des Constitutions apostoliques*, *Instrumenta Patristica et Mediaevalia* 41, Brepols, Turnhout 2004.

- Muller J.G., *The Ancient Church Order Literature: Genre or Tradition?*, „Journal of Early Christian Studies” 15 (2007) s. 337-380.
- Murray M., *Christian Identity in the Apostolic Constitutions*, w: *Identity and Interaction in the Ancient Mediterranean Jews, Christian and Others. Essays in Honor of Stephen G. Wilson*, red. Z.A. Crook – P.A. Harland, New Testament Monographs 18, Phoenix Press, Sheffield 2007, s. 179-194.
- Mueller J.G., *The Trinitarian Doctrine of the Apostolic Constitutions*, „Studia Patristica” 92 (2017) s. 25-40.
- Mueller J.G., *The Use of Tobit and Revelation in the Apostolic Constitutions*, „Studia Patristica” 42 (2006) s. 193-198.
- Mühlsteiger J., *Kirchenordnungen. Anfänge kirchlicher Rechtsbildung*, Kanonistischen Studien und Texte 50, Duncker & Humblot, Berlin 2006, s. 119-146.
- Nau F., *Constitutions apostoliques*, w: *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 3, Letouzey et Ané, Paris 1908, s. 1520-1537.
- Naumowicz J., *Kalendarz w „Konstyucjach Apostolskich”*, „Vox Patrum” 27 (2007) s. 317-330.
- Newman J.H., *Holy, holy, holy: The Use of Isa 6:3 in AposCon 7: 35.1-10 and AposCon 8.12.6-27*, w: *Of Scribes and Sages: Early Jewish Interpretation and Transmission of Scripture*, t. 2: *Later Versions and Traditions*, T&T Clark, London 2004, s. 123-134.
- North J.L., *Abstention from „dainty food”? Comments on „chrestophagos” etc. in the Apostolic Constitutions and Palladius*, „Studia Patristica” 29 (1997) s. 501-507.
- Ohme H., *Sources of the Greek Canon Law to the Quinisext Council (691/2). Councils and Church Fathers*, w: *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, red. W. Hartmann – K. Pennington, The Catholic University of America Press, Washington 2012, s. 23-114.
- O’Leary De Lacy, *The Apostolic Constitutions and Cognate Documents with Special Reference to Their Liturgical Elements*, Society for Promoting Christian Knowledge, London 1906.
- Paprocki H., *Wieczerja mistyczna. Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1988, s. 60-69.
- Peterson E., *Polemik gegen die Mystiker in der jüdischen Gebetssammlung der Apostolischen Konstitutionen*, „Ephemerides Liturgicae” 61 (1947) s. 339-340.
- Pitt W.E., *The Anamnesis and Institution Narrative in the Liturgy of Apostolic Constitutions Book VIII*, „The Journal of Ecclesiastical History” 9 (1958) s. 1-7.
- Pylvänäinen P., *Agends in Liturgy, Charity and Communication. The Tasks of Female Deacons in the Apostolic Constitutions*, Studia Traditionis Theologiae 37, Brepols, Turnhout 2020.
- Rius-Camps J., *Los presbiteros, como contradistintos del obispo, sucesores de los apóstoles, según una singular tradición siríaca: Ignacio, Didascalia, Constituciones apostólicas*, „Laurentianum” 34 (1993) s. 209-225.

- Salaptas A.D., *The Liturgical Role of the Deaconesse in the Apostolic Constitutions*, „Theologia” 72 (2001) s. 559-578.
- Saxer V., *Les rites de l'initiation chrétienne du II au VI siècle. Esquisse historique et signification d'après leurs principaux témoins*, Centro italiano di studi sull'alto medioevo 7, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 1988, s. 215-232.
- Schöllgen G., *Der Abfassungszweck der frühchristlichen Kirchenordnungen. Anmerkungen zu den Thesen Bruno Steiners*, „Jahrbuch für Antike und Christentum” 47 (2004) s. 55-77.
- Schwarz E., *Über die pseudo-apostolischen Kirchenordnungen*, Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg 6, K.J. Trübner, Strassburg 1910.
- Siebert F., *Einleitung in die hellenistisch-jüdische Literatur: Apokrypha, Pseudepigrapha und Fragmente verlorener Autorenwerke*, Walter de Gruyter, Berlin – Boston 2019, s. 319-323.
- Simon M., *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-425)*, Éditions E. de Boccard, Paris 1964, s. 74-82.
- Smith P.W., *Auctoritas and Potestas in the Apostolic Constitutions*, University of St. Michael's College, Toronto 2018 (diss.).
- Spanier A., *Die erste Benediktion des Achtzengebets (Const. Apost. VII, 33-38)*, „Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums” 45 (1937) s. 71-75.
- Steimer B., *Vertex Traditionis. Die Gattung der altchristlichen Kirchenordnungen*, Walter de Gruyter, Berlin 1992, s. 114-133.
- Synek E.M., „Dieses Gesetz ist gut, heilig, es zwingt nicht...”. *Zum Gesetzesbegriff der Apostolischen Konstitutionen*, Kirche und Recht 21, Plöchl, Wien 1997.
- Synek E.M., *Die Constitutiones Apostolorum – ein „christliche Talmud” des 4. Jh.*, „Biblica” 79 (1998) s. 27-56.
- Synek E.M., *OIKOΣ, Ehe und Familienrecht in der Constitutiones Apostolorum*, Kirche und Recht 22, Plöchl, Wien 1999.
- Trapani V., *Memoriale di salvezza. L'anamnesi eucaristica nelle anafore d'Oriente e d'Occidente*, Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 41, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006, s. 86-93.
- Treu K., *Ein Fragment der apostolischen Konstitutionen in Erewan*, „Vigiliae Christianae” 11 (1957) s. 208-211.
- Turner C.H. – Spagnolo A., *A Fragment of an Unknown Latin Version of the Apostolic Constitutions. (Book VIII 41-end: Lagarde 274.26-281.9). From a MS in Chapter Library of Verona LI foll. 139b-146a*, „The Journal of Theological Studies” 13 (1912) s. 492-514.
- Turner C.H., *A Primitive Edition of the Apostolic Constitutions and Canons: An Early List of Apostles and Disciples*, „The Journal of Theological Studies” 15 (1913) s. 53-65.

- Turner C.H., *Notes on the Apostolic Constitutions. I: The Compiler as Arian*, „The Journal of Theological Studies” 16 (1915) s. 54-61.
- Turner C.H., *Notes on the Apostolic Constitutions. II: The Apostolic Canons*, „The Journal of Theological Studies” 16 (1915) s. 523-538.
- Turner C.H., *Notes on the Apostolic Constitutions. III: The Text of Cod. Vat. 1506*, „The Journal of Theological Studies” 21 (1920) s. 160-168.
- Turner C.H., *Notes on the Apostolic Constitutions. IIII: The Text of the Eighth Book*, „The Journal of Theological Studies” 31 (1930) s. 128-141.
- Vaucher D., *Sklaverei in Norm und Praxis. Die frühchristlichen Kirchenordnungen, Sklaverei-Knechtschaft-Zwangsarbeit. Untersuchungen zur Sozial-, Rechts-, und Kulturgeschichte* 18, Georg Olms Verlag, Hildesheim – Zürich – New York 2017, s. 286-288.
- Verheul A., *Les prières eucharistiques dans les Constitutions Apostolorum*, „Questions Liturgiques” 2-3 (1980) s. 129-143.
- Wagner G., *Zur Herkunft der Apostolischen Konstitutionen*, w: *Mélanges liturgiques offerts au R.P. Dom Bernard Botte, de l'Abbaye du Mont César; à l'occasion du cinquantième anniversaire de son ordination sacerdotale (4 juin 1972)*, Abbaye du Mont César, Louvain 1972, s. 525-537.
- Wagner G., *Une liturgie anoméenne*, w: *Trinité et liturgie. Conférences Saint-Serge XXXe semaine d'études liturgiques, Paris 28 juin – 1er juillet 1983*, red. A.M. Triacca – A. Pistoia, Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia 32, CLV Edizioni Liturgiche, Roma 1984, s. 385-393.
- Wigan B., *The Apostolic Constitutions Book VIII*, London 1953.
- Young F., *The „Apostolic Constitutions”: A methodological case – study*, w: *Studia Patristica XXXVI*, red. M.F. Wiles – E.J. Yarnold, Peeters, Leuven 2001, s. 105-115.
- Zgraja B., *Ideal chrześcijanina w świetle „Konstytucji apostołskich”*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1 (2015) s. 191-214.
- Żelazny J., *Biskup Ojcem. Zarys eklezjologii syryjskiej na podstawie „Konstytucji Apostołskich”*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2006.
- Żelazny J.W., *Kościół domem a biskup ojcem w świetle Konstytucji Apostołskich i innych pism syryjskich od I do V wieku*, „Verbum Vitae” 20 (2011) s. 223-236.



Polska bibliografia Tertuliana za lata 1998-2023

Bibliography of Polish Publications on Tertullian 1998-2023

Ks. Marcin Wysocki¹

Bibliografia jest kontynuacją: K. Obrycki, *Polska bibliografia Tertuliana za lata 1982-1997*, CT 68/2 (1998) s. 109-112.

1. Tłumaczenia (Stawiszyński³ 17105-17524)

- O bałwochwalstwie*, tł. K. Obrycki, PSP 65, Warszawa 2007, s. 127-151; tł. A. Strzelecka, POK 28, Poznań 2005, s. 71-110.
- O jednożeństwie*, tł. E. Stanuła, PSP 65, Warszawa 2007, s. 59-82.
- O noszeniu zasłony przez dziewice*, tł. K. Obrycki, PSP 65, Warszawa 2007, s. 85-103.
- O płaszczu*, tł. S. Kalinkowski, PSP 65, Warszawa 2007, s. 251-262.
- O poście przeciw psychikom*, tł. E. Stanuła, PSP 65, Warszawa 2007, s. 177-196.
- O strojeniu się kobiet*, tł. D. Sutryk, PSP 65, Warszawa 2007, s. 33-56.
- O świadectwie duszy*, tł. W. Kania, w: *Świadkowie naszej tradycji. Pisma Ojców Kościoła*, red. J. Królikowski – Ł. Wilczura, Głos Tradycji 1 – Seria nowa, Tarnów 2000, s. 63-71.
- O ucieczce podczas prześladowań*, tł. T. Kołosowski, PSP 65, Warszawa 2007, s. 155-174.
- O widowiskach*, tł. W. Myszor, PSP 5, Warszawa 1970, s. 79-113; tł. S. Naskręt, POK 28, Poznań 2005, s. 21-57.
- O wieńcu*, tł. T. Skibiński, PSP 65, Warszawa 2007, s. 107-124.
- O wstydlivości*, tł. K. Obrycki, PSP 65, Warszawa 2007, s. 199-248.
- Przeciwko Hermogenesowi*, tł. A.M. Filipowicz, w: A.M. Filipowicz, *Tertulian przeciwko Hermogenesowi, czyli spór o stworzenie świata*, Warszawa 2018, s. 139-209.

¹ Ks. dr hab. Marcin Wysocki, prof. KUL, Katedra Patrologii Greckiej i Łacińskiej, Sekcja Historii Kościoła i Patrologii, Wydział Teologii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska; e-mail: marcin.wysocki@kul.lublin.pl; ORCID: 0000-0001-5448-5566.

2. Studia

2.1. Hasła encyklopedyczne i słownikowe

- Tertulian*, w: *Nowy Słownik Wczesnochrześcijańskiego Piśmiennictwa*, red. M. Starowieyski – J.M. Szymusiak, Poznań 2018, s. 938-948.
- Wysocki M., *Tertulian*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 19, Lublin 2014, k. 731-735.
- Szram M., *Tertulian*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 9, Lublin 2008, s. 448-451.
- Stawiszyński W., *Bibliografia patrystyczna 1901-2016. Polskie tłumaczenia tekstów starochrześcijańskich pierwszego tysiąclecia*, Kraków 2017, 17105-17524.

2.2. Monografie i artykuły

- Czapiga T., *Obrona chrześcijaństwa w dziele „Przeciw Marcjonowi” Tertuliana*, „Prezbiterium. Pismo urzędowe Archidiecezji Szczecińsko-Kołobrzeskiej” 1-3 (1998) s. 33-47.
- Nakonieczny R., *Zależność literacka traktatu „De Dominica oratione” św. Cypriana od „De oratione” Tertuliana*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 31 (1998) s. 339-350.
- Strękowski S., *Wolność Boga według Tertuliana*, „Studia Teologiczne Białystok-Drohiczyn-Łomża” 16 (1998) s. 185-201.
- Turek W., *Seneka w pismach Tertuliana i Cypriana*, w: *Ojcowie Kościoła wobec filozofii i kultury klasycznej. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – M. Szram, Lublin 1998, s. 71-87.
- Pawłowska B., *Ideał kobiety u Tertuliana*, w: *Partnerka, matka, opiekunka. Status kobiety w starożytności i średniowieczu*, red. J. Jundziłł, Bydgoszcz 1999, s. 209-222.
- Grześkowiak H., *Chrystus jako podstawa moralności chrześcijańskiej w pismach Tertuliana*, Poznań 1999.
- Krykowski J., *Pokuta jako podstawa życia chrześcijańskiego w nauczaniu Tertuliana i Cypriana z Kartaginy*, „Studia Lovicensis” 1 (1999) s. 24-46.
- Krykowski J., *Alcuni aspetti della catechesi sulla preghiera in Tertulliano e in Cipriano*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 12/1 (1999) s. 91-108.
- Krykowski J., *L'eredità di Tertulliano e di Cipriano nel 4 secolo*, „Studia Lovicensis” 2 (2000) s. 167-181.
- Lewandowski G., *Polemika między Tertulianem a Marcjonem na temat jego nauki o „dwóch Bogach” w świetle „Adversus Marcionem”*, „Studia Gnesnensia” 13 (1999) s. 205-241.
- Turek W., *Tertulian*, OŻ 15, Kraków 1999.
- Gacia T., *Agonistyka jako „topos” w pismach Tertuliana*, „Vox Patrum” 38/39 (2000) s. 415-426.

- Strękowski S., *Pierwsza łacińska terminologia teologii wcielenia u Tertuliana*, „Vox Patrum” 38-39 (2000) s. 93-105.
- Wróbel Z., „*De patientia*” *Quinti Septimi Florentis Tertulliani: zagadnienie genezy, rodzaju literackiego i kompozycji*, „Studia Włocławskie” 3 (2000) s. 323-333.
- Czyżewski B., *L'Eucharistie dans l'Eglise de Carthage au IIIe siècle selon Tertullien et saint Cyprien*, „Theologia Bogoslovie” 2 (2001) s. 29-36 = „Colloquia Theologica Adalbertina. Biblica, Patristica et Historica” 1 (2001) s. 83-90.
- Krykowski J., *Il richiamo alla conversione negli scritti di Tertulliano*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 14 (2001) s. 81-96.
- Obrycki K., *Rzymskie pojęcie paterfamilias w koncepcji Boga a Tertuliana*, w: *Bóg Ojciec i przełom wieków w myśli patrystycznej*, red. J. Naumowicz – I. Salamonicz-Górska – S. Strękowski, SACH 15, Warszawa 2001, s. 42-50.
- Strękowski S., *Wolność człowieka w aspekcie moralnym i ascetycznym według Tertuliana: uwagi literackie*, „Saeculum Christianum” 1 (2001) s. 15-22.
- Strękowski S., *Imperium Rzymskie w koncepcjach historiozoficznych Tertuliana*, w: *Bóg Ojciec i przełom wieków w myśli patrystycznej*, red. J. Naumowicz – I. Salamonicz-Górska – S. Strękowski, SACH 15, Warszawa 2001, s. 177-190.
- Naumowicz J., *Jak stawać się chrześcijaninem. Aforyzmy Tertuliana*, „Miejsca Święte” 1 (2002) s. 22-23.
- Kołosowski T., „*Ubi tres, ecclesia est, licet laici*”. *Duchowieństwo a laikat we wspólnocie kartagińskiej według Tertuliana*, „Vox Patrum” 42-43 (2002) s. 119-130.
- Stawinoga R., *Tertulian a świat antyczny*, Kraków 2002.
- Strękowski S., *Godność ciała w polemice Tertuliana przeciwko poglądom filozofów greckich na podstawie „De resurrectione mortuorum”*, „Vox Patrum” 42/43 (2002) s. 377-390.
- Mateja L., *Oblicza miłosierdzia. Historyczne uwarunkowania rozwoju doktryny o miłosierdziu. Studium dzieł Tertuliana i świętego Cypriana*, Kraków 2003.
- Mateja L., *Miłosierdzie w kontekście dobroci i cierpliwości w ujęciu Tertuliana*, „Verbum Vitae” 3 (2003) s. 203-212.
- Turek W., „*Uczyńmy człowieka na nasz obraz, podobnego nam*” (Rdz 1,26) w interpretacji Tertuliana, „Vox Patrum” 44/45 (2003) s. 157-169.
- Mateja L., *Sprawiedliwość i miłosierdzie w starożytności: porównanie myśli Seneki i Tertuliana*, „Teologia Polityczna” 1 (2003/2004) s. 140-147.
- Jakielaszek J., *Tertullian, De anima 38.2: On some properties of infinitival clauses in late Latin*, „Angelicum” 81 (2004) s. 29-34.
- Krykowski J., *Problem „Edyktu Kaliksta”*, „Studia Loviciensia” 6 (2004) s. 105-116.
- Wójtowicz A., *Reakcja Tertuliana na współczesną obyczajowość. Kwestia strojów chrześcijańskich kobiet*, „Roczniki Humanistyczne” 52/3 (2004) s. 131-149.
- Zawadzka M., *Kilka uwag o wczesnochrześcijańskiej krytyce rzymskich widowisk (na podstawie „De spectaculis” Tertuliana, „De spectaculis” Nowacjana, „De gubernatione Dei” VI Salwiana z Marsylii)*, „Vox Patrum” 46/47 (2004) s. 433-439.

- Filipowicz A.M., *Poglądy Tertuliana na temat początków życia ludzkiego i aborcji*, „Vox Patrum” 48 (2005) s. 41-54.
- Jakielaszek J., *Tertullian, de anima 4.1 and the sequence of tenses*, „Augustinianum” 45 (2005) s. 47-60.
- Turek W., *Il „De anima” di Tertulliano: la questione della responsabilità morale dell’anima*, w: *Liber Viator. Grandi commentari del pensiero cristiano*, red. T. Rossi, Roma 2005, s. 11-23.
- Tyburowski K., *Moechia i fornicatio jako delicta inremissibilia* w „De pudicitia” Tertuliana, „Studia Sandomierskie” 12/4 (2005) s. 133-144.
- Filipowicz A.M., *Ciało – źródło grzechu czy powód do chwały w świetle poglądów Tertuliana*, „Studia Ecologiae et Bioethicae” 4 (2006) s. 217-239.
- Strękowski S., *La santificazione in Tertulliano*, „Studia Ełckie” 8 (2006) s. 221-243.
- Szram M., *Teoforyczne znaczenia terminu „spiritus” w „Adversus Praxean” Tertuliana*, „Vox Patrum” 49 (2006) s. 633-639.
- Filipowicz A., *Koncepcja duszy w pismach Tertuliana*, Olecko 2007.
- Jakielaszek J., *Strategie tekstowe apologetyki chrześcijańskiej (Tertulian, „Apologetyk” 16)*, „Vox Patrum” 50/51 (2007) s. 307-312.
- Kałużny J.C., *Troska o czystość i świętość Kościoła Zachodniego na przełomie II i III wieku*, w: *Starożytność chrześcijańska. Materiały zebrane*, t. 1, red. J.C. Kałużny, Kraków 2007, s. 93-103.
- Kołosowski T., *Chrześcijanie wobec rzeczywistości ziemskiej. Rygorystyczne stanowisko Tertuliana*, w: *Tertulian. Wybór pism III*, red. T. Kołosowski – I. Salamonowicz-Górska, PSP 65, Warszawa 2007, s. 7-30.
- Łuźniak A., *Życie w czystości w ujęciu Tertuliana*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 15/1 (2007) s. 195-203.
- Ożóg M., *Tertulian i jego poglądy na sztukę przedstawieniową*, „Vox Patrum” 50/51 (2007) s. 313-318.
- Stępień T., *Chrześcijanie przeciwko filozofii greckiej: uwagi na temat antyfilozoficznych postaw apologetów*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 20/1 (2007) s. 103-111.
- Tyburowski K., *Niedziela w myśli Tertuliana*, w: *Lex orandi – lex credendi w okresie patrystycznym*, red. B. Częsz, TPatr 4, Poznań 2007, s. 73-88 = *Niedziela w myśli Tertuliana*, w: *Ecclesiae, Patriae et homini serviens. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Kazimierzowi Górnemu z okazji 70. rocznicy urodzin oraz piętnastolecia posługi pasterskiej w Kościele rzeszowskim*, t. 2, red. E. Białogłowski et al., Rzeszów 2007, s. 287-303.
- Łuźniak A., *Matrimonio, verginità, vedovanza negli scritti di Q.S.F. Tertulliano*, Roma 2008.
- Paczkowski M.C., *Tradycja apostołska w ujęciu Tertuliana*, „Teologia i Człowiek” 12 (2008) s. 53-76.
- Paczkowski M., *Kwestia wolnej woli człowieka w polemice antymarcjońskiej Tertuliana*, w: *Antropologia miejscem spotkania i dialogu międzyreligijnego*, red. G. Kucza –

- G. Wita, *Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach* 45, Katowice 2008, s. 128-143.
- Turek W., „*Conversabatur Deus humane...*” (*Adv. Marc. 2,27,7*): *divinizzazione dell'uomo in Tertulliano?*, „*Augustinianum*” 48 (2008) s. 79-102.
- Wysocki M., *Eschatologiczna nagroda w pismach Tertuliana*, „*Vox Patrum*” 52/2 (2008) s. 1269-1279.
- Filipowicz A.M., *Zagadnienie zła w polemice Tertuliana z Gnozą*, „*Studia Ecologiae et Bioethicae*” 7/2 (2009) s. 39-58.
- Turek W., „*Erunt in carnem unam*”. *Gen 2,24 nell' „Adversus Marcionem” di Tertulliano*, „*Salesianum*” 71 (2009) s. 143-157.
- Turek W., *De locutione „Spes resurrectionis” apud Tertullianum quaedam animadversiones*, „*Latinitas*” 2 (2009) s. 158-165.
- Turek W., *L'influsso di Paolo su Tertulliano nell'evoluzione del concetto di speranza*, w: *Paolo di Tarso. Archeologia – storia – ricezione*, t. 3, red. L. Padovese, Torino 2009, s. 173-193.
- Turek W.J., „*Corpus sumus*”: *w poszukiwaniu właściwej interpretacji tekstu „Apologeticum” 39, 1 Tertuliana*, w: *In Persona Christi. Księga na 80-lecie księdza profesora Czesława S. Bartnika*, red. K. Gózdź, Lublin 2009, s. 159-167.
- Wygralak P., *Życie zawodowe chrześcijan a wierność Chrystusowi: opinia Tertuliana (ok. 220)*, „*Biblia i Ekumenizm*” 4 (2009) s. 131-142.
- Wysocki M., *Maryja w pismach Tertuliana*, „*Salvatoris Mater*” 11/2 (2009) s. 109-135.
- Wysocki M., *Królestwo Boże w myśli pisarzy afrykańskich III w. na przykładzie Tertuliana i św. Cypriana*, w: *Scripturae Lumen, Biblia i jej oddziaływanie*, t. 1: *Ewangelia o Królestwie*, red. A. Paciorek – A. Czaja – A. Tronina, Lublin 2009, s. 391-413.
- Wysocki M., *Godność ciała ludzkiego w dziele Tertuliana „O zmartwychwstaniu ciała” – wybrane fragmenty*, „*Forum Teologiczne*” 10 (2009) s. 215-228.
- Wysocki M., *Zmartwychwstanie ciała według Tertuliana*, „*Verbum Vitae*” 15 (2009) s. 295-324.
- Filipowicz A.M., *Chrześcijaństwo a reinkarnacja i metempsychoza w świetle polemiki Tertuliana z Platonem*, „*Vox Patrum*” 55 (2010) s. 189-212.
- Filipowicz A.M., *Wieczność materii w kontekście polemiki Tertuliana z Hermogenesem*, w: *Ks. Józef Marcei Dołęga – pokorny uczoney, człowiek o wielkim sercu. Księga jubileuszowa*, red. J. Sokołowski, Warszawa – Łomża 2010, s. 99-113.
- Turek W.J., *Od Kościoła charyzmatyczno-duchowego do instytucjonalno-hierarchicznego: Tertulian i Cyprian*, w: *Kościół starożytny – Królestwo Chrystusa i instytucja*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – M. Szram – P. Szczur – M. Wysocki – M. Ziółkowska, Lublin 2010, s. 77-96.
- Wysocki M., *Eschatologia okresu prześladowań na podstawie pism Tertuliana i Cypriana*, Lublin 2010.
- Wysocki M., *List do Rzymian św. Pawła w recepcji Tertuliana*, „*Biblica et Patristica Thoruniensia*” 3 (2010) s. 105-114.

- Bieniek M., *Ideal chrześcijanina w świetle pism Tertuliana*, Kraków 2011.
- Chłopowiec M., *Teologia pokuty u Tertuliana*, w: *Ut vitam habeant: orędzie moralne Ojców Kościoła. Księga Jubileuszowa na 70-lecie urodzin Antoniego Młotka*, red. A. Szafuński, Wrocław 2011, s. 185-195.
- Głogowski Cz., *From Logos to Trinity: Marian Hillar's attempt to describe the evolution of religious beliefs from Pythagoras to Tertullian*, „Dialogue and Universalism” 21/3 (2011) s. 151-160.
- Rączka J., *Czy legendę Tekli ocenizowano? Świadectwo Tertuliana o apokryficznych Dziejach Pawła (De baptismo 17,5)*, „U schyłku starożytności” 10 (2011) s. 111-130.
- Turek W.J., *Szafarz chrztu świętego w „De baptismo” Tertuliana*, w: *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – P. Szczur – M. Szram – M. Wysocki – M. Ziółkowska, Lublin 2011, s. 97-110.
- Wysocki M., *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Afryce rzymskiej w II i III wieku*, w: *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – P. Szczur – M. Szram – M. Wysocki – M. Ziółkowska, Lublin 2011, s. 75-96.
- Wysocki M., *Paweł Apostoł: Marcjona a Tertuliana*, w: *Artem historicam aliis tradere. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Anzelma Weissa*, red. W. Bielak – J. Marczewski – T. Moskal, Lublin 2011, s. 445-466.
- Wysocki M., *God in Trinity in Tertullian's interpretation of the act of creation (Gen: 1-2)*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 4 (2011) s. 203-222.
- Wysocki M., *Tertullian – rygorysta a moralne wymagania Biblii: ostrzeżenie dla współczesnych interpretatorów*, w: *Moralność objawiona w Biblii*, red. W. Pikor, Analecta Biblica Lublinensia 7, Lublin 2011, s. 245-258.
- Filipowicz A., *„Anima naturaliter christiana” – wiara i rozum na drogach duszy do Boga w pismach Tertuliana*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. S.I. Ledwoń – M. Szram, Lublin 2012, s. 475-498.
- Frąszczak K., *Doktryna i obrzędy pokuty w „De poenitentia” Tertuliana*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 20/1 (2012) s. 109-122.
- Kubiszewska E., *Kontrowersje wokół męczeństwa w starożytnym Kościele – stanowisko Tertuliana*, „Seminare” 31 (2012) s. 229-242.
- Mejzner M., *Tradycja a sukcesja apostołska w myśli Ireneusza z Lyonu i Tertuliana*, „Communio” 32/2 (2012) s. 43-57.
- Bieniek M., *Dziedzictwo Starego Testamentu w ocenie Tertuliana*, „Prace Komisji Filologii Klasycznej PAU” 44 (2013) s. 5-29.
- Paczkowski M., *Miłość człowieka do Boga według Tertuliana*, „Ateneum Kapłańskie” 161/2 (2013) s. 223-237.
- Płóciennik M., *Teologia trynitarna Tertuliana na podstawie „Przeciw Prakseasowi”*. *Znaczenie i perspektywy teologiczno-filozoficzne*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia” 10 (2013) s. 57-81.

- Wysocki M., *Męczeństwo granicą świętości? – Męczeństwo i męczennicy w Afryce Prokonsularnej w II i III wieku*, w: *Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, t. 8: *Granice świętości w świecie późnego antyku*, red. A. Głowa – B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, Lublin 2013, s. 267-287.
- Wysocki M., *'Fides in regula posita est, habet legem et salutem de observatione legis' (Tert., Praescr. 14). Legal description of the faith by Tertullian – preparing for Constantine's turn and Ecclesiastical Law?*, w: *Lex et religio. XL Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana*, SEA 135, Roma 2013, s. 485-495.
- Filipowicz A.M., *Soli Deo serviam, czyli o służbie Jedynemu Bogu w nauczaniu Tertuliana*, w: *In rebus divinis atque humanis servire: niektóre aspekty służby w rzeczywistości Boskiej i ludzkiej*, red. W. Guzewicz – A. Mikucki – S. Strękowski, Ełk 2014, s. 9-24.
- Kaczmarek T., *Dylemat chrześcijanina żołnierza w świetle „De corona” Tertuliana*, „Studia Włocławskie” 16 (2014) s. 147-156.
- Kubiszewska-Krasowska E., *Postawa męczenników wobec państwa i władzy państwowej według Tertuliana*, „Seminare” 35/2 (2014) s. 137-147.
- Wysocki M., *The beauty of martyrdom: the presence of God in the martyrs in the writings of Tertullian and Cyprian*, w: *The Beauty of Gods' Presence in the Fathers. The Proceedings of the Eighth International Patristic Conference, Maynooth 2012*, red. J.E. Rutherford, Dublin 2014, s. 69-82.
- Zalewski D., *Zagadnienie służby wojskowej w pismach Tertuliana*, w: *In rebus divinis atque humanis servire: niektóre aspekty służby w rzeczywistości Boskiej i ludzkiej*, red. W. Guzewicz – A. Mikucki – S. Strękowski, Ełk 2014, s. 197-216.
- Szram M., *What body will not inherit the Kingdom of God? An early Christian exegesis of the First Epistle to the Corinthians 15:50*, „Vox Patrum” 64 (2015) s. 461-474.
- Turek W., *Godność ciała ludzkiego według Tertuliana: analiza komentarzy do tekstów Rdz 1,26-27; 2,8; 1Kor 3,16*, „Vox Patrum” 63 (2015) s. 63-75.
- Witko K., *U zarania łacińskiego pojęcia osoby (persona). Przyczynek do teologicznego myślenia o osobie*, „Vox Patrum” 64 (2015) s. 517-528.
- Wysocki M., *Numquid non et Africa sanctorum martyrum corporibus plena est? (Augustine, Ep. 78,3). Martyrs and Martyrdom in Africa before Augustine – a Preparation for Donatism?*, w: *The Uniquely African Controversy: Studies on Donatist Christianity*, red. A. Dupont – M.A. Gaumer – M. Lamberigts, Late Antique History and Religion 9, Leuven – Paris – Bristol 2015, s. 3-27.
- Bartnik A.A., *Małżeństwo w myśli Tertuliana. Ewolucja poglądów w okresie przed-montanistycznym i montanistycznym*, „Roczniki Teologiczne” 63/4 (2016) s. 141-147.
- Burliga B., *Tertullian on the Paradox of the Roman Amphitheatre Games: „De spectaculis” 22*, „Vox Patrum” 65 (2016) s. 119-128.
- Tyburowski K., *Grzech i pokuta według Tertuliana*, „Studia Sandomierskie” 23 (2016) s. 171-181.

- Tyburowski K., „*Paenitentia*” i „*Exomogenesis*” w „*De Paenitentia*” Tertuliana, „*Resovia Sacra*” 23 (2016) s. 371-383.
- Zalewski D., *Kobiety u Tertuliana w kontekście historii zbawienia*, „*Vox Patrum*” 66 (2016) s. 57-69.
- Filipowicz A.M., *Tertulian przeciwko Hermogenesowi, czyli spór o stworzenie świata*, Warszawa 2018.
- Łobos Ł.A., *Wizja religii cesarstwa rzymskiego według Tertuliana na podstawie „Apologetyka”*, „*Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*” 39/1 (2019) s. 89-116.
- Turek W., *Jakimi językami posługiwali się starożytni chrześcijanie Afryki Północnej? Analiza odnośnych tekstów Tertuliana, św. Cypriana i św. Augustyna*, „*Vox Patrum*” 72 (2019) s. 27-48.
- Zalewski D., *Rola i zadania prezbiterów we wspólnocie kościelnej w świetle pism Tertuliana*, „*Vox Patrum*” 72 (2019) s. 67-78.
- Kałużny J.C., *Tertulian a spory o kościelną dyscyplinę pokutną w Afryce Północnej na przełomie II i III wieku*, Kraków 2020.
- Kuźma A., *Autorytet Kościoła rzymskiego i jego biskupa w nauczaniu św. Ireneusza z Lyonu, Tertuliana i św. Cypriana z Kartaginy*, „*Roczniki Teologiczne*” 62/4 (2020) s. 1151-1191.

2.3. Netografia

- Filipowicz A.M., *Spór o zmartwychwstanie ciał. Rozważania w kontekście „De resurrectione mortuorum” Tertuliana*, w: http://katedra.uksw.edu.pl/publikacje/adam_filipowicz/spor_o_zmartwychwstanie_cial_tertulian.pdf (dostęp: 01.03.2024).

Sprawozdania

Świat stworzony w literaturze wczesnochrześcijańskiej
(Seksja Patrystyczna, Tarnów, 17-20.09.2023)
The Created World in Early Christian Literature (Patristic Section, Tarnów,
17-20.09.2023)

Ks. Grzegorz Pakowski

W dniach 17-20 września 2023 roku odbył się doroczny zjazd Sekcji Patrystycznej przy Komisji ds. Nauki Katolickiej Konferencji Episkopatu Polski. Miejszem spotkania było Wyższe Seminarium Duchowne w Tarnowie (ul. Piłsudskiego 6, 33-100 Tarnów), a obowiązki gospodarza pełnił, obok ks. dr. Jacka Soprycha, rektora Seminarium i społeczności seminaryjnej, ks. prof. dr hab. Antoni Żurek, adresat Jubileuszowej Księgi Pamiątkowej. Zjazd zorganizowali we współpracy z ks. prof. dr hab. Bogdanem Czyżewskim, prezesem Sekcji Patrystycznej. Okazją do spotkania był jubileusz ks. prof. Antoniego Żurka, a także konferencja naukowa, której tematem był *Świat stworzony w literaturze wczesnochrześcijańskiej*.

Pierwsi uczestnicy sympozjum przybyli w niedzielę 17 września, rozpoczynając je kolacją. Poniedziałek był przeznaczony na zwiedzanie – członkowie Sekcji mogli podziwiać m.in. znajdujące się na liście UNESCO zabytkowe cerkiewki oraz kościół św. Szymona w Lipnicy Murowanej. Udali się również do Starego Sącza.

Wtorek, 17 września, rozpoczęła Msza Święta pod przewodnictwem i z homilią ks. biskupa dr. Andrzeja Jeża, ordynariusza diecezji tarnowskiej. Po śniadaniu ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski, prezes Sekcji Patrystycznej, dokonał uroczystego otwarcia zjazdu. Przywitał zebranych, wprowadził w tematykę konferencji i zaprosił prelegentów sesji przedpołudniowej. Prowadził ją ks. prof. dr hab. Józef Grzywaczewski. Sympozjum otworzyło wystąpienie (1) ks. dr. hab. Waldemara Turka pt. „Pokój stworzonego wszechświata i pokój między ludźmi według *Prima Clementis*”. Następnie zebrani wysłuchali referatów (2) ks. dr. hab. Krzysztofa Sordyła („Stworzenie człowieka i pochodzenie zła. Antygnostycka nauka Nowacjana w *De Trinitate*”) oraz (3) o. dr. Rolanda M. Panczerza

OFM pt. „Symbolika ptaków w egzegezie biblijnej Dydyrna Ślepego”. Po prelekcjach miała miejsce dyskusja, podczas której poruszano problematykę wszystkich wystąpień. Dyskusja dotyczyła m.in. apologetycznego charakteru twórczości Klemensa i pomijania przez niego problemu zła na świecie, elementów judeochrześcijańskich w jego twórczości. Zastanawiano się, czy Nowacjan, pisząc o złu, rozważa je na poziomie moralnym czy metafizycznym, a także czy można wskazać cechy charakterystycznego gnostycyzmu rzymskiego. Podjęto również kwestię wpływów platońskich na myśl Dydyrna, jak też szczególną rolę symboliczną kruka oraz gołębic.

Po przerwie kawowej uczestnicy sympozjum mogli wysłuchać kolejnych trzech referatów. Tę część konferencji otworzyło wystąpienie (4) ks. dr. hab. Tomasza Skibińskiego o „Obrazie i symbolice świata stworzonego w wizji Euchariusza z Lyonu”. Trylogię wystąpień dotyczących symboliki zwierzęcej dopełnił referat (5) dr. Krzysztofa Morty „Wąż – Syrena św. Hieronima”. Jako ostatni w tym panelu wystąpił (6) ks. dr. hab. Mariusz Terka, który omówił „Świat stworzony znakiem Boga i samotności człowieka w świetle *Wyznań* św. Augustyna”. Również po tym panelu odbyła się ożywiona dyskusja, w której poruszano takie zagadnienia, jak stopień znajomości Biblii zakładany przez Euchariusza u swoich czytelników, inne możliwości interpretacji hebrajskiego terminu *thennim*, jak i skontrastowanie wizji świata u św. Augustyna z koncepcjami zakładającymi apoteozę natury. Po pierwszej dyskusji na temat nowości wydawniczych uczestnicy zjazdu udali się na obiad. Po obiedzie wszyscy chętni mieli okazję nawiedzić tarnowską katedrę, po której oprowadził ich ks. dr. Piotr Pasek, dyrektor Muzeum Diecezjalnego w Tarnowie. Po wizycie w katedrze ks. dyrektor oprowadził zebranych na sympozjum po znajdującym się w tymczasowej siedzibie Muzeum, zwracając uwagę na szczególnie cenne dzieła sztuki gotyckiej, jak *Głowa św. Jana Chrzciciela na misie* z XIII wieku czy XV-wieczne tryptyki z Nowego Sącza, Lipnicy Murowanej, Szczawnicy i Kamionki Małej.

Moderatorem sesji popołudniowej był mgr inż. Wojciech Stawiński. Zainaugurowało ją wystąpienie (7) dr. hab. Karoliny Kochańczyk-Bonińskiej „Przebóstwienie wszechświata – ostateczny cel stworzenia według Maksyma Wyznawcy”. Jako drugi w tym panelu zabrał głos (8) ks. dr. hab. Paweł Wygralak, prof. UAM z referatem „Pustynia w katechezach chrzcielnych Ildefonsa z Toledo”. W dyskusji podniesiono problemy relacji pomiędzy przebóstwieniem a perychorezą u Maksyma,

a także postrzegania pustyni przez Ildefonsa w kontekście jego pobytu w Toledo oraz potencjalnego wpływu obrazu pustyni obecnego u Ojców Pustyni.

Zwieńczeniem dnia była uroczystość wręczenia Jubileuszowej Księgi Pamiątkowej ks. prof. dr. hab. Antoniemu Żurkowi, kapłanowi diecezji tarnowskiej, wybitnemu polskiemu patrologowi. Księgę Jubileuszową ofiarowaną Jubilatowi z okazji 70. rocznicy urodzin i 45. rocznicy święceń stanowi 87. numer *Vox Patrum*. Na 444 stronach czasopisma znalazły się adres łaciński, tabula gratulatoria, pięć listów gratulacyjnych, *curriculum vitae* ks. prof. Antoniego Żurka wraz z wykazem jego publikacji naukowych oraz prac dyplomowych napisanych pod jego kierunkiem, siedemnaście artykułów naukowych oraz wybór średniowiecznej liryki nabożnej. Po wręczeniu jubilatowi dedykowanej mu Księgi i przedstawieniu jego życiorysu przyszedł czas na laudację, którą wygłosił ks. dr hab. Paweł Wygralak, prof. UAM, dziekan Wydziału Teologicznego UAM w Poznaniu. Głos też zabrali bp dr Andrzej Jeż, ordynariusz diecezji tarnowskiej, prezes Sekcji Patrystycznej, ks. prof. Bogdan Czyżewski, redaktor naczelny *Vox Patrum* ks. dr hab. Marcin Wysocki, prof. KUL oraz następujący przedstawiciele ośrodków naukowych: ks. dr hab. Marek Kluz, prof. UPJP II (dziekan Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie UPJP II, Kraków), ks. dr hab. Arkadiusz Noçoń (Rzym), o. prof. dr hab. Leon Nieścior (UKSW Warszawa), ks. prof. dr hab. Piotr Szczur (KUL), ks. o. prof. Dariusz Kasprzak (UPJP II Kraków), ks. prof. dr hab. Norbert Widok (Uniwersytet Opolski), ks. dr hab. Stanisław Adamiak (UMK Toruń), ks. dr Wojciech Kamczyk (Uniwersytet Śląski), Pan Wojciech Stawiszyński. Na koniec głos zabrał sam jubilat, dziękując za życzliwe słowa.

Ostatni dzień zjazdu, środa 20 września, rozpoczął się wspólną Mszą Świętą. Przewodniczył jej ks. prof. dr hab. Antoni Żurek, a homilię w języku łacińskim wygłosił ks. dr hab. Waldemar Turek. Po Mszy i śniadaniu rozpoczęła się czwarta sesja sympozjum. Prowadził ją ks. dr hab. Arkadiusz Noçoń. Jako pierwszy referat wygłosił (9) o. dr hab. Celestyn Paczkowski OFM, prof. UMK, który mówił o „Biblijnej faunie i florze w najstarszych itinerariach po Ziemi Świętej”. (10) Ks. dr hab. Stanisław Adamiak omówił „Cuda z udziałem roślin i zwierząt w późnoantycznych *miraculach*”, a (11) ks. dr Michał Sołomieniuk przeanalizował „Elementy świata stworzonego w dekoracjach Biblii łacińskiej z 1414 roku z zasobu Archiwum Archidiecezjalnego w Gnieźnie”. Po wystąpieniach dyskutowano m.in. o treściowej relacji itinerariów do Biblii, ewolucji

miraculów w kolejnych wiekach oraz celu ich tworzenia, a także o technikach pozwalających na stworzenie niewielkich, a jednocześnie niebywale precyzyjnych iluminacji przez XV-wiecznych artystów. Po dyskusji ks. prof. Bogdan Czyżewski jako prezes Sekcji Patrystycznej podsumował spotkanie. Poruszono kwestie nowości wydawniczych oraz publikacji będących w przygotowaniu, zapowiedziano kolejny, 88. tom *Vox Patrum* poświęcony angelologii Ojców Kościoła, który ukaże się w grudniu 2023 roku. Prezes Sekcji Patrystycznej, ks. prof. Bogdan Czyżewski, zaprosił uczestników sympozjum na kolejny zjazd. Odbędzie się w dniach 22-25 września 2024 roku w Kamieniu Śląskim, a jego tematem będzie „Antropologia pisarzy wczesnochrześcijańskich”.

Table of contents

Documents of Church

1. Benedict XV, Encyclical Letter *Principi Apostolorum* –
Rev. Janusz Królikowski (translation and editing) 7

Articles

2. The Obligation of „Celibacy of Continence” of the Clergy in the Ancient Church, according to the Rules of the Church Law and the Roman Law (4th-5th centuries) – Rev. Wojciech Wąsik..... 23
3. The Father’s Duties in the Light of the Legislation of the Early Church – Rev. Dariusz Piasecki 47
4. Divine Breath and the Process of Creation: The Allusions to Gen 2:7 in the Catechetical Rhetoric of Cyril of Jerusalem – Harri Huovinen..... 69
5. Tropology in the Hermeneutics of Saint Jerome – Rev. Jarosław Nowaszczyk 85
6. Does the Teaching on the Church Contained in the *Letters* of St. Jerome Fit in with the Demands of the Second Vatican Council? – Rev. Michał Łukaszczyk 107
7. St. Augustine’s Interpretation of the Sanctions for Anger (Matthew 5:22bc) Seen in the Light of the Early Christian Exegesis – Leon Nieścior OMI 123
8. The Patristic-Biblical Argumentation of Eschatological Issues in Julian of Toledo’s Treatise “Prognosticum futuri saeculi” – Dariusz Kasprzak..... 149

-
9. Extraordinary Stories Involving Children in the Apophthegmata of Anastasius of Sinai – Rev. Szymon Drzyżdzyk, Rev. Marek Gilski 175
10. Rev. Wincenty Myszor as an Initiator and Co-Creator of Information Publications with Patristic Content – Katarzyna Tałuc, Agnieszka Gołda ... 187

Reviews

11. Augustyn z Hippony, *O kłamstwie*, przekład, wprowadzenie i komentarz ks. Łukasz Libowski, Wydawnictwo Scriptum, Kraków 2022, ss. 239 – Rev. Piotr Wilk 229
12. Ks. Bartłomiej Bartosik, *Teoria i praktyka. Teologia darów duchowych w komentarzach Teodoreta z Cyru do listów Pawłowych i w „Dziejach miłości Bożej”*, Horyzonty Dogmatu 25, Wydawnictwo „scriptum”, Kraków 2022, ss. 295 – Rev. Piotr Szczur 232
13. Blake Leyerle, *The Narrative Shape of Emotion in the Preaching of John Chrysostom*, Christianity in Late Antiquity 10, University of California Press, Oakland (California) 2020, ss. 213 – Rev. Piotr Szczur 238

Bibliographies

14. Bibliography of the *Apostolic Constitutions* – Rt. Rev. Andrzej Suski 247
15. Bibliography of Polish Publications on Tertullian 1998-2023 – Rev. Marcin Wysocki 263

Reports

16. The Created World in Early Christian Literature (Patristic Section, Tarnów, 17-20.09.2023) – Rev. Grzegorz Pakowski 273

Spis treści

Dokumenty Kościoła

1. Benedykt XV, Encyklika *Principi Apostolorum* –
Ks. Janusz Królikowski (tłumaczenie i opracowanie)..... 7

Artykuły

2. Obowiązek „celibatu wstrzeźliwości” duchownych w Kościele starożytnym według przepisów prawa kościelnego i prawa rzymskiego (IV-V wiek) – Ks. Wojciech Wąsik..... 23
3. Zadania ojca w świetle prawodawstwa pierwotnego Kościoła –
Ks. Dariusz Piasecki..... 47
4. Divine Breath and the Process of Creation: The Allusions to Gen 2:7 in the Catechetical Rhetoric of Cyril of Jerusalem – Harri Huovinen..... 69
5. Tropologia w hermeneutyce Hieronima ze Strydonu –
Ks. Jarosław Nowaszczuk..... 85
6. Czy nauczanie o Kościele zawarte w *Listach* św. Hieronima wpisuje się w postulat Soboru Watykańskiego II? – Ks. Michał Łukaszczyk 107
7. Augustyńska interpretacja sankcji za gniew (Mt 5,22bc) na tle wczesnochrześcijańskiej egzegezy – Leon Nieścior OMI..... 123
8. Patrystyczno-biblijna argumentacja kwestii eschatologicznych w traktacie Juliana z Toledo „*Prognosticum futuri saeculi*” – Dariusz Kasprzak..... 149
9. Niezwykłe historie z udziałem dzieci w apoftegmaty Anastazego z Synaju – Ks. Szymon Drzyżdżyk, Ks. Marek Gilski..... 175

10. Ks. Wincenty Myszor jako inicjator i współtwórca wydawnictw informacyjnych z treściami patrystycznymi – Katarzyna Tałuć, Agnieszka Gołda 187

Recenzje

11. Augustyn z Hippony, *O kłamstwie*, przekład, wprowadzenie i komentarz ks. Łukasz Libowski, Wydawnictwo Scriptum, Kraków 2022, ss. 239 – Ks. Piotr Wilk 229
12. Ks. Bartłomiej Bartosik, *Teoria i praktyka. Teologia darów duchowych w komentarzach Teodoreta z Cyru do listów Pawłowych i w „Dziejach miłości Bożej”*, Horyzonty Dogmatu 25, Wydawnictwo „scriptum”, Kraków 2022, ss. 295 – Ks. Piotr Szczur 232
13. Blake Leyerle, *The Narrative Shape of Emotion in the Preaching of John Chrysostom*, Christianity in Late Antiquity 10, University of California Press, Oakland (California) 2020, ss. 213 – Ks. Piotr Szczur 238

Bibliografie

14. Bibliografia do *Konstytucji Apostolskich* – Bp Andrzej Suski 247
15. Polska bibliografia Tertuliana za lata 1998-2023 – Ks. Marcin Wysocki 263

Sprawozdania

16. Świat stworzony w literaturze wczesnochrześcijańskiej (Sekcja Patrystyczna, Tarnów, 17-20.09.2023) – Ks. Grzegorz Pakowski .. 273