

VOX PATRUM

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II

Sekcja Historii Kościoła i Patrologii

Komitety Redakcyjny

- ks. dr hab. Marcin Wysocki, prof. KUL (KUL, Polska) – redaktor naczelny
dr hab. Marcela Andokova (Uniwersytet Komeniusza, Słowacja) – zastępca redaktora naczelnego
dr Piotr Ashwin-Siejkowski (King's College, Wielka Brytania) – zastępca redaktora naczelnego
dr Dawid Mielnik (KUL, Polska) – sekretarz
dr Adam Cooper (Catholic Theological College, 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. prof. dr hab. Oleksandr Kashchuk (Ukraiński Uniwersytet Katolicki, 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, Francja)
ks. prof. dr Ivan Bodrožić (Uniwersytet w Splicie, Chorwacja)
o. prof. dr hab. Bazyli Degórski (Papieski Uniwersytet Świętego Tomasza z Akwinu, Włochy)
prof. dr Geoffrey David Dunn (badacz niezależny, Australia)
prof. dr Alberto Ferreiro (Seattle Pacific University, USA)
ks. prof. dr Giulio Maspero (Papieski Uniwersytet Santa Croce, Włochy)
ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (UKSW, 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 Racławickie 14, C-813, 20-950 Lublin
voxpatrum@kul.lublin.pl; www.voxpatrum.pl

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

VOX PATRUM

ANTYK CHRZEŚCIJAŃSKI

Historia recepcji Gal 6,17 wśród autorów patrystycznych
Miscellanea

Wydawnictwo KUL

90
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



Pius XII, Encyklika *Sempiternus Rex Christus* ogłoszona z okazji 1500-lecia Soboru Chalcedońskiego (8 września 1951 roku)¹

Ks. Janusz Królikowski (tłumaczenie i opracowanie)

Wieczny Król Chrystus, zanim obiecał Piotrowi, synowi Jana, rządy nad Kościołem, pytając uczniów, co myśleliby o Nim ludzie i sami Apostołowie, udzielił szczególnej pochwały tej wierze, która miała zwyciężyć nawałnice i burze piekielne, a którą Piotr, oświecony światłem Ojca niebieskiego, wyraził takimi słowami: „Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego”². Ta wiara, która rodzi wieniec Apostołów, palmy męczenników, lilie dziewic i która jest mocą Bożą dla zbawienia każdego wierzącego³, została skutecznie obroniona i wspaniale wyjaśniona szczególnie przez trzy Sobory powszechne: Nicejski, Efeski i Chalcedoński, którego 1500-lecie przypada pod koniec bieżącego roku. Wypada, aby to bardzo radosne wydarzenie było obchodzone zarówno w Rzymie, jak i w całym świecie katolickim z taką uroczystością, jaką słodkim poruszeniem duszy nakazujemy, wyraziwszy dziękczynienie Bogu, będącemu natchnieniem wszelkiej zbawiennej rady.

Jak Pius XI, nasz świętej pamięci poprzednik, w 1925 roku w tym szlachetnym mieście zechciał uroczyście wspominać święty Sobór Nicejski, a w 1931 roku encykliką *Lux veritatis* przypomniał Sobór Efeski, tak my niniejszą encykliką z taką samą wdzięcznością i troską wspominamy Sobór Chalcedoński, ponieważ Sobory Efeski i Chalcedoński, dotyczące zjednoczenia osobowego Słowa wcielonego, są nierozdzielnie ze sobą powiązane. Od czasów starożytnych jeden i drugi były otaczane najwyższą czcią zarówno przez chrześcijan wschodnich, którzy wspominają je także w swoich liturgiach, jak i przez chrześcijan zachodnich,

¹ Tłumaczenie na postawie: Pius pp. XII, Litt. enc. *Sempiternus Rex* de oecumenica Chalcedonensi Synodo quindecim abhinc saeculis celebrata, 8 septembris 1951, AAS 43 (1951) s. 625-644.

² Mt 16,16.

³ Por. Rz 1,16.

jak poświadcza sam święty Grzegorz Wielki, który – pochwalając je nie mniej niż dwa sobory powszechne odbyte w poprzednim wieku – napisał takie pamiętne słowa: „Na nich bowiem, jakby na czworobocznym kamieniu wznosi się budowla wiary świętej i na nich opiera się życie i postępowanie każdego. Każdy, kto w ścisłej łączności z nimi pozostaje, choćby się wydawał kamieniem, znajduje się poza budowlą”⁴.

Jeśli jednak rozpatruje się uważnie to wydarzenie i jego okoliczności, wyłaniają się bardzo jasno dwa punkty, które chcemy – na ile to możliwe – podkreślić, to znaczy prymat papieża rzymskiego, który został wyraźnie uwypuklony na tle bardzo poważnej kontrowersji dotyczącej wiary chrystologicznej, oraz bardzo duże znaczenie definicji dogmatycznej Soboru Chalcedońskiego. Prymatowi papieża rzymskiego niech okażą niewątpliwie należną cześć, idąc za przykładem i śladami swoich ojców, ci, którzy z powodu nieprzychylnych czasów, szczególnie w krajach wschodnich, oddzielili się od łona i jedności Kościoła. Tę doktrynę, patrząc z najczystszą myślą na wewnętrzną tajemnicę Chrystusa, niech ostatecznie przyjmą integralnie ci, którzy zostali wciągnięci w błędy Nestoriusza i Eutychesa. Niech tę samą doktrynę rozważają z głębokim przylgnięciem do prawdy ci, którzy pobudzani przesadnym pragnieniem nowości, ośmielają się w jakiś sposób eliminować prawomocne i nienaruszalne pojęcia, gdy zgłębiają tajemnicę, przez którą zostaliśmy odkupieni. W końcu, ci wszyscy, którzy nazywają się katolikami, niech zaczerpną z tej doktryny mocne pobudzenie do kultuwowania myślą i słowem najcenniejszej perły ewangelicznej, wyznając i zachowując nienaruszoną wiarę, dodając jednak do niej to, co jest warte dużo więcej, a mianowicie świadectwo swojego życia, w którym – oddaliwszy z pomocą Bożego miłosierdzia to wszystko, co jawi się jako sprzeczne, niegodne i naganne – zajaśniałaby czystość cnót. Spełni się w ten sposób to, że będą mogli uczestniczyć w bóstwie tego, który zechciał stać się uczestnikiem naszego człowieczeństwa.

I

Aby postępować w sposób uporządkowany, trzeba jednak odwołać się do genezy faktów, które mają być wspominane. Autorem całej kontrowersji, która została podjęta na Soborze Chalcedońskim, był Eutyches,

⁴ Gregorius Magnus, *Registrum epistolarum* I 25 (al. 24), PL 77, 478; Ed. Ewald, I 36 [tł. Grzegorz Wielki, *Listy*, t. 1, tł. J. Czuj, Warszawa 1954, s. 45].

kapłan i archimandryta ze słynnego klasztoru w Konstantynopolu. Przyśpieszony do zdecydowanego zwalczenia herezji Nestoriusza, który przyjmował dwie osoby w Chrystusie, popadł w przeciwny błąd.

„Wielce nieroztropny i mało wykształcony”⁵, z niewiarygodną zaciętością utrzymywał następujące twierdzenia: przed wcieleniem były dwie natury Chrystusa, to znaczy ludzka i boska, ale po zjednoczeniu jest tylko jedna natura, gdyż Słowo wchłonęło człowieka, z Maryi wzięło początek ciało Pana, które nie ma jednak takiej samej substancji i materii, jak nasze, gdyż jest ono ludzkie, ale nie współistotne nam i tej, która zrodziła Chrystusa według ciała⁶, a zatem Chrystus nie narodził się, nie cierpiał, nie został ukrzyżowany ani nie zmartwychwstał w prawdziwej naturze ludzkiej.

Mówiąc to, Eutyches nie uwzględnił, że przed zjednoczeniem natura ludzka Chrystusa wcale nie istniała, ponieważ zaczęła istnieć w chwili Jego poczęcia, że po zjednoczeniu jest absurdem uważać, że z dwóch natur powstaje jedna, ponieważ w żaden sposób dwie prawdziwe i rzeczywiste natury nie mogły sprowadzić się do jednej, tym bardziej, że natura boska jest nieskończona i niezmienna.

Kto rozważa takie opinie w oparciu o zdrowy osąd, z łatwością dostrzeżę, że cała tajemnica ekonomii Bożej znika w pustych i nieuchwytnych ciemnościach.

Rozsądnym osobom opinia Eutychesa wydała się oczywiście całkowicie nowa, absurdalna, absolutnie sprzeczna z zapowiedziami proroków i tekstami Ewangelii, jak również z Symbolem Apostolskim i z dogmatem wiary ogłoszonym w Nicei. Była to opinia zaczerpnięta z nieczystych źródeł Walantyna i Apolinarego.

Na synodzie partykularnym zgromadzonym w Konstantynopolu, któremu przewodniczył święty Flawian, biskup tego miasta, Eutyches, uporczywie i szeroko głaszający swoje błędy po klasztorach, został potępiony w oparciu o formalne oskarżenie o herezję przez biskupa Euzebiusza z Doryleo. Eutyches jednak, uważając jakoby potępienie było dla niego niesprawiedliwe, gdyż powstrzymywał odradzającą się bezbożność Nestoriusza, odwołał się do sądu niektórych biskupów cieszących się dużym autorytetem. Taki list ze sprzeciwem [Eutychesa] otrzymał także sam święty Leon Wielki, papież Stolicy Apostolskiej, którego jaśniejące

⁵ Leo Magnus, *Epistula* 28 (*Ad Flavianum*), 1, PL 54, 755-756 [tłumaczenie polskie cytujemy za: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1: (325-787), opr. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 24, Kraków 2001, s. 197].

⁶ Flavianus, *Epistula* 26 (*Ad Leonem M.*), PL 54, 745.

i utrwalone cnoty, wytrwałe zabieganie o religię i o pokój, mężna obrona prawdy i godności katedry rzymskiej, zręczność w rozpatrywaniu spraw, wraz z piękną wymową, budzi niezwykle podziw w każdej epoce. Nikt bardziej niż on nie wydawał się zdolny i odpowiedni, by powstrzymać błąd Eutychesa, ponieważ we wszystkich swoich mowach i swoich listach z wzniosłością równą pobożności troszczy się o uwzględnienie i uczczenie tajemnicy, nigdy nie dość głoszonej, jednej osoby i dwóch natur w Chrystusie: „Kościół katolicki taką wiarą żyje i taką wiarą wzrasta; wierzy, że nie ma człowieczeństwa bez prawdziwej Boskości ani Boskości bez prawdziwego człowieczeństwa [w Jezusie Chrystusie]”⁷.

Archimandryta Eutyches, niezbyt ufając obronie ze strony papieża, odwołując się do wybiegów i oszustw, za pośrednictwem Chryzafiusza, z którym łączyła go ścisła przyjaźń i który cieszył się dużym uznaniem cesarza Teodozjusza II, uzyskał jednak u samego cesarza postanowienie, aby jego sprawa została ponownie rozpatrzona i aby zebrał się w Efezie drugi synod, któremu miał przewodniczyć Dioskur, biskup Aleksandrii. Dioskur, serdeczny przyjaciel Eutychesa, ale przeciwnik Flawiana, biskupa Konstantynopola, zwiedziony fałszywym podobieństwem dogmatów, głosił, że jak Cyryl, jego poprzednik, bronił jednej osoby w Chrystusie, tak on zamierzał ze wszystkich sił bronić jednej natury w Chrystusie po „zjednoczeniu”. Święty Leon Wielki, starając się utrzymać pokój, nie odmówił wysłania tam swoich legatów, którzy zawieźliby razem z innymi dwa listy – jeden do synodu, a drugi do Flawiana, w którym zostały odrzucone w oparciu o jasność doskonałej i pogłębionej doktryny błędy Eutychesa. Na tym synodzie efeskim, który Leon słusznie nazwał „zbójcekim”, pod dyktando Dioskura i Eutychesa, wszystko zostało jednak zmanipulowane. Legatom odmówiono pierwszego miejsca w zgromadzeniu, zakazano odczytania listów papieskich, głosy biskupów zostały wymuszone manipulacjami i groźbami. Flawian wraz z innymi został oskarżony o herezję, pozbawiony urzędu pasterskiego i wtrącony do więzienia, gdzie zmarł. Zuchwałość rozwścieczonego Dioskura sięgnęła tego stopnia, że (co jest haniebnym przestępstwem) ośmielił się rzucić ekskomunikę na najwyższą władzę apostolską. Skoro tylko Leon przez diakona Hilarego dowiedział się o błędach „zbójcekiego” zgromadzenia, odrzucił to wszystko, co tam zostało uczynione i zadekretowane, nakazując nowe zbadanie sprawy, oraz ciężko bolał nad sytuacją, co pogłębiały częste odwoływania się do jego osądu złożonych z urzędu biskupów.

⁷ Leo Magnus, *Epistula* 28, 5, PL 54, 777 [tł. ŻMT 24, s. 211].

Godne wspomnienia jest to, co napisali w tych okolicznościach Flawian i Teodoret z Cyru do najwyższego pasterza Kościoła. Flawian tak się wyraża: „Kierując, jakby w wyniku zmywy, wszystkie rzeczy niegodziwie na moją szkodę, po tym niesprawiedliwym wyroku wydanym przeciw mnie [przez Dioskura], jak jemu się podobało, podczas gdy ja odwoływałem się do tronu Apostolskiej Stolicy Piotra, księcia apostołów, i do całego błogosławionego synodu Waszej Świątobliwości, szybko zobaczyłem, że jestem okrażony przez wielu żołnierzy, którzy nie pozwolili mi schronić się przy świętym ołtarzu, ale usiłowali wyciągnąć mnie z kościoła”⁸. A Teodoret tak pisze: „Jeśli Paweł, ów herold prawdy [...] podążył do wielkiego Piotra [...] to tym bardziej my, ludzie marni i mali, śpieszymy do Waszego apostolskiego tronu, aby u Was znaleźć lekarstwo dla ukojenia ran zadanych Kociołowi. Wszak wszystkie racje wskazują na to, że do Was należy prymat. [...] Ja jednak oczekuję wyroku Waszej Stolicy Apostolskiej. [...] Nade wszystko zaś błagam, abyście mnie powiadomili, czy powinienem pogodzić się z tą niesprawiedliwą depozycją czy też nie, oczekuję Waszej decyzji”⁹.

Aby usunąć tak wielką zmagę, Leon uporczywymi listami skłonił Teodozjusza i Pulcherię do zastosowania w tak smutnej sytuacji odpowiednich środków, a tym samym do zwołania na granicy Italii nowego synodu, który naprawiłby szkody spowodowane przez synod efeski. Pewnego dnia, przyjmując w bazylice watykańskiej Walentyniana III, jego matkę Gallę Placydę i żonę Eudoksję, otoczony ciasnym kręgiem biskupów z bólem i płaczem skłonił ich do bezpośredniego, stosownie do ich sił, zareagowania na pogłębiający się niedostatek Kościoła. Jeden cesarz napisał do drugiego, napisały także królowe. Jednak na próżno – cesarz Teodozjusz, pod wpływem podstępnych i zwodniczych działań, nie naprawił żadnej z popełnionych niesprawiedliwości. Kiedy jednak cesarz niespodziewanie umarł, jego siostra Pulcheria przejęła rządy i poślubiła, dając mu udział w panowaniu Marcjana. Obydwoje byli szanowani z racji pobożności i mądrości. Wówczas Anatol, którego Dioskur samowolnie osadził na katedrze Flawiana, podpisał list Leona do Falwiana na temat wcielenia Słowa. Zwłoki Flawiana zostały bardzo uroczyście przeniesione do Konstantynopola. Biskupi złożeni z urzędu zostali przywróceni na swoje stolice. Jednogłośnie

⁸ Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* II, t. 2, cz. 1, s. 78. Jeżeli nie zaznaczono inaczej, cytat podano w tłumaczeniu własnym.

⁹ Theodoretus, *Epistula* 52 (*ad Leonem Magnum*) 1, 5, 6, PL 54, 847 i 851; por. PG 83, 1311-1312 i 1315-1316 [tł. Teodoret z Cyru, *Listy*, tł. J. Radożycki, Warszawa 1987, s. 194 i 197 (*List* 113)].

odrzucono herezję Eutychesa, tak że nie widziano już potrzeby nowego synodu, tym bardziej że sytuacja w cesarstwie rzymskim była niepewna z powodu najazdów barbarzyńskich. Synod jednak zebrał się z inicjatywy cesarza i za zgodą papieża.

Chalcedon był miastem w Bitynii, nad Bosforem Trackim, naprzeciw Konstantynopola, usytuowanym na przeciwległym brzegu. Tutaj w obszernej podmiejskiej bazylice świętej Eufemii dziewicy i męczennicy, 8 października, po opuszczeniu Nicei, gdzie zebrał się już w tym celu, zgromadzili się ojcowie w liczbie około sześciuset, wszyscy z krajów wschodnich, z wyjątkiem dwóch afrykańskich – uciekinierów z ojczyzny.

Umieściwszy pośrodku księgę Ewangelii, przed bramami świętego ołtarza, zajęło miejsce dziewiętnastu przedstawicieli cesarza i senatu. Zadanie legatów papieskich zostało powierzone najpobożniejszym osobistościom: Paschazynowi, biskupowi Lilibeo na Sycylii, i Lucencjuszowi, biskupowi Ascoli, kapłanom Bonifacemu i Bazylemu, do których dołączył Julian, biskup Cos, aby wspomóc ich swoją sumienną pracą. Legaci papieża zajmowali pierwsze miejsce wśród biskupów. Są wymieniani jako pierwsi, jako pierwsi wypowiadają się, jako pierwsi podpisują akta oraz na mocy powierzonej im władzy aproбую lub odrzucają głosy innych, jak otwarcie miało miejsce przy potępieniu Dioskura, które zatwierdzili takimi słowami: „Najświętszy i przebłogosławiony arcybiskup wielkiego i starożytnego Rzymu, Leon, za pośrednictwem naszym i tego świętego synodu, razem z przebłogosławionym i najgodniejszym czci Apostołem Piotrem, który jest opoką i podstawą Kościoła oraz fundamentem prawowiernej wiary, pozbawił go [Dioskura] godności biskupiej, jak również odsunął go od wszelkiej posługi kapłańskiej”¹⁰. Zresztą, że nie tylko legaci papiescy sprawowali władzę przewodniczenia, ale że prawo i zaszczyt przewodniczenia został im także przyznany przez wszystkich ojców soboru, bez żadnego sprzeciwu, jasno wynika z listu synodalnego posłanego do Leona. „To Ty faktycznie – piszą oni – przewodniczyłeś jako głowa członków, okazując życzliwość w tych, którzy zajmowali Twoje miejsce”¹¹.

Nie zamierzamy w tym miejscu dokonywać przeglądu wszystkich akt soboru, ale chcemy tylko krótko dotknąć głównych, o ile są użyteczne, aby ukazać prawdę i przysłużyć się religii. Dlatego w chwili, gdy porusza

¹⁰ Mansi, *Conciliorum amplissima collectio* VI 1047 (Act. III); Schwartz II, t. 1, pars 2, s. 29 [225] (Act. II).

¹¹ Synodus Chalcedonensis, *Epistula* 98 (*Ad Leonem Magnum*) 1, PL 54, 951; Mansi VI 147.

się zagadnienie godności Stolicy Apostolskiej, nie możemy przemilczeć kanonu 28 tego soboru, w którym przypisywano drugie miejsce pod względem czci po Stolicy Rzymskiej stolicy biskupiej w Konstantynopolu jako mieście cesarskim. Chociaż nie uczyniono w tym przypadku niczego przeciw boskiemu prymatowi jurysdykcji, który przez wszystkich był uznawany, to jednak ten kanon zapisany pod nieobecność i wbrew woli legatów papieskich, więc po kryjomu i nieprawnie, jest pozbawiony wszelkiej wartości prawnej oraz przez Leona został on odrzucony i potępiony w licznych listach. Zresztą do takiego wyroku nieważności przyłączyli się Marcjan i Pulcheria. Sam Anatol, który dostrzegając naganną zuchwałość tego aktu, tak napisał do Leona: „Jeśli chodzi o te kwestie, które w minionych dniach zostały zadeklarowane na soborze powszechnym w Chalcedonie odnośnie do stolicy konstantynopolitańskiej, niech Wasza Świątobliwość będzie pewny, że ja nie ponoszę żadnej winy [...], ale jest winne najczcigodniejsze duchowieństwo Kościoła konstantynopolitańskiego, które tego pragnęło [...] jest zastrzeżone władzy Waszej Świątobliwości uznanie pełnej rangi i aprobata takiego aktu”¹².

II

Przejdźmy już jednak do istoty zagadnienia, to znaczy do uroczystej definicji wiary katolickiej, przez którą został odrzucony i potępiony zgubny błąd Eutychesa. Na czwartej sesji tego świętego soboru przedstawiciele cesarscy zażądali, aby ułożono nową formułę wiary, ale legat papieski Paschazyn, interpretując pragnienie wszystkich, odpowiedział, że nie było to konieczne, gdyż wystarczały symbole wiary i kanony obowiązujące w Kościele, a w obecnym przypadku pierwsze miejsce wśród nich zajmował list Leona do Flawiana: „Następnie na trzecim miejscu (to znaczy po Symbolach Nicejskim i Konstantynopolitańskim i ich wyjaśnieniu dokonany przez świętego Cyryla na Soborze Efeskim) pisma przesłane przez przebłogosławionego i apostolskiego Leona, papieża Kościoła powszechnego, przeciw herezji Nestoriusza i Eutychesa wskazały już, jaka jest prawdziwa wiara. Podobnie także święty sobór przyjmuje tę samą wiarę i za nią postępuje”¹³.

Należy tu przypomnieć, że ten bardzo ważny list świętego Leona do Flawiana na temat wcielenia Słowa był czytany na trzeciej sesji soboru,

¹² Anatolius, *Epistula* 132 (*Ad Leonem Magnum*) 4, PL 54, 1084; Mansi VI 971 (Act. II).

¹³ Mansi VII 10.

a skoro zamilkł głos lektora, wszyscy obecni zawołali zgodnie: „Taka jest wiara ojców, taka jest wiara Apostołów. Wszyscy tak wierzymy, tak wierzą prawowierni. Niech będzie ekskomunikowany ten, kto tak nie wierzy. W ten sposób Piotr przemówił przez usta Leona”¹⁴.

Następnie w pełnej zgodności wszyscy powiedzieli, że dokument papieża rzymskiego doskonale zgadzał się z Symbolami Nicejskim i Konstantynopolitańskim. Mimo to na piątej sesji soborowej, na ponowną prośbę przedstawicieli Marcjana i senatu, została przygotowana nowa formuła wiary przez radę złożoną z biskupów pochodzących z różnych regionów, którzy zebrali się w oratorium bazyliki świętej Eufemii. Składa się ona z prologu, Symbolu Nicejskiego i Symbolu Konstantynopolitańskiego, promulgowanego wówczas po raz pierwszy, i z uroczystego potępienia błędu Eutychesa. Taka formuła została jednogłośnie zatwierdzona przez ojców soboru.

Uważamy – czcigodni bracia – że postąpimy teraz godnie, jeśli zatrzymamy się nieco, aby wyjaśnić dokument papieża rzymskiego, który wspornie broni wiary katolickiej. Eutychesowi przede wszystkim, który głosił: „Wyznaję, że nasz Pan przed zjednoczeniem składał się z dwóch natur, zaś po zjednoczeniu wyznaję jedną naturę”¹⁵, nie bez oburzenia najświętszy papież przeciwstawia światło jaśniejącej prawdy: „Dziwię się, że oświadczenie tak niedorzeczne i przewrotne nie spotkało się z potępieniem sędziów [...], którzy tak przeszli nad tym bluźnierczym twierdzeniem, jakby w nim nie było nic obrażającego uszy”¹⁶. Z nie mniejszą siłą papież uderza w Nestoriusza, który w swoim błędzie sytuuje się po całkowicie przeciwnej stronie: „Ponieważ w obu naturach należy uznawać jedność osoby, czyta się, że Syn Człowieczy zstąpił z nieba, chociaż to Syn Boży przyjął ciało z Dziewicy, z której się narodził. Znowu mówi się, że Syn Boży został ukrzyżowany i pogrzebany, chociaż przecierpiał te rzeczy w słabej naturze ludzkiej, a nie w samej boskości, w której jest współwiekuisty i współistotny z Ojcem. Stąd wszyscy wyznajemy także w Symbolu, że Jednorodzony Syn Boży został ukrzyżowany i pogrzebany”¹⁷.

Oprócz rozróżnienia dwóch natur w Chrystusie zostaje tutaj bardzo jasno uwypuklone rozróżnienie właściwości oraz działań jednej i drugiej

¹⁴ Schwartz II, cz. 1, pars 2, s. 81 [277] (Act. III); Mansi VI 871 (Act. II).

¹⁵ Leo Magnus, *Epistula* 28, 6, PL 54, 777 [tł. ŻMT 24, s. 211].

¹⁶ Leo Magnus, *Epistula* 28, 6, PL 54, 777 [tł. ŻMT 24, s. 211].

¹⁷ Leo Magnus, *Epistula* 28, 5, PL 54, 771 [tł. ŻMT 24, s. 207]. Por. Augustinus, *Contra sermonem arianorum* 8, PL 42, 688.

natury: „Przy zachowaniu własności każdej z dwu natur, które połączyły się w jedną osobę, majestat przyjął pokorę, moc – słabość, a wieczność – śmiertelność”¹⁸. A także: „Zachowuje bowiem swe właściwości, bez żadnego braku, każda z Jego dwu natur”¹⁹.

Podwójną serię tych właściwości i działań przypisuje się jednak je-dynej osobie Słowa, ponieważ „On bowiem jest prawdziwym Bogiem i ten sam jest prawdziwym człowiekiem”²⁰, dlatego „każda z dwu natur w łączności z drugą wypełnia to, co do niej należy: Słowo czyni to, co należy do Słowa, ciało wykonuje to, co należy do ciała”²¹. Tutaj poja-wia się dobrze znana wymiana orzeczeń (*communicatio idiomatum*), jak zwykło się mówić, której Cyryl słusznie bronił przeciw Nestoriuszowi, opierając się na utrwalonej zasadzie, że dwie natury Chrystusa istnieją w jednej osobie Słowa, to znaczy Słowa zrodzonego przez Ojca przed wszystkimi wiekami co do boskości, narodzonego z Maryi w czasie co do człowieczeństwa.

Ta głęboka doktryna, zaczerpnięta z Ewangelii, nie kwestionując tego, co zostało zdefiniowane na Soborze Efeskim, potępia Eutychesa, nie szczędząc równocześnie Nestoriusza. Zgadza się z nią doskonale de-finicja dogmatyczna Soboru Chalcedońskiego, który tak samo stwierdza jasno i mocno dwie różne natury i jedną osobę w Chrystusie tymi słowa-mi: „Święty, wielki i powszechny synod potępia tych, którzy fantazjują na temat dwóch natur Pana przed zjednoczeniem, i wyobrażają sobie jed-ną po zjednoczeniu. My więc, idąc za świętymi ojcami, nauczamy jedno-myślnie, aby wyznawać jednego i tego samego Syna i Pana naszego Je-zusa Chrystusa, tak samo doskonałego w bóstwie i doskonałego w czło-wieczeństwie, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka, złożonego z duszy rozumnej i ciała, współistotnego Ojcu co do bóstwa i współistot-nego nam co do człowieczeństwa, «we wszystkim nam podobnego oprócz grzechu», zrodzonego z Ojca przed wiekami co do bóstwa, z Maryi Dziewicy, Bogarodzicy, co do człowieczeństwa w ostatnich czasach dla nas i dla naszego zbawienia, w jednego i tego samego Chrystusa, Syna, Pana, Jednorodzonego, którego należy wyznawać w dwóch naturach: bez

¹⁸ Leo Magnus, *Epistula* 28, 3, PL 54, 763 [tł. ŻMT 24, s. 201]. Por. Leo Magnus, *Sermo* 21, 2, PL 54, 192 [tł. Leon Wielki, *Mowy*, tł. K. Tomczak, POK 24, Poznań – War-szawa – Lublin 1958, s. 73].

¹⁹ Leo Magnus, *Epistula* 28, 3, PL 54, 765 [tł. ŻMT 24, s. 203]. Por. Leo Magnus, *Sermo* 23, 2, PL 54, 201 [tł. POK 24, s. 83-85].

²⁰ Leo Magnus, *Epistula* 28, 4, PL 54, 767 [tł. ŻMT 24, s. 203].

²¹ Leo Magnus, *Epistula* 28, 4, PL 54, 767 [tł. ŻMT 24, s. 203].

zmieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączenia, przy czym nigdy nie znikła różnica natur z racji ich zjednoczenia, a nawet została zachowana właściwość jednej i drugiej natury połączonych w jednej osobie i hipostazie: nie w dwóch osobach rozłączonych lub rozdzielonych, ale jednego i tego samego Syna i jednorodzonego Boga Słowo, Pana Jezusa Chrystusa²².

Jeśli pojawia się pytanie, z jakiego powodu język Soboru Chalcedońskiego wyróżnia się jasnością i skutecznością w odrzuceniu błędu, to uważamy, iż zależy to od faktu, że po usunięciu wszelkiej dwuznaczności stosuje się bardzo odpowiednie pojęcia. W definicji chalcedońskiej pojęciom osoby i hipostazy (*prosopon* i *hypostasis*) przypisuje się takie samo znaczenie, pojęciu natomiast natura (*physis*) daje się sens różny ani nigdy jego znaczenie nie jest przypisane dwóm pierwszym. Dlatego niewłaściwie myśleli kiedyś nestorianie i eutychianie, a dzisiaj mówią niektórzy historycy, że Sobór Chalcedoński zmodyfikował to, co zdefiniowano na Soborze Efeskim. Jeden sobór dopełnia drugi. Fundamentalna synteza doktryny chrystologicznej jawi się jako ostateczna na II i III Soborze Konstantynopolańskim.

Jest rzeczywiście bolesne, że niektórzy starożytni przeciwnicy Soboru Chalcedońskiego – oni także są nazywani monofizytami – odrzucili tak czystą wiarę, tak szczerą i integralną, z powodu złego rozumienia niektórych starożytnych określeń. Chociaż bowiem byli oni przeciwnikami Eutychesa, który absurdalnie mówił o pomieszaniu natur Chrystusa, przywiązali się jednak uparcie do znanej formuły: „Jedna jest natura Słowa wcielonego”, którą posłużył się Cyryl Aleksandryjski, jakoby pochodziła ona od świętego Atanazego, ale w sensie prawowiernym, ponieważ rozumiał on naturę w sensie osoby. Ojcowie chalcedońscy wyeliminowali jednak wszelką dwuznaczność i wszelką niepewność odnośnie do tych pojęć, gdyż zrównując terminologię trynitarną z terminologią chrystologiczną, utożsamili naturę i istotę (*ousia*) z jednej strony, a osobę i hipostazę z drugiej, dobrze rozróżniając między dwoma parami pojęć, podczas gdy wspomniani dysydenci utożsamili naturę z osobą, ale nie istotę. Należy więc powiedzieć, zgodnie z wspólnym i jasnym językiem, że w Bogu jest jedna natura i trzy osoby, ale w Jezusie Chrystusie jest jedna osoba i dwie natury.

Ze wskazanej tutaj racji zdarza się, że jeszcze dzisiaj niektóre grupy dysydentów rozproszonych w Egipcie, w Etiopii, w Syrii, w Armenii

²² Mansi VII 114 i 115.

i w innych miejscach, dokonując sformułowania doktryny wcielenia Pana, zdają się schodzić z poprawnej drogi raczej słowami, co można wywnioskować z ich dokumentów liturgicznych i teologicznych. Zresztą już w XII wieku pewien człowiek, cieszący się u Ormian wielkim uznaniem, przejrzyście wyraził swoją myśl w tej dziedzinie: „My mówimy, że Chrystus jest jedną naturą nie z powodu zmieszania, jak czynił Eutyches, ani okaleczenia, jak chciał Apolinary, ale zgodnie z myślą Cyryla Aleksandryjskiego, który w *Scholia adversus Nestorium* mówi: Jedna jest natura Słowa Wcielonego, jak nauczali Ojcowie. [...] My również przejęliśmy to z tradycji świętych, nie wprowadzając w zjednoczeniu Chrystusa zmieszania, zmiany lub zamiany według myśli autorów heterodoksyjnych, przyjmując jedną naturę, ale w sensie hipostazy, którą wy również przyjmujecie w Chrystusie. Jest to słuszne i my to uznajemy, a także jest to doskonale zgodne z naszą formułą: Jedna natura. [...] Nie wzbraniamy się mówić «dwie natury», byle nie rozumiano tego na sposób podziału, jak chce Nestoriusz, ale utrzymuje się jasne nieporozumienie przeciw Eutychesowi i Apolinaremu”²³.

Jeśli wesele i święta radość sięgają szczytu, gdy realizuje się słowo psalmu: „Oto jak dobra i jak wdzięczna rzecz mieszkać braciom społeczeństwem”²⁴, jeśli wówczas szczególnie jaśniej chwała Boża połączona z korzyścią wszystkich, gdy pełna prawda i pełna miłość łączą razem owce Chrystusa, to niech zobaczą ci, których z miłością i bólem wspomnieliśmy wyżej, czy jest godziwe i użyteczne trzymać się jeszcze z daleka, szczególnie z powodu początkowej dwuznaczności słów, od jednego i świętego Kościoła, zbudowanego na szafirach²⁵, to znaczy na prorokach i Apostołach, na najbardziej właściwym kamieniu węgielnym, Jezusie Chrystusie²⁶.

Jest także całkowicie przeciwna definicji wiary Soboru Chalcedońskiego opinia, dość rozpowszechniona poza Kościołem katolickim, oparta na wypowiedzi z Listu Świętego Pawła do Filipian²⁷, błędnie i samowolnie interpretowana, dotycząca doktryny nazwanej kenotyczną, według której w Chrystusie dopuszcza się ograniczenie bóstwa Słowa. Jest

²³ Neres IV (1173), *Libello confessionis fidei*, ad Manuelem Comenum imperatorem byzantinum, w: I. Cappelletti, *S. Narsetis Claiensis, Armenorum Catholici, opera*, t. 1, Venetiis 1833, s. 182-183.

²⁴ Ps 132,1.

²⁵ Por. Iz 54,11.

²⁶ Por. Ef 2,20.

²⁷ Por. Flp 2,7.

to rzeczywiście dziwny pomysł, który – godny odrzucenia jako błąd przeciwny w stosunku do doketyzmu – sprowadza całą tajemnicę wcielenia i odkupienia do mglistych cieni: „W całkowitej i doskonałej naturze prawdziwego człowieka narodził się prawdziwy Bóg, cały w tym, co jest Jego, i cały w tym, co jest nasze”²⁸.

Chociaż nic nie zabrania głębszego badania człowieczeństwa Chrystusa, także pod kątem psychologicznym, to jednak na trudnym polu takich studiów nie brakuje tych, którzy porzucają bardziej niż wypada starożytne stanowiska, aby tworzyć nowe, i niewłaściwie posługują się autorytetem oraz definicją Soboru Chalcedońskiego, aby w ten sposób podeprzeć swoje pomysły. Podkreślają oni tak bardzo status i kondycję ludzkiej natury Chrystusa, że jest ona traktowana jako autonomiczny podmiot, jakby nie istniała ona w osobie samego Słowa. Sobór Chalcedoński, we wszystkim zgodny z Soborem Efeskim, stwierdza jednak jasno, że dwie natury naszego Odkupiciela łączą się „w jednej tylko osobie i istnieniu” oraz zabrania uznawać w Chrystusie dwa indywidua, aby obok Słowa został usytuowany jakiś „człowiek przyjęty”, obdarzony pełną autonomią.

Święty Leon nie tylko przyjmuje następnie tę doktrynę, ale wskazuje i opisuje także źródło, z którego czerpie te czyste zasady. „Wszystko to – mówi on – co przez nas zostało napisane, dowodzi, że zostało wzięte z doktryny apostoelskiej i ewangelicznej”²⁹. Kościół od samego początku, zarówno w dokumentach pisanych, jak i w przepowiadaniu oraz w modlitwach liturgicznych, wyznaje jasno i ściśle, że Jednorodzony Syn Boży, współistotny Ojcu, nasz Pan Jezus Chrystus, Słowo Wcielone, narodził się na ziemi, został przybity do krzyża, a po swoim zmartwychwstaniu z grobu wstąpił do nieba. Ponadto Pismo Święte przypisuje jednemu Chrystusowi, Synowi Bożemu, właściwości ludzkie oraz Jemu samemu, Synowi Człowieczemu, właściwości boskie.

Ewangelista Jan deklaruje: „Słowo stało się ciałem”³⁰. Potem Paweł pisze o Nim: „Który mając naturę Bożą [...] uniżył samego siebie, stając się posłusznym aż do śmierci”³¹, bądź też: „Gdy nastąpiła pełność czasu, zesłał Bóg Syna swego zrodzonego z niewiasty”³². Sam boski Odkupiciel

²⁸ Leo Magnus, *Epistula* 28, 3, PL 54, 763 [tł. POK 24, s. 201]. Por. Leo Magnus, *Sermo* 23, 2, PL 54, 201 [tł. ŻMT 24, s. 83-85].

²⁹ Leo Magnus, *Epistula* 152, PL 54, 233-234.

³⁰ J 1,14.

³¹ Flp 2,6.8.

³² Ga 4,4.

stwierdza stanowczo: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy”³³, a także: „Wyszedłem od Ojca i przyszedłem na świat”³⁴. Niebieski początek naszego Odkupiciela jaśnieje także w tym tekście Ewangelii: „Zstąpiłem z nieba, nie żebym czynił wolę Moją, ale wolę tego, który Mnie posłał”³⁵. Wynika też z kolejnego: „Ten, który zstąpił, jest tym samym, co wstąpił ponad wszystkie nieba”³⁶. Święty Tomasz z Akwinu tak komentuje i wyjaśnia to stwierdzenie: „Ten, który zstępuje, jest tym samym, który wstępuje. Jest w tym oznaczona jedność osoby Boga-człowieka. Zstępuje bowiem [...] Syn Boży, przyjmując naturę ludzką, ale wstępuje Syn Człowieczy według natury ludzkiej do wzniosłości nieśmiertelnego życia. W ten sposób ten sam jest Syn Boży, który zstępuje, i Syn Człowieczy, który wstępuje”³⁷.

To samo pojęcie szczęśliwie wyraził Nasz poprzednik Leon Wielki tymi słowami: „Skoro tedy głównym zbawiennym ratunkiem ludzkości jest to, że Syn Boży raczył zostać Synem człowieczym, że *homoousios*, to znaczy współistotny z Ojcem, stał się zarazem prawdziwym człowiekiem i w ciele podzielał naturę matki, cieszymy się jednym i drugim, ponieważ od obojga nasze zbawienie zawisło. Nie dopuszczamy zgoła rozdziału: widzialnego od niewidzialnego, wcielonego od niecielesnego, cierpiętnego od niecierpiętnego, dotykającego od niedotykalnego, słowem – postaci sługi od postaci Bożej. Choć bowiem jedno trwa odwiecznie, a drugie w czasie wzięło początek, atoli po zespoleniu w jedno nie może być ani rozdzielone, ani mieć końca”³⁸.

Tylko więc, jeśli świętą i czystą wiarą wierzy się, że w Chrystusie nie ma innej osoby niż osoba Słowa, w której współistnieją dwie natury: boska i ludzka, całkowicie różniące się między sobą, różne pod względem właściwości i działań, ukazują się wspaniałość i pobożność naszego odkupienia, nigdy wystarczająco wychwalanego.

Cóż za wzniosłość miłosierdzia i sprawiedliwości Bożej doprowadziła do wspomnienia winnych i nabyła sobie synów! O jakże zniżyły się niebiosy, aby po oddaleniu zimowych mgieł pojawiły się kwiaty na naszej ziemi³⁹, a my abyśmy stali się nowymi ludźmi, nowym stworzeniem,

³³ J 10,30.

³⁴ J 16,28.

³⁵ J 6,38.

³⁶ Ef 4,10.

³⁷ Thomas Aquinas, *Commentarius in Epistulam ad Ephesios* c. IV, lect. III, circa finem.

³⁸ Leo Magnus, *Sermo* 30, 6, PL 54, 233-234 [tł. POK 24, s. 129-130].

³⁹ Por. Pnp 2,11-12.

nowym dziełem, narodem świętym i niebieskim potomstwem! Słowo rzeczywiście cierpiało w swoim ciele, wylało krew na krzyżu i wiecznemu Ojcu zapłaciło nadobfitą cenę zadośćuczynienia za nasze winy. Z tego wynika, że jaśniej pewna nadzieja zbawienia dla tych, którzy ze szczerą wiarą i czynną miłością przylegają do Chrystusa i z pomocą łaski przez Niego wysłużonej wydają owoce sprawiedliwości.

III

Przywołanie tak chwalebnych i tak znamienitych wydarzeń w Kościele związanych z jego naturą sprawia, że My z najżywszą miłością kierujemy myśl do chrześcijan wschodnich. Najświętszy sobór powszechny w Chalcedonie jest przede wszystkim ich chwalebnym pomnikiem, który na pewno będzie trwał przez wszystkie wieki, skoro tam, pod przewodnictwem Stolicy Apostolskiej, przez zgromadzenie około sześciuset biskupów wschodnich została w porę obroniona i cudownie wyłożona doktryna jedności Chrystusa, w której dwie natury, boska i ludzka, łączą się odrębnie i bez mieszania w jednej tylko osobie, co było zafałszowane z bezbożną zuchwałością. Niestety, liczni chrześcijanie w krajach wschodnich nędznie oddalili się w ciągu długich wieków od jedności mistycznego Ciała Chrystusa, której zjednoczenie hipostatyczne jest jaśniejącym wzorem. Czyż nie jest może rzeczą świętą, zbawienną i zgodną z wolą Bożą, aby ostatecznie wszyscy wrócili do jedynej owczarni Chrystusa?

W tym, co nas dotyczy, chcemy, aby oni dobrze wiedzieli, że nasze myśli są myślami pokoju, a nie udręczenia⁴⁰. Dlatego dobrze wiadomo, że my wykazaliśmy tę gotowość ducha także za pośrednictwem faktów, a jeśli, z natury rzeczy, tym się chlubimy, to chlubimy się w Panu, który jest dawcą wszelkiej dobrej woli. Postępując więc śladami naszych poprzedników, zaangażowaliśmy się usilnie, aby chrześcijanom wschodnim został ułatwiony powrót do Kościoła katolickiego: broniliśmy ich uprawnień obrzędów, popieraliśmy studia, które ich dotyczą, promulgowaliśmy ich opatrnościowe prawa, otoczyliśmy szczególną troską Kongregację ds. Kościoła Wschodniego ustanowioną w Kurii Rzymskiej, ozdobiliśmy blaskiem purpury rzymskiej patriarchę Ormian.

Podczas gdy szalała niedawna wojna, powodując nędzę, głód i choroby, My, nie rozróżniając między dysydentami i tymi, którzy chcą nas nazywać Ojcem, zaangażowaliśmy się, aby wszędzie ulżyć ciężarowi

⁴⁰ Por. Jr 29,11.

nieszczęść. Staraliśmy się pomagać wdowom, dzieciom, starcom, chorym i bylibyśmy najszczęśliwsi, gdybyśmy mogli znaleźć środki odpowiednie do naszych pragnień. Niech nie opóźniają się z okazaniem należytej czci tej Stolicy Apostolskiej, której przewodniczyć oznacza pomagać, tej niewzruszonej skale prawdy założonej przez Boga, ci, którzy z powodu pojawiających się nieszczęść od niej się oddalili, patrząc i naśladowując Flawiana, nowego Jana Chryzostoma, w znoszeniu najcięższych doświadczeń ze względu na sprawiedliwość, Ojców Kapadockich, wybranych członków mistycznego Ciała Chrystusa, silnego Marcjana, łagodnego i mądrego księcia, Pulcherię, lilię o królewskim blasku i nieskazitelnym pięknie. My przewidujemy, jak bogate źródło dóbr dla wspólnej korzyści świata chrześcijańskiego wytryśnie z tego powrotu do jedności Kościoła.

Nie zapominamy oczywiście, jakie utrwalone nagromadzenie przesądów mocno uniemożliwia, aby spełniała się modlitwa skierowana przez Chrystusa do wiecznego Ojca w czasie ostatniej wieczerzy za idących za Ewangelią: „Aby wszyscy byli jedno”⁴¹. Wiemy jednak także, że siła modlitwy jest tak wielka, jeśli modlący się, w zwartym zastępie, płoną pewną wiarą w czystym sumieniu, którą można nawet przenieść górę i rzucić ją w morze⁴². Pragniemy więc usilnie, aby ci wszyscy, którym leży na sercu gorące wezwanie do podjęcia jedności chrześcijańskiej (i nikt należący do Chrystusa nie może nie doceniać rzeczy tak wielkiej), niech wznosi modlitwy i prośby do Boga, sprawcy i źródła porządku, jedności i piękna, aby godne pochwały pragnienia najlepszych ludzi realizowały się jak najszybciej. Aby w sposób pewny wyrównać drogę, którą można osiągnąć taki cel, zachodzi potrzeba badań bez niechęci i emocji, za pośrednictwem którego – dzisiaj bardziej niż w przeszłości – chce się odtworzyć i rozważyć starożytne wydarzenia.

Jest jednak jeszcze inny motyw, który z wielką usilnością domaga się, aby wspomniane zastępy chrześcijańskie jak najszybciej zjednoczyły się i podjęły walkę pod jednym sztandarem przeciw gwałtownym napaściom piekielnego wroga. Któż nie czuje wstrętu wobec nienawiści i bestialstwa, którymi wrogowie Boga w wielu krajach świata zagrażają zniszczeniem lub starają się wykorzystać to, co jest boskie lub chrześcijańskie? Przeciw ich połączonym siłom, nie mogą – podzieleni i rozproszeni – tracić czasu ci wszyscy, którzy naznaczeni charakterem chrześcijańskim są wezwani do podjęcia chwalebnej walki Chrystusa.

⁴¹ J 17,21.

⁴² Por. Mk 11,23.

Okowy, cierpienia, niepokoje, jęki, krew tych, którzy – znani lub nieznani, w niezliczonej liczbie, w tych ostatnich czasach i jeszcze dzisiaj, z powodu stałości cnoty i wyznania wiary chrześcijańskiej cierpieli i cierpią – coraz głośniej pobudzają wszystkich do przyjęcia tej świętej jedności Kościoła. Nadzieja powrotu braci i synów już od dłuższego czasu oddzielonych od tej Stolicy Apostolskiej jest wzmacniana przez bolesny i krwawy krzyż cierpień tak wielu innych braci i synów – niech nikt nie utrudnia lub nie pomniejsza zbawczego dzieła Boga! Do dobrodziejstwa i do radości tej jedności ojcowską zachętą zapraszamy i wzywamy także tych, którzy idą za błędami nestoriańskimi i monofizycznymi. Niech przekonają się, że my poczytujemy sobie za najjaśniejszą perłę w koronie naszego apostołatu, jeśli jest nam dane móc objąć miłością i czcią tych, którzy są nam tym drożsi, im bardziej ich długie oddalenie wyostrzyło w nas tego pragnienie.

Jest w końcu naszym pragnieniem, aby, skoro dzięki waszemu – czcigodni bracia – pilnemu zaangażowaniu będzie obchodzone wspomnienie najświętszego Soboru Chalcedońskiego, wszyscy zyskali dzięki niemu impuls do przyłgnięcia najmocniejszą wiarą do Chrystusa, naszego Odkupiciela i Króla. Niech nikt, wabiony aberracjami ludzkiej filozofii i kręactwem ludzkiego języka, nie ośmiela się wstrząsać wątpliwościami lub niszczyć szkodliwymi innowacjami dogmat zdefiniowany w Chalcedonie, to znaczy, że w Chrystusie są dwie prawdziwe i doskonałe natury, jedna boska i druga ludzka, połączone razem, ale nie pomieszane, i istnieją w jedynej osobie Słowa. Co więcej, ściśle złączeni ze Sprawcą naszego zbawienia, który jest „Drogą», to jest przewodnikiem świętości, «Prawdą», to jest światłem i nauką Bożą, i «Życiem», to jest źródłem szczęścia wiecznego”⁴³, niech wszyscy na nowo ożywią w Nim swoją odnowioną naturę, niech czczą odkupieńczą wolność, a odrzuciwszy głupotę starego świata, niech przejdą z pełną radością do mądrości dziecięctwa duchowego, które nie zna starości.

Niech te najgorętsze pragnienia przyjmie Bóg jeden i troisty, którego naturą jest dobroć, a wolą jest moc, za wstawiennictwem Dziewicy Maryi, Matki Bożej, świętych Apostołów Piotra i Pawła, Eufemii dziewicy chalcedońskiej i zwycięskiej męczenniczki. A wy, czcigodni bracia, połączcie w tym celu wasze wraz z naszymi modlitwami i sprawcie, aby to, co wam napisaliśmy, doszło do wiadomości jak największej liczby wiernych. Wdzięczni już teraz za tę pomoc wam, wszystkim kapłanom

⁴³ Leo Magnus, *Sermo* 72, 1, PL 54, 390 [tł. POK 24, s. 344].

i wiernym powierzonym waszej pasterskiej trosce, udzielamy z całego serca apostolskiego błogosławieństwa, dzięki któremu możecie chętniej poddać się lekkiemu i słodkiemu brzemieniu Chrystusa Króla i być coraz bardziej podobni w pokorze do Tego, w którego chwale chcecie uczestniczyć.

Rzym, u Świętego Piotra, 8 września, w święto Narodzenia Maryi Dziewicy, 1951 roku, trzynastym naszego pontyfikatu.

Pius pp. XII

Artykuły

Historia recepcji Gal 6:17 wśród pisarzy patrystycznych



Galatians 6:17 and its Reception History: Assessing the Echoes

Steven Muir¹

The essays in this collection began as a panel discussion at 2022 Canadian Society of Patristic Studies under the topic, “Trauma and *Therapeia* in Early Christian Literature”. Panelists discussed examples of Patristic interpretation of Paul’s statement in Galatians 6:17 that he bore the marks (*stigmata*) of Jesus on his own body. I estimate that Gal 6:17 (and indeed the entire letter of Galatians) should be understood within a context of violence, slavery and trauma. I was curious to see how that context was understood and interpreted by later commentators. The panel considered aspects of the Patristic reception history of Gal 6:17. The essays which follow are the fruit of that discussion.

Here is a working definition of trauma. Trauma is an emotional response that may result from experiencing a distressing event or events. That event could be physical violence, intense conflict, or emotional abuse, or a combination of these things. Often, feelings of shame, powerlessness and fear will continue for a long time after the traumatic event and may affect other areas of the person’s life².

Reception history has the potential to reveal interesting features: the original meaning(s) of a text stand in comparison to its interpretations over the centuries. Further, neither the original text nor its interpretations arise in a vacuum. Regardless of any timeless or universal features, discourse is always shaped by and expressive of then-current values and issues. Thus, we may see differences between the text in its period and its interpretations by commentators in later periods. For a review of the reception history of Galatians 6:17 in modern commentaries, see the essay by Muir.

¹ Prof. Steven Muir, Professor Emeritus of Religious Studies Concordia University of Edmonton, Alberta, Canada; e-mail: steven.muir@concordia.ab.ca; ORCID: 0000-0001-8495-2049.

² Adapted from <https://www.camh.ca/en/health-info/mental-illness-and-addiction-index/trauma> (accessed: 5.05.2024).

In this Introduction, I engage with the concept of echo as it was understood at the time of Paul and his commentators. I do this to provide an evaluative framework for the various essays which follow. In reception history analysis, we observe how a text echoes through the ages. In using the concept of echo, I am not claiming that the word “echo” is voiced either in Gal 6:17 or its various interpretations. The concept itself may not have occurred to any of the writers. But we, observers of the text and its interpretive history, may see issues of echoing and analyze that process. I use issues surrounding the concept of echo as a mental exercise – to generate ideas and questions which can be addressed to the texts and interpretations of Paul’s statement.

First, we consider the Greek meaning of echo as “sound”. Here, there is emphasis on the sound *qua* sound, rather than any content or meaning³. Paul himself is acutely aware of this issue. In 1 Corinthians 13:1, he makes a memorable statement: “If I speak (*lalō*) in the tongues of men and of angels, but have not love (*agapēn*), I am a noisy (*ēchōn*) gong or a clanging cymbal”. Paul makes the point that messages (either preaching or ecstatic speech) which lack a foundation of selfless love are mere noise, lacking meaningful content⁴. We see a similar statement in a notable Paulinist of the second century, Ignatius of Antioch, who contrasts meaningful communication with mere noise⁵. The statements of Ignatius are rich in rhetorical power but need some explanation, see note below⁶.

³ H.G. Liddell – R. Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford 1996, p. 780: *ēcheō*. Intransitive verb, “sound, ring, peal, noise”. Sometimes “cry, wail”; “rarely of articulate sounds” *ēcho* noun “sound, echo voice”; “the sound of words, opposite of sense” *ēchō* noun “sound, echo, cry”.

⁴ Similarly, Hebrews 12:19 differentiates the sound (*echō*) of a trumpet with a voice of words (*phōnē rēmatōn*). The association of echo with brass musical instruments is a Greek commonplace, see LS.

⁵ Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Romanos* 2, 1: “For if you are silent concerning me, I am a word of God (*egō logos theou*), but if you love my flesh [seek to preserve my bodily existence] I shall again be only a voice/cry (*palin esomai* [...] earliest ms. have a lacuna here, could be either] *phōnē* voice or *ēchō*)”. W. Bauer (*A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, tr. W.F. Arndt – F.W. Gingrich, Chicago 1979, p. 349 notes that *ēchō* in this passage is a conjecture by some scholars.

⁶ To unpack Ignatius’ discourse – he seeks his martyrdom at Rome and feels it will be a powerful witness to Christianity, making or transforming him into a word or message of God. He writes to dissuade the Christians at Rome from intervening on his behalf to the authorities. A spared life would be meaningless to Ignatius – he sees his martyrdom as the culmination of his life and the fulfillment of God’s purpose in him.

So, our first issue is a broad question – how well have commentators understood Paul? Have they cut through the surface level of words and found their meaningful content? They think so, but we are entitled to ask the question. In the Muir essay, I review the work of modern commentators on Gal 6:17. I estimate that in many cases, the echoes there are an inadequate version of Paul’s statement. They fail to reproduce the original meaning.

Second, we consider the narrow connotation of echo in its familiar English sense – the repetition of a sound⁷. An echo is only derivative, never original. This point is poignantly made in one of stories about Echo, the mythic personification of the concept. According to Ovid, Echo was a talkative nymph whom Juno punished by limiting Echo’s speech to the repetition of phrases. To make matters worse, Echo then fell in love with Narcissus. Falling in love with a narcissist is never a good choice. Echo could never declare her love for Narcissus since she was reliant on his compassion and empathy, and him first stating his love for her. With a narcissist, that isn’t going to happen! Poor Echo pined away and became a mere voice⁸. Pausanias notes the haunting quality of an echo, in his description of some sanctuaries⁹.

This issue gives us food for thought, and it demonstrates the value of using the concept of echo to generate ideas for our consideration of reception history. Although a commentator “echoes” the words of Paul, no one is merely repeating them. The purpose of commentary (even in the minds of commentators, and even more from our perspective) is to unpack, explain and teach the text. Commentators bring out implicit meanings or clarify obscure points. Some shed light on allegorical dimensions behind the literal or straightforward terms. Sometimes they will update a text in order to make it relevant to their current audience. But in all cases, the commentators are not simply repeating a scripture’s words,

⁷ This is among the meanings of the verb and noun forms in Greek, see Liddell – Scott, *Greek-English Lexicon*, p. 780.

⁸ Ovidius, *Metamorphoses* III 458-517: “[...] unseen by any, although heard by all / for only the sound that lived in her lives on”. The myths of Echo are narrated in the Roman period. In addition to Ovid, we have the account of Longus in *Daphnis and Chloe* which has a different but similarly tragic end to Echo, noting that her remnants “[...] are still able to sing and imitate sounds of every kind” (Longus, *Daphnis et Chloe* III 23).

⁹ Pausanias, *Descriptio Graeciae* II 35, 10: “Beside this temple is another; it is of Ares, and has an image of the god, while to the right of the sanctuary of Chthonia is a portico, called by the natives the Portico of Echo. It is such that if a man speaks it reverberates at least three times”.

rather they are adding words to the expression. So here is a matter for our consideration – to what extent and in what ways are the commentators adding to what Paul said? And the reverse is also worth considering: how much are they omitting from what Paul said? Finally, at what point does the commentator's explanation become a distinct or even new teaching, perhaps subtly or significantly different from Paul's statement?

The third point builds on the second: we consider the issue of posterity. It is unlikely that Paul thought that his words would echo over the centuries, let alone millennia¹⁰. In some cases Paul's statements are so universal that they transcend context-specific issues (i.e., his statement on *agape* / love in 1Cor 13:4-7). But I propose that in the case of Gal 6:17, his statement is so grounded in issues of slavery, and so situated at a time when Christian groups (or Jesus-assemblies) were small, marginal groups, that we cannot ignore or downplay those aspects. How do his statements translate centuries later, when Christianity is the state religion and Christians are in power?

The gap between the first century (the time of Paul's writing) and the 4th-5th centuries (that of the commentators) means there has been a change in the status of Christianity. At first, Jesus-assemblies were a very small and marginal set of groups in the Roman empire. In the 60's CE (Paul's time) they were distinctive enough from their Judean background to attract the notice and suspicion of Roman authorities. However, by the time of Patristic commentators, these groups have largely consolidated into a reasonably unified body – the orthodox, catholic, episcopal branch of Christianity. Christianity is the state religion and has the support of political authorities. This is not news for historians, but it is worth being reminded of this fact. The intra-group conflicts between Paul's group and Judaizing Christians seen in Galatians have gone away, as Christianity and Judaism developed into separate groups. Thus, it is worth considering here how the issues, fears and concerns of a marginal group (and Paul's text which reflects these factors) may be lost or changed when the group itself exercises power and authority and is the dominant one in its sphere. How much is abuse and tolerated, if it is thought to be in a good cause?

Finally, echoes happen when there are reflective surfaces for the sound. The taller and more solid the surfaces, the more the echo.

¹⁰ Since Paul thought that the Parousia was imminent (cf. 1Cor 4:5; 7:29), he might be disappointed that people were still reading his words 2000 years later and still awaiting the return of The Lord Christ.

For example, writers in antiquity noted that echoes occur in mountain peaks¹¹ or in the splendid edifice of “[...] the great, high-roofed hall [...] the echoing halls of gold and amber, of silver and of ivory” of Menelaos where the sounds of a wedding feast resound¹². In examples of the reception of scripture in Christianity, the reflective surfaces are the “walls” of the institutionalized and state Church. We see not only the literal walls of buildings, but more importantly the splendid and complex wall of ideas built by Patristic commentators in later Christianity. In other words, we consider the intellectual structure of the emerging institutionalized Church. So, here we ask, to what extent do the walls (the theology) of the emerging Church reflect but also shape the interpretation of Paul? The commentators are all post-Nicene and are working with a reasonably well-established New Testament canon. This means that Paul’s writings have assumed the status of authoritative scripture for commentators. Do the commentators treat Paul and his words in an idealized or realistic way? How willing are they to wrestle with dark aspects of the text?

The papers in this collection probe the echoes of Paul’s statement in Gal 6:17 in Patristic commentators. This investigation could continue. Other Post-Nicene commentators on Gal 6:17 such as Jerome could be analyzed. An interesting further approach would be to examine themes of violence and trauma in Ante-Nicene writers. Ignatius of Antioch is an obvious example, being both a Paulinist (of sorts) and facing his own impending trauma. While not commenting directly on Gal 6:17, Ignatius’s attitude towards his own impending martyrdom appears informed by the spirit of Paul’s words in Gal 6:17.

¹¹ See *Hymni Homerici* 19, 21.

¹² Homerus, *Odyssea* IV 1-80.



Stigmata and the Pressure of Interpretation

Warren Campbell¹

In Galatians 6:17, Paul's στίγματα are not simply marks as such, they are τοῦ Ἰησοῦ, of Jesus. This special journal edition investigates Paul's supplied meaning to his bodily marks, together with subsequent readings of the remark in Late Antiquity. Though our ancient authors are spread out in different languages and locations across the ancient Mediterranean, these articles allow us to see the shifting theological function of bodily trauma in each context, together with the fraught burden of interpretation.

In thinking about the context of Galatians, Steven Muir draws our attention to the use of *stigmata* within the context of Greco-Roman slavery, where it signifies the mark of ownership. The availability of other terms for scars and bruises punctuates the association with slavery even further. Here Muir asks some perceptive questions. In interpreting his own bodily marks, is Paul 'borrowing' the trauma of slavery? What does it mean for someone to interpret the trauma of insults and injuries as a badge of honor by means of a social and political category that they themselves have not endured? Muir suggests we see the language of *stigmata* (and *doulos*) as part of a larger 'honorization' of suffering and shame in Paul's epistle. While I agree that these *stigmata* refer to the marks on Paul's body and that Paul describes these marks with the language of slavery, I wonder if Paul's strategy is even partially captured through the lens of an assertion of honor. "Let no one cause me trouble", Paul says, "for I bear on my body the marks of Jesus". The word for 'trouble' (κόπους), can mean work, exertion, beating, suffering, and fatigue. What is the 'for' in Paul's logic? Is Paul saying that he does not want to have to keep working at resolving this issue in Galatia, because he has already shown himself to be an honorable slave of Christ by bearing the marks of violence carried out in the course of his travels and teaching? Or is it an expression

¹ Warren Campbell, Wabash College, Crawfordsville, USA; e-mail: campbelw@wabash.edu; ORCID: 0000-0002-6985-5723.

of exhaustion and impending violence if things unravel further? Paul is already the recipient of *stigmata* and does not need any more and, more powerfully, by inflicting Paul, they are ‘marking’ Jesus, so “stop it”.

Interestingly, this is, in part, the reading that Augustine peruses at the turn of the fifth century and unpacked by Jimmy Chan. The issue in Galatia must stop so that Paul does not receive even more *stigmata*. But Augustine also ties Paul’s marks to the narrative of ‘Sauline’ persecution in Acts of the Apostles, suggesting that the *stigmata* received as an apostle are retribution for his earlier persecution of the “Way” (Acts 9:16). For Augustine, while these retributive punishments appear antithetical to liberation and salvation, they work to bring about a “crown of victory”. Chan focuses on this transformative element, but I would have liked to see more exploration of the retribution dynamic in Augustine, which falls off in Chan’s reading. Rather, Chan focuses solely on the notion of suffering transformed into eschatological reward, in contrast to the opponents in Galatia who do not suffer because they are operating outside the ‘church’². In Augustine, Paul’s bodily pain is not merely reread as signs of honor, but they become a necessary punishment with an eschatological upshot. The emphasis on suffering as a quasi-requirement for Christian membership is also felt in the work of Victorinus.

In Wendy Helleman’s analysis of Victorinus, the ‘mystery’ of suffering and the dimension of inner *stigmata* are prominent motifs. Victorinus understands the *stigmata* which Paul bears upon his body in both physical and immaterial ways. After all, Jesus’ body was punctured but he also endured “other *stigmata*”, those which are endured ‘within’. For Victorinus, just as there was more terrifying *passio* which physical crucifixion is but only a sign, Paul’s *stigmata* are likewise physical marks on his body in concert with a *passio*, a suffering, which cannot be seen. But Victorinus continues. This verse also means that, “I serve as

² At times, Chan reads Paul along the same lines as Augustine, namely, according to fourth-century (and beyond) heresiology as well as a historically problematic Jew-Christian axis: “they [Paul’s opponents] lured the church community back to the way of receiving salvation by obeying the law, thus imprisoning themselves and others up in spiritual darkness and dividing the church by their false teaching” (J. Chan, *The Therapeutic Gospel for the Traumatic World. Stigmata Domini Iesu Christi in Corpore as the Crown of Victory*, VoxP 90 (2024) p. 112), “Contrary to Paul’s instruction to true Christians in Gal 6:10” (Chan, *The Therapeutic Gospel*, p. 112), “Paul asserts that the true mark of Christians is not circumcision but the Cross” (Chan, *The Therapeutic Gospel*, p. 113).

a slave in fellowship with Christ, in the mystery; I suffer the mystery of Christ". Helleman rightly zeros in on this final exegetical comment, noting the infamous range and function of the term *mysterium*. Helleman notes that for Victorinus everything Christ enacts, performs, carries out, is done in mystery: the incarnation is a mystery, the resurrection is a mystery, that Christ's hanging flesh as a triumph is a mystery, etc. It seems to me that Victorinus includes the category of *mysterium* precisely Paul's describes *his own* physical *stigmata* as those of *Christ*. The 'of Christ' for Victorinus is not simply 'scars I have received while in service to Christ', but *Christ's stigmata*. The relationship being so close that it is unexplainable; a mystery in which Paul participates. Victorinus then mobilizes this reading towards his audience, *they* too are to endure many adversities for in this suffering one is 'with Christ': "you too ought to endure all your many adversities, because [like Paul] that person will be [united] with Christ who suffers with Christ"³. For Paul, the marks of past trauma on his body are reread as signs of metaphorical slavery to Christ. For Victorinus, the marks (whether external or internal) have become a kind of prerequisite for fellowship itself. Trauma has shifted from something that happened and needs interpretation, to an expected requirement. Are we witnessing here trauma used as a tool to measure group membership rather than an experience which *might* be transformed through interpretation?

Maria Dasios' article on Gregory of Nyssa's homily on the Song of Songs highlights most pointedly the ambiguity of interpreting suffering along and within theological lines. Dasios draws our attention to the violent turn in Song of Songs 5:7, noting that Gregory too configures the themes of striking and wounding as profitable; the instruments of spiritual healing even. For Gregory, the assailants afflicting these wounds, these watchmen who find and strike the bridge, are angels, the ministering spirits who represent a protective force. With this allegorical correspondence registered, Gregory is able to read the violent dream as a description of positive spiritual transformation. Wounding is configured as improvement; as healing, instruction, and deliverance.

Dasios perceptively notes the social influences guiding Gregory's reading of suffering as spiritual benefit. He occupies the seat of a bishop and himself metes out orders for social and theological 'benefit'. Gregory also creatively narrates how, as a younger man, in wandering

³ Marius Victorinus, *Commentarium in epistolam Pauli ad Galatas* II 6, 17.

away from a service, the Forty martyrs from Ibora appeared to him and beat him. This episode is integral to the rhetorical logic of the homily. The narration of Gregory being subjected to violence for spiritual purposes authorizes his interpretations of the violence experienced by his audience, or, if less direct, authorizes him to create a global interpretive framework for any suffering the audience may experience. Dasios reads this dynamic in concert with Kate Cooper and Jamie Wood's introductory remarks in *Social Control in Late Antiquity: The Violence of Small Worlds*⁴. Cooper and Wood draw attention to the 'small' relations operating in schools, monasteries, and churches which facilitates the reproduction of larger social orders, "cultivating obedience subjects" through "symbolic or actual violence"⁵. Dasios thinks carefully about the implications of Gregory's interpretive logic, the transforming of wounds into benefits, as well as the disciplinarian dimension of ancient pedagogies which undergird and support ideas of bodily pain as instructive. Dasios asks what it might mean for contemporary Christian contexts that ancient interpretive traditions preserve the marks of social institutions like slavery and modes of control now rejected. Dasios makes an important point here that "our reading practices (and guiding metaphors and hermeneutic models) have ethical and social as well as spiritual implications"⁶. Who then stands to benefit from these interpretive models of instruction and who suffers?

Dasios rightly highlights the underlying possibility that readings which seek to transform trauma may end up advancing, reopening, and normalizing violence precisely because it is something now imbued with therapeutic significance. Each of the ancient authors discussed here are faced with this pressure of interpretation. Paul's *stigmata* must be more than physical marks. The meaning of Song of Songs text, for Gregory, must be something more than a poetic account of physical and possible sexual battery, etc. In searching for that 'other meaning', they transform physical suffering into interpretation, but these readings may in fact reinscribe and normalize practices of violence as a theological prerequisite for spiritual benefit. Perhaps all of this says something more about trauma

⁴ See *Social Control in Late Antiquity: The Violence of Small Worlds*, ed. K. Cooper – J. Wood, Cambridge 2020.

⁵ K. Cooper – J. Wood, *Introduction*, in: *Social Control in Late Antiquity: The Violence of Small Worlds*, ed. K. Cooper – J. Wood, Cambridge 2020, p. 10.

⁶ M. Dasios, *Rendering Trauma Beneficial... for Whom? Gregory of Nyssa's Homily 12 on the Song of Songs*, VoxP 90 (2024) p. 103.

and suffering than it does about any of the individual interpreters discussed here. When trauma is the site of the interpretive process, whether embedded within the text being read or arising from the life experiences of the author, are the results inevitably fraught and ambiguous, somewhere between interpretive liberation and reoccurring violence? Can we truly transform trauma into something 'else' or is the point that it always and deceptively remains, needing to be transformed once again?



Two-Way Trauma in Paul's Letter to the Galatians

Steven Muir¹

Abstract: This essay considers the blunt and controversial statement of Paul at the conclusion of Galatians (Gal 6:17). Paul says, “from now on, let no one trouble me, for I bear on my body the marks (stigma, brand or tattoo) of Christ”. Scholars agree that Paul is speaking metaphorically about the scars he received in ministry. By calling his scars “tattoos”, Paul makes an odd sort of honour claim, since tattoos typically were inflicted on low-status slaves in the Roman empire as a mark of ownership and punishment. This essay looks at a common thread of trauma and violence in the letter to the Galatians. Paul works through the traumas he received in two ways. First, he presents a variety of traumatic episodes in the Galatian community – at times, lashing out at his opponents. Second, he deliberately inverts honor and status categories. By boldly claiming to be Christ's slave Paul asserts his status and finds meaning and vindication in his suffering. This essay takes a more wholistic view of the letter to the Galatians that has previously been done.

Keywords: Paul; Galatians; Trauma; Therapy; Stigma; Crucifixion; Scar; Tattoo; Slave; Violence; Freedom; Status

1. Introduction

As noted in the Introduction to the series of papers in this issue, this essay was originally part of a panel discussion at the 2022 Canadian Society of Patristic Studies on themes of trauma and therapy in early Christianity. When I proposed this panel project, I thought my essay would be straight-forward: establish that Paul's reference in Gal 6:17 to the marks of Christ on his body was an allusion to the scars he acquired in his preaching activity. the word Paul uses is *stigma* (literally “puncture mark, tattoo”), and I argue that Paul uses this word to claim honor in the traumas and wounds he had received in service to Christ. Paul finds meaning in his suffering, and this declaration was a kind of self-created therapy for him. I continue to think this is the case. But as is

¹ Prof. Steven Muir, Professor Emeritus of Religious Studies, Concordia University of Edmonton, Alberta, Canada; e-mail: steven.muir@concordia.ab.ca; ORCID: 0000-0001-8495-2049.

often the way with Paul, things are more complex and interrelated than they appear at first.

In the modern world, people choose to get tattooed as a sign of independence. They select or even create a distinctive design which affirms their freedom and identity. This practice and view may predispose modern readers toward an anachronistic and positive (perhaps even glamorous) view of what tattooing meant in the ancient world. In the western Roman empire, a tattoo or *stigma*² usually was associated with slaves who had no choice in the marks they bore and no freedom. With slaves, there was always a background of violence, trauma and abuse, and loss of identity. Based on these issues, I broadened my investigation and considered themes of violence and trauma throughout Paul's letter to the Galatians.

I came to see an interesting pattern: the letter to the Galatians has many references to violence and trauma, perhaps more than any other of Paul's letters. Consider the following list. Circumcision was urged on adult males by Paul's opponents. In response, Paul wishes that his opponents would castrate themselves. Paul curses his opponents. Paul makes laconic reference to his shameful bodily affliction. Paul uses the term slave (*doulos*) and related themes throughout the letter (see discussion below). Slavery brought with it certain connotations: slaves were beaten and abused, slaves lack freedom, slaves lack autonomy – they submit their will to another person, and slaves are owned by another, they are property. Their marks denote ownership by another person. Finally, tattooing and beating were painful and possibly traumatic acts. Tattoo drawers in the ancient world did not have the high-speed implements we have today.

Here is a point often downplayed in modern Christianity (perhaps more in Protestantism than Roman Catholicism)³, there is trauma associated with crucifixion. This is obviously the case for the person being tortured, but also for those who witnessed such an agonizing, slow death inflicted on criminals. Crucifixion was well known in Roman society but it is mentioned very little in literature or art⁴. So, when Paul preaches the crucified Christ, he deliberately evokes a searing and degraded image

² The word *stigma* has a negative connotation in English today.

³ Compare the empty cross in Protestant churches with the bleeding corpus crucifix in Roman Catholic churches.

⁴ The two earliest depictions we have of crucifixion are early second and early third century Roman graffiti, and these mock the degrading spectacle. See J.G. Cook, *Crucifixion as Spectacle in Roman Campania*, "Novum Testamentum" 54 (2012) p. 68-100 and

of abuse and torture and places it in front of his audience⁵. In a published article, I argue that Paul's enigmatic reference to Christ's crucifixion being depicted before the Galatians (Gal 3:1) is best understood as a reference to Paul's vivid preaching style⁶.

Our challenge is to read Paul with fresh eyes. Here, I want to strip away interpretations which tame his rhetoric. I want to encounter the texts as they were first written: vivid and passionate expressions of a man who often felt himself and his teachings to be under attack. I propose that the letter of Galatians is a case study of a person working through their own trauma.

Let's think about the following questions. First, what does it mean for a person to interpret the trauma of insults and injuries as a badge of honor? Trauma is more than injury – it can bring feelings of shame, dishonor, and lack of self-worth. The wounds from the oppressor's blows may heal, but scars and emotions remain. Second, what does it mean for a person to invert conventions of social honor, and claim dishonor as a higher or more authentic honor? Third, what does it say about personal autonomy and self-image when a free person chooses the title of slave? Fourth, what is the significance of a traumatized person using language of violence and trauma – even for what he thinks is a good end? Is this forceful rhetoric – or is it more? Is this the traumatized person inflicting trauma on others, in self-healing, to balance the scales? Finally, we consider whether slavery, with its connotations of violence and trauma, has been poorly understood or ignored and its centrality in Paul's rhetoric has thus been underestimated. In the modern world, we are coming to recognize that unacknowledged abuse and trauma continue to be problematic in people's lives. So, perhaps we are entitled to come with fresh eyes to Paul's letter of long ago and find new and relevant meaning to our world in it.

2. Why the focus on slavery here?

As I noted above, a key issue in Gal 6:17 is Paul's use of the term *stigma* (tattoo, brand). Scholars of Paul are generally agreed that Paul

E. Ferguson, *Alexamenos [graffito]*, in: *Encyclopedia of Early Christianity*, New York 1997, p. 29-30.

⁵ A scandal (*skandalon*) and foolishness (*mōrian*) (1Cor 1:23).

⁶ S. Muir, *Vivid imagery in Galatians 3:1 – Roman rhetoric, street announcing, graffiti, and crucifixions*, "Biblical Theology Bulletin" 44/2 (2014) p. 76-86.

uses this word metaphorically, to refer to the scars he has endured in his preaching and other activities in Jesus-movements, rather than literally talking about any tattoos. This is straightforward. the debate among scholars is the context or background connotation of this word. Among the possibilities there are two proposals which receive most discussion: tattoos as a sign of affiliation or membership in a religious group, or tattoos as a sign of slavery.

Having reviewed secondary scholarship and the main primary texts cited in favor of religious affiliation versus slavery, I estimate that the background of slavery is a much better explanation for Paul's statement in Gal 6:17 than any religious affiliation signaled by body marks. I base this assessment on Paul's Jewish background⁷, the linkage of tattooing or branding with slavery in the Roman empire, and the dominant trope of slavery in Paul's writing (see below).

Paul uses this term not to simply claim membership in a group (i.e., I am one among many in this marked group) but rather to assert leadership and special status in the group. He does this through his typical 'making lemonade out of lemons' approach – inverting honor claims in a bravura show of rhetoric. "I am a slave – the BEST slave – the slave of CHRIST".

I strategically focus on the slavery aspect rather than that of religious group identity. At the end of the day, the two realms may not be so far apart. Whether one is the servant of the god, or the possession of an owner; in each case a powerful being carves his identity on the slave/servant with visible signs. the slave/servant bears these identity-markers on their body.

Focusing on the slave aspect rather than religious affiliation has several advantages. It brings in the trauma topic I wish to explore. It is a more realistic understanding of tattooing in the western Roman empire than the voluntary, free-choice (anachronistic? modern?) aspect of displaying one's allegiance through choosing to be marked. the irony and strength of Paul's claim is that the involuntary traumas he has endured become badges of honour. Paul cannot choose that the marks have been made, but he can choose how they are interpreted.

⁷ Leviticus 19:28 prohibits Israelites from deliberately marking their bodies, see next section.

3. Implicit reference to slavery in Gal 6:17

The statement in Galatians 6:17 comes at the end of Paul's letter. Paul has scolded and lectured the recipients of the letter, often with an underlying tone of defensiveness. Now, his rhetorical ammunition is almost spent. His final shot is an unusual and rather bellicose statement⁸: "Finally, let no one cause me trouble. For I bear on my body the marks of Jesus" (NIV) – Τοῦ λοιποῦ κόπους μοι μηδεὶς παρεχέτω, ἐγὼ γὰρ τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματί μου βαστάζω. Even before we consider what Paul means by "the marks of Jesus on the body", it is apparent that Paul mentions them to assert his status and honour, possibly to claim protection.

The Greek word *stigma* is *hapax legomenon* in the New Testament, occurring only in Gal 6:17⁹. Thus, it is unusual for Paul, and indeed is not part of any conventional early Christian discourse. In the Greco-Roman world the usual meaning of *stigma* is the mark inflicted on a slave as a sign of ownership¹⁰. the consensus among scholars is that Paul uses the term in Gal 6:17 to refer to the scars and wounds he has received as a result of his preaching and missionary activity¹¹.

The connotation of religious tattooing has been over-emphasized by some commentators on Paul. I say that because that context would be unusual for Paul whereas the slavery connotation fits within Paul's discourse. Religious tattooing was viewed as idolatrous and prohibited

⁸ H.D. Betz (*Galatians: A Commentary*, Minneapolis 1979, p. 323) says this is a "strange" remark.

⁹ Rare in the Septuagint, only at Cant. 1:11. See H.D. Betz, *Stigma*, in: *Theological Dictionary of the New Testament*, v. 7, ed. G. Friedrich, tr. and ed. G.W. Bromiley, Grand Rapids 1964, p. 660-661.

¹⁰ *Stigma*, in: H.G. Liddell – R. Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford 1996, p. 1645: "Branded marks were carried especially by domestic animals, slaves, criminals [...] A man who bore the stigma was everywhere regarded as dishonored in antiquity". Cf. *Stigma*, in: W. Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, tr. W. Arndt – F. Gingrich, Chicago 1979, p. 768; H.D. Betz, *Stigma*, in: *Theological Dictionary of the New Testament*, v. 7, ed. G. Friedrich, tr. and ed. G.W. Bromiley, Grand Rapids 1964, p. 657-664. *Stigma* literally means tattoo mark, and coming from *stizō* (prick, engrave) it implies something inscribed or punctured on a surface. Paul's use here likely is metaphorical rather than literal.

¹¹ See Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, p. 768; Betz, *Galatians: A Commentary*, p. 324-325.

in Lev 19:28 and generally prohibited in later rabbinic writings. It just doesn't seem like a go-to point for Paul¹².

I want to probe the issue of stigma as scar linked to slavery. Paul does not use *he oulē* (scar, mark) or *he amuxis* (scarification) or *he smōdix* (bruise) – well-attested words in Greek usage. Paul deliberately wants to make a particular point through use of the word *stigma*, and I argue that that point is linked to slavery.

In Roman era rhetoric, a recommended strategy was to commend someone's worth by pointing out scars earned valorously in battle. Quintilian notes that Cicero and Asinus both used this tactic¹³. Paul does something like this in his famous hardship catalogue of 2Cor 11:21b-30¹⁴. But Quintilian also "[...] warned the aspiring orator not to give himself a slavish aspect", even in gestures (let alone words)¹⁵. So, what are we to make of Paul's unusual statement in Gal 6:17? This is not a reference to a warrior's scars; it is cry of a self-professed slave.

Stigma had negative social connotations. Betz discusses *stigma* in the Greco-Roman world¹⁶. A Hellenized Jewish author notes the dishonour associated with the marks of a slave¹⁷.

The *stigma* mark clearly signified ownership by a superior and the subjugation of the person so marked. In effect, the person or thing marked was less than a full person and was considered the property of the owner. Thus, Paul's use to make an honour claim in Gal 6:17 is striking, even paradoxical¹⁸. But, those who have worked with Paul know that paradox is a typical rhetorical tactic for him. Armed with this information, we are now prepared to consider the larger aspects of slavery which informed Paul and his audience.

¹² See O. Mendelson, *Tattoo*, in: *Encyclopedia Judaica*, v. 19, ed. M. Berenbaum – F. Skolnik, New York – Jerusalem 2007, p. 526-527 and Betz, *Stigma*, p. 661-662.

¹³ Betz, *Galatians: A Commentary*, p. 323-324.

¹⁴ See also 2Cor 6:4-5; 12:7-10.

¹⁵ K. Bradley, *Slavery and Society at Rome*, Cambridge 1994, p. 27.

¹⁶ Betz notes (*Stigma*, p. 658) that some soldiers (I suspect from the lower social classes) were tattooed on their hand with the Emperor's name, but this is of the later imperial period and probably not in Paul's world-view.

¹⁷ Pseudo-Phocylides, *Sententiae* 225: "Do not brand (your) slave, thus dishonoring him", tr. P.W. Van der Horst, in: *Old Testament Pseudepigrapha*, v. 2, ed. J.H. Charlesworth, New York 1985, p. 582.

¹⁸ Paul is aware of conventional honor codes, and at times cites them in approval – see 2Cor 11:20 and the competitive aspect of Rom 12:10.

4. The slavery motif and its connotations

Here are some informative comments from Keith Bradley's *Slavery and Society at Rome* (1994). Bradley is a recognized authority on slavery in the Roman empire. I present them to give us the same sense of slavery which Paul's audience had. Often, the harshness and dishonor of this condition is lost. Sometimes, translators render *doulos* as "servant" rather than slave – softening the force of the term¹⁹. An awareness of these issues gives us interpretive keys to unlock some subtle points of Paul's rhetoric. Emphases in bold below are mine. We see in these points a portrait of an abused and traumatized person, not the 'dignified butler' sometimes imaged in some analyses.

[1] "[...] any Roman slave, as a matter of course, could become the object of physical abuse or injury at any time [...] [there was] the strong association between slavery and violence that always held a place in the Roman mind"²⁰.

[2] "From the slave it was complete submission that the master expected [...]"²¹.

[3] Bradley notes that the Roman medical writer A.C. Celsus says that a particular affliction, "[...] is relieved more easily in slaves than in freemen, for since it demands hunger, thirst, and a thousand other troublesome treatments and prolonged endurance, it is easier to help those who are easily constrained than those who have an unserviceable freedom"²².

¹⁹ *Doulos* = slave. *Diakonos* = servant.

²⁰ Bradley, *Slavery and Society at Rome*, p. 4. See his discussion on p. 28 regarding sexual exploitation and physical abuse. Bradley cites Quintilian's commonplace V.xi.34-35 on sexual exploitation. See also Patterson, *Slavery and social death*, p. 13 "slavery is the permanent, violent domination of [...] generally dishonored persons". See also R. Saller, *Corporal Punishment, Authority, and Obedience in the Roman Household*, in: *Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome*, ed. B. Rawson, Oxford 1991, p. 151-165.

²¹ Bradley, *Slavery and Society at Rome*, p. 5. the concept of submission is intriguing, given Gal 2:5 (see below).

²² A.C. Celsus, *De Medicina* 3, 21, 2, cited in Bradley. the implication is that the slave is accustomed to pain and hardship. This list bears a striking similarity to Paul's hardship list in 2Cor 11:21b-29 where Paul openly boasts of his hardships, beatings etc. in an extended honor claim. the portrait of the abused apostle Paul carries forward into the book of Acts, see Acts 14:19; 16:22-24, also Acts 9:16.

[4] “Powerlessness and isolation, rightlessness and degradation were the hallmarks of servitude”²³.

[5] Slavery was equated with a living death²⁴. the slave existed only at the behest (or whim) of the master²⁵.

5. Paul’s use of slave terms

Before focusing attention on the text and issues of Paul’s letter to the Galatians, I review Paul’s use of the term *doulos* and cognate terms (*douloō*, *douleuō*, *katadouloō*) throughout his written works. I have sorted the occurrences into categories which are distinct but not always mutually exclusive. Paul combines senses and meanings. How does Gal 6:17, with an implicit reference to slavery, fit into the overall Pauline corpus of letters?

At the outset, I note that Paul uses the term *doulos* in a variety of ways. He is not consistent – or we might say that he adapts the term to whatever point he wishes to make. Below is a complete survey of Paul’s use of slave terms. Sometimes he uses the idea positively with the connotation of disciplined and complete service. But even in this sphere, it would be unusual for a free-born man to enthusiastically make the sort of statements Paul makes. the range and extent of statements relating to slavery show the ubiquity of the practice in Paul’s time – it is a ready reference point.

There are cases where Paul (or Deutero-Paul) refers to actual slaves: Philemon 1:16, and the *Haustafel* or domestic codes of Eph 6:5-9 and Col 3:22-4:1. Here, the sense is straightforward and refers to the institution and practice of slavery. the slave has a definite, subordinate place in the social order²⁶.

²³ Bradley, *Slavery and Society at Rome*, p. 29. In speaking of enslaved prisoners of war, Bradley notes: “The degraded slave was the symbol therefore of all that was abject and without honour”. Prisoners of war were formerly freeman, captured and now in servitude. Does this give any insight into Paul’s rhetoric, since he as a freeman takes on the title of slave?

²⁴ Bradley, *Slavery and Society at Rome*, p. 25-26. See Patterson’s insightful cross-cultural analysis of slavery (Patterson, *Slavery and Social Death*, p. 35-76).

²⁵ Here, I will simply point out the insights this might bring to Gal 2:19; Rom 6:1-11. This could be an essay in itself.

²⁶ Paul’s reference to slavery in relation to the bonds of marriage (1Cor 7:15) is interesting but I do not comment on it further.

Sometimes, Paul uses the term as a contrast of opposites (slave/free born) as Paul portrays the apocalyptic shattering of conventional social norms. Gal 3:28 is a good example of this, see also 1Cor 12:13 and cf. Col 3:11²⁷. the negative connotation is still there, but it is superseded by identity in Christ. Probably also 1Cor 7:21-23 (which also refers to actual slaves).

In metaphorical usage, Paul often refers to slavery in a negative sense, for its connotations of lack of freedom and lack of autonomy. In Galatians, he calls covenantal Torah-obedience a form a slavery – a bold assessment by a Pharisee²⁸.

In some metaphors, Paul uses slavery to refer to obedience²⁹. Here we see a hyperbolic or exaggerated metaphor. the slave is obedient to his/her master. Paul's discussion in Rom 6:6, 15-22 and Rom 7:25 is nimble, contrasting slavery (obedience) to sin-impurity with slavery (obedience) to righteousness. In this passage the action itself is neutral, becoming positive or negative depending on its object or focal point³⁰.

In Gal 5:13 we see a hyperbolic and positive use of the term, to describe a high degree of selfless service in the community. This use is also in 1Cor 9:19, 2Cor 4:5 and Philippians 2:22 (which are also leadership claims), as well as Rom 12:11; 14:18; 16:18³¹. In the kenotic hymn of Philippians 2:6-11, Christ is held up as a role model of obedience and humility when he takes the form (*morphēn*) of a slave (2:7).

The most interesting positive use of *doulos* is when Paul refers to himself or another leader as a slave. Although a typical salutation in his letters is *apostolos* (1Cor 1:1; 2Cor 1:1; Gal 1:1; cf. Eph 1:1; Col 1:1), there are times where he opens the letter with self-reference as a *doulos* or slave of Christ (Rom 1:1; Phil 1:1 with Timothy)³². the salutation in

²⁷ These appear to be baptismal formulas.

²⁸ Gal 2:4; 3:22, 23, 25; 4:1-9; 4:21-5:1. This is part of Paul's adoption theology. Also, Rom 7:6, 25.

²⁹ There is one case of a metaphorical comparison of slavery to bodily discipline (asceticism) (*doulagōgeō*, lead into subjection) 1Cor 9:27. the body is subjected to the will of the person. This may inform Jerome's understanding of Gal 6:16, see Jerome's commentary on the *Epistle to the Galatians* III 6, 17.

³⁰ See 1Cor 7:23; Eph 6:6.

³¹ Cf. Eph 6:5-6.

³² See also Col 4:12 with a reference to the greeting of Epaphras. Outside the Pauline canon, and of a later date, we see James 1:1 and Jude 1:1 where the term appears in the salutation. 2 Peter 1:1 intriguingly combines slave and apostle. the later dates suggest an influence by persecutions arising against Christians at the end of the first century. Also,

a letter establishes the author's credentials. So, in those cases, we see Paul clearly using the degraded term 'slave' paradoxically as a sign of honour and a claim to leadership³³. Paul uses it in a self-reference and honour claim in Gal 1:10³⁴ and implicitly in Gal 6:17.

6. Paul's use of confrontation and violent motifs and terms in Galatians

We now turn from a broad survey of slave terms in Paul's writings to a detailed examination of violent motifs in his letter to the Galatians. The letter is of such items. We might characterize violence as an underlying theme of the letter.

First, we consider Paul's description of the Jerusalem conference (2:1-10). This chapter reverberates with tension, confrontation and aggressive terms³⁵. We wonder, is Paul exaggerating or dramatizing for rhetorical effect? Was he traumatized by these events? Paul paints a vivid and somewhat sinister scene of power struggles in a closed-door session, with surveillance, spies and informants³⁶. In his account, Paul questions and undercuts the authority of those who brought him to trial. We wonder if Paul's words here are *esprit de l'escalier*, something Paul wished he had the courage to say to his accusers at the time³⁷. Paul declares that Titus was not compelled to be circumcised³⁸. We might imagine strong men grabbing poor Titus, strapping him down, and performing an *ad hoc* surgery. I may be dramatizing, but I want to convey the force of Paul's

James and Jude were not generally considered to be apostles and so an apostolic salutation would not have been credible.

³³ This is a bold rhetorical move. What other groups in the Roman world were led by 'slaves'? Particularly since we assume that Paul's groups were made up of mixed-status persons.

³⁴ Cf. 1Cor 7:22 where Paul speaks of the slave as a freed person "belonging to the Lord" and the free person who is called as a "slave of Christ". Also, in Rom 14:18; 16:18. Cf. Eph 6:6 and Col 3:23.

³⁵ The scene is described in much milder terms in Acts 15.

³⁶ Gal 2:4 "False brothers brought in secretly" (παρεισάκτους ψευδαδελφους) "who stole in secretly" (παρεισῆλθον κατασκοπήσαι). Note the emphasis of secrecy: παρείσακτος, παρεισέρχομαι.

³⁷ Gal 2:2, 6, 9. They seem to be leaders (in the eyes of others, not of Paul/God?): δοκέω, "to seem, to have" reputation.

³⁸ Gal 2:3: ἀναγκάζω compel by force or persuasion, constrain.

statement. Paul paints himself as a hero in this episode, noting that he and his group did not submit to any demands but maintained their freedom³⁹. Such is the response of a free-born Mediterranean male seeking to preserve the honour of himself and his associates⁴⁰. Paul's insistence on resisting submission (the sign of a free-born man) makes his claim of slave status even more amazing. But as I noted above, Paul is enthusiastic but not always consistent in his rhetoric.

The tension continues in Paul's account of his confrontation with Cephas/Peter (2:11-14). Paul claims to have opposed Cephas to his face – publicly dishonoring him⁴¹. In Paul's account, Peter stands publicly shamed and condemned (like a prisoner)⁴². Paul says that Peter was found guilty through his actions (Gal 2:12-13). Whether or not this event happened as Paul says is not the point – in this retrospective account, Paul portrays himself as an accuser and judge of Peter. Ironically (to our eyes) this is the reversal of the situation Paul faced at the Jerusalem conference. Right and wrong are not the issue: accusation and aggressive confrontation are the issue.

Other examples may be dealt with more briefly. In 1:13 Paul admits that he once excessively hunted down the (Jesus-) assembly with the intent to do violence to it⁴³. In 2:18 Paul talks of tearing down or destroying things⁴⁴. In 5:15 Paul characterizes conflict within the group as “biting, devouring, and consuming” – vivid metaphors⁴⁵.

³⁹ Gal 2:5: “we did not yield submission” ὑποταγή “subjection” would be a better translation. A slave or a lower-class man would have to yield submission to his superior.

⁴⁰ Again, I draw attention to Paul's sometime adherence to honor codes, 2Cor 11:20.

⁴¹ Gal 2:11: κατὰ πρόσωπον αὐτῷ ἀντέστην – “to his face” is a dishonoring action.

⁴² Gal 2:11: κατεγνωσμένος ἦν . the New Revised Standard Version says “self-condemned” but that is an unwarranted translation and goes against what Paul says. It is Paul who condemns Peter in 2:11, 14, in effect acting as judge over him.

⁴³ (hyperbolēn, ὑπερβολή excessively Liddell – Scott, *Greek-English Lexicon*, p. 1861) persecuted (διώκω, Liddell – Scott, *Greek-English Lexicon*, p. 440 pursue, chase; often with hostile intent) and (tried to) destroy (πορθέω, Liddell – Scott, *Greek-English Lexicon*, p. 1449 destroy, ravage, plunder). the reputation of his former activities impeded him in his leadership (1:13, 24).

⁴⁴ Καταλύω.

⁴⁵ “δάκνετε καὶ κατεσθίετε, [...] ἀναλωθῆτε”.

7. Curse motifs

Cursing was a powerful and aggressive act in the Roman world⁴⁶. It was associated with judgment and sometimes magic. It was never benign. It was an infliction of power in a negative way, to cause harm by invoking supernatural power. Paul curses his opponents (ἀνάθεμα, 1:8-9)⁴⁷ and pronounces judgement on them (5:10; 6:7-8). As mentioned above, Paul's description (2:11-14) of his confrontation with Peter is Paul's judgement upon Peter. Finally, Paul speaks of Torah-obedience as being under the curse (κατάρα 3:10, 13) of the law – harsh terms for a Jew, even an apocalyptically-minded one such as Paul.

8. The circumcision controversy

One of the main occasions for Paul's letter to the Galatians is that some in the Jesus-movement had been urging circumcision on the Gentile adult males of the assembly. This issue is one of the reasons for the letter, and it may be the catalyst for the violent terms and aggressive tone used by Paul⁴⁸. the circumcision of males is an ancient and continuing identity-marker in Judaism, warranted by the command of YHWH to Abraham in Genesis 17:11-12⁴⁹. As stated in the Genesis passage, it typically was done on the eighth day from birth. So, the operation would be done on infant boys, who had no control or memory of the act. Whatever stress or trauma might have occurred would be on the part of the parents. However, the imposition of this act on adult males (as apparently urged by Paul's opponents) would have been controversial. I cannot imagine there would be a line-up of free-born males eager to have this done – religious fervor notwithstanding. Paul uses violent terms to counsel against this imposition. In Gal 5:12 he wishes

⁴⁶ See R. Edmonds, *Drawing Down the Moon: Magic in the Ancient Greco-Roman World*, Princeton 2019, p. 55-90; *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, ed. J. Gager, New York – Oxford 1992.

⁴⁷ ἀνάθεμα ἔστω said twice.

⁴⁸ Well accepted in scholarship, Betz (*Galatians: A Commentary*, p. 5-9; 253-290) discusses at length.

⁴⁹ Sanders views circumcision as one of the basic elements of 'common' Judaism in the first century. see E.P. Sanders, *Judaism: Practice & Belief 63 BCE – 66 CE.*, London 1992, p. 349-350, 388.

his opponents would castrate or mutilate themselves (ἀποκόπτω, a hyperbolic echoing of the circumcision process).

9. Co-crucifixion and suffering with Christ

We know that Paul identifies with Christ's suffering. But the extent of this is sometimes underappreciated by scholars. We see Paul's amazing claim in Gal 2:19, "I have been crucified with Christ (literally, συσταυρόομαι "co-crucified"). This is closely followed by the enigmatic statement in Gal 3:1 that Jesus Christ was publicly displayed (perhaps through Paul's teaching) to the Galatians⁵⁰. Paul urges the assembly to crucify the flesh (5:24). Admittedly this is a rhetorical use of metaphor to counter the circumcision issue – but it still is a violent term. We see similar themes in other Pauline writings⁵¹.

10. Paul's reference to a shameful bodily affliction

The last item is intriguing, but our knowledge of it is limited due to the laconic nature of Paul's comment. He says in Gal 4:12-13 that a weakness of the flesh (ἀσθενειαν τῆς σαρκὸς) was the occasion for his first preaching to the Galatians, and that this condition could have caused shame and scorn (ἐξουθενήσατε οὐδὲ ἐξεπτύσατε). What I find interesting is that some sort of bodily or physical problem started Paul's work in Galatia. My sense is that this condition is something distinct from the "marks of Christ" mentioned in Gal 6:17. This is conjecture, but it is based on the shame vs. a bravado contrast in the two passages. It is tempting to

⁵⁰ Muir, *Vivid imagery*, p. 76-86.

⁵¹ In Romans 8:17 "[...] we suffer with him or co-suffer (συμπάσχω) so that we may also be glorified with him". In Rom 6:3-5,8 "baptized into the death of Christ, buried with him by baptism into death, united with him in a death like his [...] we have died with Christ". In 2Cor 4:10 "we are always carrying in the body the death of Jesus, so that the life of Jesus may also be made visible in our bodies". In 2Cor 1:5 "for as we share abundantly in Christ's sufferings, so through Christ we share abundantly in comfort too". And finally, we have the enigmatic statement in the Deutero-Pauline Colossians 1:24, "I am now rejoicing in my suffering for your sake, and in my flesh I am completing what is lacking in Christ's afflictions for the sake of his body, that is, the assembly". See Muir, *Vivid Imagery*, p. 76-86, where I suggest that this statement preserves a memory of Paul's vivid preaching style which re-created the Christ event for his audiences.

draw in other references (equally laconic) and connect the dots between them⁵². I will resist that urge, other than noting that Paul seems to have had one or more bodily challenges and was ambivalent about them.

11. Conclusion

My intent in this essay was two-fold. First, I sought to comment in detail on the slavery motif in Gal 6:17 against the wider issues of slavery, trauma and violent terms in Paul's letter to the Galatians. I limited this analysis to Paul's use in Galatians of slavery and violence/trauma issues. I find that Paul's use of the term *stigma* is part of a much larger background of violence and trauma, and that in Galatians, Paul works through his own trauma and claims personal honour.

My second intent was to provide items for reflection among other contributors to the panel and now in this special publication. I hope to have succeeded in that service.

Bibliography

Sources

Pseudo-Phocylides, *Sententiae*, tr. P.W. Van Der Horst, in: *the Old Testament Pseudepigrapha*, v. 2, ed. J.H. Charlesworth, New York 1985.

Studies

Bauer W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, tr. W.F. Arndt – F.W. Gingrich, Chicago 1979.

Betz H.D., *Galatians: A Commentary*, Minneapolis 1979.

Betz H.D., *Stigma*, in: *Theological Dictionary of the New Testament*, v. 7, ed. G. Kittel – G. Friedrich – G.W. Bromiley, Grand Rapids 1964, p. 657-664.

Bradley K., *Slavery and Society at Rome*, Cambridge 1994.

Bradley K.R., *Fear, Abuse, Violence*, in: K.R. Bradley, *Slaves and Masters in the Roman Empire: A study in social control*, Oxford 1987, p. 113-137.

⁵² See 2Cor 12:1-10. 2:7 thorn in the flesh (σκόλοψ τῇ σαρκί) which is a messenger of Satan (tormenting spirit? ἄγγελος Σατανᾶ); 2:9-10 references to weakness (ἀσθενεία). Also 2Cor 10:10, Paul's opponents say his bodily appearance is weak (παρουσία τοῦ σώματος ἀσθενής).

- Cook J.G., *Crucifixion as Spectacle in Roman Campania*, "Novum Testamentum" 54 (2012) p. 68-100.
- Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, ed. J. Gager, New York – Oxford 1992.
- Edmonds R., *Drawing Down the Moon: Magic in the Ancient Greco-Roman World*, Princeton 2019.
- Ferguson E., *Alexamenos [graffito]*, in: *Encyclopedia of Early Christianity*, New York 1997, p. 29-30.
- Liddell H.G. – Scott R., *Greek-English Lexicon, with a Revised Supplement*, Oxford 1996.
- Mendelsohn O., *Tattoo*, in: *Encyclopedia Judaica*, v. 19, ed. G. Wigoder, New York – Jerusalem 2007, p. 526-527.
- Muir S., *Vivid imagery in Galatians 3:1 – Roman rhetoric, street announcing, graffiti, and crucifixions*, "Biblical Theology Bulletin" 44/2 (2014) p. 76-86.
- Patterson O., *Slavery and social death: a comparative study*, Cambridge – London 1982.
- Saller R., *Corporal Punishment, Authority, and Obedience in the Roman Household*, in: *Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome*, ed. B. Rawson, Oxford 1991, p. 144-165.
- Sanders E.P., *Judaism: Practice & Belief 63 BCE – 66 CE.*, London 1992.
- Smith M., *Jesus the Magician*, San Francisco 1978.



Marius Victorinus on the *Stigmata* of the Apostle Paul (Gal 6:17)

Wendy Elgersma Helleman¹

Abstract: This discussion of the fourth-century commentary of Marius Victorinus on Paul's epistle to the Galatians serves as a critical witness to late ancient understanding of Paul's self-identification with the *stigmata* of Christ (of Gal 6:17), as the marks of his humiliating death on the cross. Echoing Paul on "being crucified with Christ", Victorinus exhorted Christians to follow that example in suffering for their faith, warning them that suffering is inevitable. The present textual study uses linguistic, grammatical, rhetorical, and socio-historical analysis, particularly on the key terms, *stigmata* and *mysterium*. It concludes that Victorinus associated these terms to give meaning to trauma and suffering for Christians. The term *mysterium* in Victorinus' work is closely associated with central aspects of Christ's life and work, especially his crucifixion and death. While rejecting the "history of religions" school of thought on Christian liturgy borrowing from mystery religions, this study concludes that Victorinus' use of the term *mysterium* reflects a move in fourth century Christianity to adapt language of the mysteries for the sacraments; more particularly, baptism is understood as a symbolic re-enactment of Christ's crucifixion, death and resurrection. Such an approach enhances the meaning of suffering in terms of service to Christ, for in baptism Christians share not only in Christ's death, as suffering "with Christ", but also in his resurrection, as victory over sin, suffering and death.

Keywords: suffering; marks; rhetoric; impersonation; crucifixion; humiliation; mystery; baptism; sacrament

1. Introduction: Victorinus on Christian suffering

Our age is no stranger to trauma, the often invisible wounding of the human psyche, unable to integrate the effects of violent conflict, abuse, or some other shocking experience. As such, trauma is not confined to our time. War, slavery and persecution were common enough in the ancient world. Early Christian communities were not spared. Aside from state-sponsored persecution, slavery was well-known among early

¹ Wendy Elgersma Helleman PhD, Visiting Scholar, Department of Classics, University of Toronto, Canada; e-mail: hellemanw@gmail.com; ORCID: 0000-0001-8959-421X.

Christian converts. This is evident also from imagery used by the apostle Paul to express his grief at the waywardness of Galatian Christians. Deeply disappointed, he speaks of these new converts adding to the wounds acquired throughout his evangelistic work, as *stigmata* (Gal. 6:17). The text presents an intriguing use of a term for the branding of runaway slaves with the mark of their owner. Whether or not Paul himself ever experienced slavery, we know that the practice was not foreign to him. Even so, he accepted these wounds as a mark of his service to Christ, and no more than what a slave owed to his master.

How did later generations read Paul's interpretation of such wounds? Could they incorporate his approach for a new era with rather different relations between Christians, Jews and adherents of traditional pagan religion? When Marius Victorinus (ca. 285-ca.-365 CE) became a Christian in the mid 350s, persecution of Christians in the Roman Empire was only a dim memory; he enjoyed the religious peace initiated by Constantine. Yet a central question raised through his commentary on Galatians 6:17 is the meaning of suffering; were Christians still as fervent in religious commitment as in the years of persecution? Were they still willing to suffer for their faith? During Victorinus' years, we know of many Christians who would affirm true devotion by turning to ascetic practice and monastic communities. This was not his approach. So how did he interpret Paul's final words to the Galatians, on bearing the *stigmata* of Christ?

Victorinus' commentary on Gal 6:17 focuses on the *stigmata* as concrete evidence of trauma, specifically, the wounds borne by Paul in service to Christ; these mark his suffering together with Christ. Victorinus uses the reality of Paul's burdens to impress the inevitability of suffering on Christians of his community in Rome. The purpose of our discussion is to clarify how Victorinus arrives at that application of the text. It is not a call to a new kind of martyrdom, or to monastic asceticism; nor does he seek to convince by moral persuasion. Rather, by impersonating the words of the text, Victorinus presents himself as a living example, applying Paul's suffering, and by extension, Christ's own suffering, to himself. He gives meaning to the *stigmata* (representing that suffering) by associating them not only with Christ's passion and crucifixion, but also with the sacraments as a re-enactment of his passion. The key to this association is the term "mystery". With Paul, Victorinus speaks of serving Christ in the mystery, and suffering the mystery; union with Christ means union in his suffering. For Victorinus, that relationship will also define how Christians address trauma.

The present article focuses on Victorinus' discussion of Gal 6:17 in his commentary on Galatians², the very first commentary on that epistle to be published in Latin³. Due largely to a scarcity of secondary literature, our treatment will focus on the text itself⁴. Victorinus' commentary on Galatians has not received adequate attention in biblical or patristic scholarship⁵. This can be explained, in turn, by the problematic condition of the text most readily available until just a few decades ago, in Migne's *Patrologia Latina* (PL)⁶. Since the 1970s, scholars have benefited from the critical edition of A. Locher (1972), and of F. Gori (1981, 1986)⁷; these provide the more reliable basis for modern translations: Gori's Italian (1981), and the English translation of Stephen Cooper (2005). The present discussion of Victorinus' commentary on Gal 6:17 is much indebted to Cooper's substantive treatment, giving a full translation (albeit without facing Latin text), and extensive supportive discussion on issues of historical context, the order and exegetical style of the commentaries, and their influence.

2. Victorinus' commentary on Galatians 6:17

Writing some decades before Jerome (ca. 346-420) prepared his Vulgate Latin Bible, Victorinus based his commentary on the *Vetus Latina*

² Marius Victorinus, *Commentarium in epistolam Pauli ad Galatas*; on commentaries of Victorinus which did not survive, see S.A. Cooper, *Marius Victorinus' Commentary on Galatians: Introduction, Translation, and Notes*, Oxford 2005, p. 3.

³ On Origen's (Greek) commentaries as precedence for Victorinus, see Cooper, *On Galatians*, p. 8; also G. Raspanti, *Mario Vittorino esegeta di S. Paolo*, Palermo 1996. See further, W. Erdt, *Marius Victorinus Afer, der erste lateinische Pauluskommentator: Studien zu seinen Pauluskommentaren im Zusammenhang der Wiederentdeckung des Paulus in der abendländischen Theologie des 4. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main 1980.

⁴ For the text of the Galatians commentary used in this discussion, see *Marii Victorini opera pars II: opera exegetica*, ed. F. Gori, CSEL 83/2, Vienna 1986; accessed online, *Library of Latin Texts*, Ser. A, Turnhout 2009+: <http://clt.brepolis.net/llta/pages/Search.aspx> (accessed: 1.05.2024). Unless otherwise noted, given translations are my own.

⁵ See E.A. Plumer, *Augustine's Commentary on Galatians: Introduction, Text, Translation and Notes*, Oxford 2003, p. 3-4.

⁶ See *Victorini in epistolam Pauli ad Galatas libri duo*, PL 8, 1145-1197.

⁷ See *Marii Victorini Afri commentarii in epistulas Pauli ad Galatas, ad Philipenses, ad Ephesios*, ed. A. Locher, Leipzig 1972; and *Mario Vittorino, Commentari alle Epistole di Paolo agli Efesini, ai Galati, ai Filippesi*, ed. F. Gori, Corona Patrum, Turin 1981. Cooper's translation is based on Gori's 1986 CSEL edition (see above, nn. 2 and 4).

translation, the version familiar to his readers⁸. He cites Gal 6:17 as two sentences, “From now on, let no one cause me trouble”, and, “For I bear on my body the marks of Jesus (NIV)”⁹. While the second sentence is more relevant for our discussion, use of “for” (*enim*, 6:17b) means that we cannot neglect the introductory words, following on Paul’s blessing on those who live by the rule of Christ (vs. 16). This sets the stage for his comments on the “marks” of Jesus. The initial, “From now on (*De cetero*)” of vs. 17 (Victorinus’ *ultra*), shows Paul summing up his appeal. These final words reveal a deep concern about the Galatians’ “judaizing” to substitute a false gospel requiring circumcision, especially to avoid persecution for the cross of Christ (τῷ σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ μὴ διώκονται, Gal 6:12).

2.1. Victorinus’ comment on Gal 6:17a

Victorinus begins by citing the text (*Vetus Latina*), *De cetero nemo mihi molestias praestet*:

This means that, in addition [to what I’ve said], let no one through their own sins cause me to be troubled and sorrowful, to add to my burdens. With this we repeat what was already said at the beginning [of this commentary]¹⁰, explaining how painful he [Paul] found the burden of their sinning, and how it grieved him. This is why, in the very last part of the letter, he warns

⁸ For the *Vetus Latina* text, see Cooper, *On Galatians*, Appendix 3, p. 366. In translating the Vulgate, Jerome also used the *Vetus Latina*; on his corrections, see Andrew Cain, trans. and intro. *St. Jerome, Commentary on Galatians*, Fathers of the Church, a New Translation 121, Washington 2010, p. 39-40.

⁹ See Gal 6:17, *Vetus Latina*: “De cetero nemo mihi molestias praestet. Ego enim stigmata domini nostri Iesu Christi in corpore meo porto”. Also using the *Vetus Latina*, Jerome’s translation differs slightly: “De caetero nemo mihi molestus sit. Ego enim stigmata domini nostri Iesu Christi in corpore meo porto” (Hieronymus, *Commentarius in epistolam Pauli Apostoli ad Galatas* III 6, 17a, 1; and 6, 17b, 1); see Cain, *St. Jerome, Commentary*, p. 39-40. The Greek text (UBS) divides the sentence with a semicolon: Τοῦ λοιποῦ κόπους μοι μηδεὶς παρεχέτω· ἐγὼ γὰρ τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματί μου βαστάζω. Citations from the Greek NT use the *Society of Biblical Literature* edition (SBLGNT), in: <https://www.biblestudytools.com/sblg/> (accessed: 1.05.2024).

¹⁰ See Cooper (*On Galatians*, p. 345 and n. 220) on this reference back to the preface, “His rebus motus Paulus scribit hanc epistolam (Marius Victorinus, *Commentarium in epistolam Pauli ad Galatas I praef. 7*)”.

them [Galatians] that they should not return to other sins, lest they add to his burdens¹¹.

The commentary emphasizes two terms: *molestias* (lit. burdens, as *Vetus Latina* translation of κόπους) as troubles, and *peccata* as sins, errors, or mistakes. Victorinus specifies the distress of *molestias* caused by “errors” or “sins”, repeating the term three times: *peccatis suis*, *peccasse*, *peccata*¹², to emphasize the Galatians’ seriously straying from his instruction¹³. Modern commentaries recognize in Paul’s *molestias* a reference to the catalogue of troubles of 2Cor 11:24-28 (as well as 2Cor 6:4-5, and 12:7-10)¹⁴, where Paul also expresses deep concern for the congregations he had established (μέριμνα πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν, 2Cor 11:28). This is probably reflected also in Victorinus’ development of *molestias*, with *anxius* and *tristis*, for an emotional or psychological state of trauma, although that interpretation hardly exhausts the more graphic NT Greek term given: κόπους¹⁵.

The sequel clarifies Paul’s careful use of words, turning from expression of anger or disappointment about “judaizing”, to appeal to *stigmata* marking his service to Christ, thereby possibly recalling also the original reason for visiting them at a time of his own weakness (Gal 4:12-14)¹⁶, although even then he sought to make Christ known and to present him crucified (Gal 3:1). Paul would not boast about his accomplishments but his

¹¹ Marius Victorinus, *Commentarium in epistolam Pauli ad Galatas* II 6, 17, 1-5, “[...] id est ultra nemo peccatis suis faciat me anxium, tristem, molestias sustinere. Ita enim in principio diximus quod peccasse aegre tulerit et doluerit. Monet igitur in postrema epistola ut hi non ad peccata aliqua convertantur, ne molestias praestent”. Text and punctuation are based on Gori, *Marii Victorini opera pars II: opera exegetica* (CSEL).

¹² Marius Victorinus, *Commentarium in epistolam Pauli ad Galatas* II 6, 17, 2, 3 and 4.

¹³ For Victorinus’ focus on the Galatians’ *peccata* (sins), see his note on Gal 2:2, “Unde peccant hodie Galatae sequendo Iudaismum et disciplinam vel circumcisionis vel sabbati vel rerum ceterarum”; and on Gal 2:17: “ad peccata redeamus, id est judaizemus” (Marius Victorinus, *Commentarium in epistolam Pauli ad Galatas* I 2, 2, 24-26, and I 2, 17, 8-9).

¹⁴ The connection is explicit for Jerome; see Cain, *St. Jerome, Commentary*, p. 267.

¹⁵ On Jerome’s complaint about the *Vetus Latina* translation of Gal 6:17a, see Cain, *St. Jerome, Commentary*, p. 266-267. The term κόπος may mean abstract “suffering” or (emotional/spiritual) “trouble”; but its root in κόπτειν points to “physical” beating/striking. With μόχθος (toil, hardship) in 2Cor 11:27, κόπῳ καὶ μόχθῳ, the physical (external) meaning is reinforced.

¹⁶ See also 2Cor 11-12, for Paul acknowledging weakness as demonstration of God’s power.

weaknesses (ἀσθένεια; 2Cor 12:5 and 9; Gal 4:13; Rom 5:3-6) through which he could demonstrate the power of God, which is also displayed through the cross of Christ (2Cor 13:4).

2.2. Victorinus' comment on Gal 6:17b

The association made by Paul between his own weakness, witnessed by scars, its visible mark, and the heart of his message to the Galatians, to present Christ crucified (Gal 3:1 and 13), is not lost on Victorinus, as we discover from his comment on the *Vetus Latina* translation of Gal 6:17b, *Ego enim stigmata domini nostri Iesu Christi in corpore meo porto*:

This means that in my body I bear every kind of suffering, not only those he (Jesus Christ) endured on the cross, when his body was pierced by nails or his side was wounded by the spear; I also bear other *stigmata* (marks) of our Lord Jesus Christ, he [Paul] says. And this means that I too suffered; and when I serve Christ in the mystery¹⁷, I suffer the mystery of Christ. This implies first, that you too ought to endure all your many adversities, because [like Paul] that person will be [united] with Christ who suffers with Christ, and will begin to suffer not only that which Christ suffered, but also that which he himself, through his own action, suffers because of adversaries who oppose. On this basis he [Paul] indicates both what he himself would suffer, as much as he would obtain from Christ, and what we too should [expect to] suffer, if we wish to be [united] with Christ¹⁸.

Victorinus' discussion of the verse does not miss the prominence of the term *στίγματα*, as Paul himself clearly associates it with his own

¹⁷ The CSEL reading, "in mysterio cum servo Christo", differs from the *Patrologia Latina*: "in mysterio conservio Christo". See further, my comments below on mystery, #4.1.

¹⁸ Marius Victorinus, *Commentarium in epistolam Pauli ad Galatas* II 6, 17, 6-15: "[...] id est omnem passionem, et illa quae in cruce toleravit, clavis figentibus corpus vel vulnere lanceae per latus et cetera, inquit, stigmata Iesu Christi domini nostri in corpore meo porto, id est et ego passus sum et, in mysterio cum servo Christo, mysterium Christi patior. Unde et vos adversa multa omnia tolerare debetis, quoniam cum Christo erit qui cum Christo patitur et ea quae Christus passus est et ipse actu suo adversantibus adversariis coeperit pati. Ex quo ostendit et quid ipse patiat, quantum mereatur a Christo et quid etiam nos pati debeamus si volumus esse cum Christo". On the passage see also Cooper, *On Galatians*, p. 345.

suffering; indeed, the structure of the statement indicates the term as an expansion of *molestias* (κόπους), for troubles endured in service to Christ. As he associates the marks of Christ with suffering, Victorinus' comments reflect the underlying movement of thought from Paul's own troubles, implied in *molestias*, to associate these with scars (as *stigmata*) accumulated through years of ministry (2Cor 11:21b-30), and further, to identify those scars with the marks of Christ's own suffering.

With Paul, Victorinus recognizes suffering on various levels, beginning with suffering through physical/external persecution, as when Paul was beaten or stoned by Jews and Romans, and as Christ experienced the *passio* on the cross. Such suffering results in bodily harm and visible scars. A second aspect is equally difficult but, like trauma, leaves less visible evidence. Indeed, Victorinus notes the opposition experienced by Paul, through his dedication to Christ, as he offended others by the gospel of the cross (as σκάνδαλον, Gal 5:11). Victorinus recognizes the serious trouble this meant for Paul in terms of varying forms of suffering, as he also differentiates *stigmata* resulting from Christ's suffering on the cross ("omnem passionem [...] in cruce") from other forms (*cetera*) of his *passio*. While he does not specify the meaning of *cetera* here, we may assume allusion to the opposition Jesus experienced from leaders of Judaism (Pharisees, Sadducees, etc.) during his ministry in Palestine, climaxing with the betrayal by Judas. Similarly, alongside strong opposition from diaspora Jews who rejected the gospel message, Paul suffered from burdensome worries (μέριμνα, 2Cor 11:28) for wayward or gullible believers in the congregations close to his heart.

Throughout this comment, therefore, but particularly in the application (the last two sentences), we note how Victorinus connects the *stigmata* with the theme of *suffering*; he repeats forms of the verb for suffering no less than five times: *patitur*, *passus est*, *pati*, *patiatur*, *pati*. It was an application none of his audience could miss. Just as Paul identified his own burdens with the "marks" of Christ's suffering (*passio*), Victorinus recognizes the meaning of these *stigmata* for the life of Christian service in his own time, pointing to the suffering that is to be expected by those who would serve Christ. With Paul's life as an example, Christians could expect faithful service to Christ to arouse opposition; and such opposition meant serious trouble, whether physical wounding, or emotional wounds of mockery and rejection. Nonetheless if, like Paul, their service was that of a slave (*servus*, δοῦλος) to his master, the expectation was full obedience to the master's call.

3. Stigmata

How then does Victorinus explain Paul's reference to *stigmata*?¹⁹ Introduced as a concrete example of his burdens, these include scars from (physical) persecution (*molestias*, as of 2Cor 11), with perhaps a further allusion to the weakness (ἀσθένειαν) of his arrival among the Galatians, the sickness which had not interfered with them welcoming him (Gal 4:12-13). Was Victorinus aware of Paul's dramatic use of a rhetorical strategy in thus presenting his "burdens"? It is well known that, rhetorically, the appeal to one's own wounds, with a display of battle scars, can make a powerful impact at the close of a forensic argument. From that perspective, Paul's appeal to (outward) marks of his troubles as *stigmata* takes the rhetoric of these concluding words to another level; Paul wants his listeners to take him seriously. Yet, for all Victorinus' expertise in rhetoric, we find no explicit reference to the rhetorical aspect of an appeal to *stigmata* in commenting on this final section of the epistle.

Rather, Victorinus emphasizes the connection of *stigmata* with *passio*, Christ's crucifixion. But he does not explain the term *stigmata* as such, a *hapax legomenon* in the Pauline epistles. Was he getting to the end of the commentary, thinking that the word warranted no further attention? But no doubt, Victorinus recognized its negative connotation, particularly in association with slavery²⁰, and the ever-present potential for abuse and violent treatment; did the widespread practice of slavery mean that such aspects of servitude could be taken as self-explanatory?²¹ Modern readers need more explanation. *Stigmata* should not be understood as a tattoo, now typically acquired as a decoration. For Victorinus' world, *stigmata* represented disgrace and humiliation. Indeed, for the Greco-Roman empire, death on a cross was the ultimate form of degrading punishment.

¹⁹ On early patristic discussion of the *stigmata*, see C. Muessig, *Signs of Salvation: The Evolution of Stigmatic Spirituality Before Francis of Assisi*, ChH 82/1 (2013) p. 40-68. See also H. Dieter Betz, *Stigma*, in: *Theological Dictionary of the New Testament*, v. 7, Grand Rapids 1964, p. 657-664; and Betz, *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, Philadelphia 1979, p. 324.

²⁰ On *stigmata* and "branding" of runaway slaves, see also S. Muir, *Two-Way Trauma in Paul's Letter to the Galatians*, in the present collection on "trauma".

²¹ On conditions of slavery in antiquity, see K. Bradley, *Slavery and Society at Rome*, Cambridge 1994.

In drawing an immediate connection between the *stigmata Domini nostri Iesu Christi* and suffering on the cross (*passionem*)²², Victorinus remarks on physical evidence of the nails in Jesus' hands, and the spear piercing his side ("clavis figentibus, corpus vel vulnere lanceae per latus")²³. But those marks, as *stigmata*, also represent less visible wounds from Christ's willing obedience as it led him to that humiliating death. That aspect of Christ's suffering is featured in Victorinus' commentary on Phil 2:6-10, especially vs. 7-8: "He emptied himself, taking on the form of a servant [...] and humbled himself, becoming obedient even to the point of death"²⁴.

In the last two sentences of his comment, Victorinus addresses his audience directly, applying the meaning of these *stigmata* for Christians of his own time ("Unde et vos")²⁵. He interprets Paul's experience as suffering "in fellowship with Christ" ("cum Christo"), thereby recognizing an echo of earlier statements (Gal 6:14, and 2:20), where Paul affirmed his being crucified with Christ.

Did Victorinus actually expect Paul to have the scars of crucifixion in his hands? Medieval development of the theme of *stigmata* as physical marks of identification with Christ is well known, particularly from St. Francis of Assisi²⁶. Ascetic heroes gloried in evidence of the marks of Christ, especially on their hands. Victorinus' commentary does not support such literal interpretation of bearing the "marks" of Christ, but

²² Marius Victorinus, *Commentarium in epistolam Pauli ad Galatas* II 6, 17, 6.

²³ Marius Victorinus, *Commentarium in epistolam Pauli ad Galatas* II 6, 17, 8. For Thomas' request to see these identifying marks, "ἐν ταῖς χερσὶν [...] τὸν τύπον τῶν ἡλῶν [...] εἰς τὴν πλευράν", see Jn 20:25 and 27.

²⁴ See Marius Victorinus, *Commentarium in epistolam Pauli ad Philippenses*, PL 1207A, "[...] semetipsum exinanivit, et servi sumpsit formam in similitudine hominum factus, et habitu inventus tanquam homo. Humiliavit se ipsum, subditus factus usque ad mortem, mortem autem crucis". For frequent citation of this text in Victorinus' *Adversus Arium*, see the index of *Marius Victorinus: Traités théologiques sur la Trinité*, v. 1-2, ed. P. Henry, tr. P. Hadot, Sch 68-69, Paris 1960, p. 1109.

²⁵ Marius Victorinus, *Commentarium in epistolam Pauli ad Galatas* II 6, 17, 10.

²⁶ See Muessig, *Signs of Salvation*, p. 40-41. On Jerome's commentary of Gal 6:17b, Cain notes Paul mentioning "these marks in order to contrast them with the 'mark' of circumcision about which his Judaizing opponents boasted" (*St. Jerome, Commentary*, p. 267, and n. 40). Cain recognizes speculation on Paul's "tattoo" by F. Fenner, *Die Krankheit im Neuen Testament: Eine religionsgeschichtliche und medizinische Untersuchung*, Leipzig 1930, p. 40; and D. Kremendahl, *Die Botschaft der Form: Zum Verhältnis von antiker Epistolographie und Rhetorik im Galaterbrief*, Göttingen 2000, p. 79-80.

it cannot be ruled out altogether for early Christianity. Writing of second-century persecution of Christians in Lyons, Eusebius of Caesarea (ca. 260 - 339) presents the cruel treatment of Blandina, suspended in mid-air, ready to be fed to wild beasts; but her companions saw her body hanging in the form of a cross and, recognizing her suffering as an imitation of Christ's own crucifixion, were comforted and encouraged²⁷. They recognized her condition as a "co-crucifixion" of the type mentioned in Gal 2:20 and 6:14, and Rom 6:3-6. Thus we find clear resonance with Victorinus' application of Paul's words in Gal 6:17b for suffering "cum Christo", in union with Christ.

The physical (external) persecution detailed by Eusebius no longer occurred in Victorinus' time. Nevertheless, he applies Gal 6:17 to point fellow Christians to the inevitability of suffering and persecution for the faith. And he is clearly speaking from experience. Not that it would have matched the dramatic persecution recounted by Paul (2Cor 11). Even so, Victorinus would have suffered from painful rejection and (social) humiliation when he converted to Christianity in later years²⁸; colleagues of his own senatorial ranking, proud traditional Roman citizens, may well have mocked him with the arrogant critique given by Porphyry in anti-Christian treatises (ca. 290 CE). Victorinus may also reflect troubles of the church in Rome when Liberius, its bishop (352-366 CE), was deposed and exiled by Emperor Constantius for resisting imperial pressure to sign the creed of Sirmium (351)²⁹. And finally, Victorinus' life was clearly impacted when Emperor Julian excluded Christians from teaching in state-sponsored education (360-363)³⁰. It is widely

²⁷ See Eusebius Caesariensis, *HE* V 1, 41: "[...] Blandina for her part, was hung on a wooden stake and offered as food for the beasts that were set upon her. As she hung there, she was seen to have the form of a cross, and her strenuous prayer provided the competitors with great encouragement, for in her contest, they saw with their external eyes, through the sister, the one who was crucified on their behalf, so that the sight could persuade those who trust in Him that all who suffer for the glory of Christ will always have communion with the living God", tr. J.M. Schott, *Eusebius of Caesarea: The History of the Church, a New Translation*, Oakland 2019, p. 232. Schott comments here that Blandina is identified with Christ, and "becomes an instructive icon".

²⁸ On his conversion, see Augustinus, *Confessiones* VIII 2, 3-6.

²⁹ See T.D. Barnes, *The Capitulation of Liberius and Hilary of Poitiers*, "Phoenix" 46/3 (1992) p. 264.

³⁰ J. Lössl, *Epistolarity, Commentary, and Profession of Faith: Reading Marius Victorinus's Fictional Exchange with Candidus in the Context of His Conversion*, in: *The Philosophy, Theology, and Rhetoric of Marius Victorinus*, ed. S.A. Cooper – V. Nemec, Atlanta 2022, p. 246-248.

assumed that Victorinus gave up his teaching career under those conditions, using his last years to write the NT commentaries.

In that regard, Victorinus' approach differs from Jerome. Victorinus refers to Christians suffering particularly in terms of (socio-political) opposition ("adversantibus adversariis")³¹. With pointed reference to the "hardship catalogue" (2Cor 11:23-27), Jerome's commentary on Galatians (of 378/9) interprets Paul's suffering as the marks of Christ that are borne also by those who torment their own body: "[...] the one who is severely flogged, frequently jailed, beaten with rods three times [...] carries on his body the marks of the Lord Jesus. It is possible too that he who beats his body and makes it his slave [...] carries the marks of the Lord Jesus on his body"³². Written just a few decades earlier, Victorinus' commentaries reflect none of Jerome's understanding of "bearing the marks" in terms of ascetic practice.

3.1. Rhetorical impersonation

We have already noted³³ the curious absence of any comment from Victorinus on the rhetoric of Paul's appeal to the *stigmata*. Surely, he recognized the significance of such a final statement, strategically located as a climax for the exhortation?³⁴ Yet Victorinus rarely remarks on rhetorical aspects in the commentaries. Unlike those of Jerome after him³⁵, his commentaries were not written for a scholarly community.

³¹ Marius Victorinus, *Commentarium in epistolam Pauli ad Galatas* II 6, 17, 12.

³² Hieronymus, *Commentarius in epistolam Pauli Apostoli ad Galatas* III 6, 17b, 7: "qui macerat corpus suum et subicit seruituti [...] portat stigmata Domini Iesu in corpore suo", tr. Cain, *St. Jerome, Commentary*, p. 267.

³³ See above on *stigmata*, #3. On structure and rhetorical aspects of the commentary, see Cooper, *On Galatians*, p. 96-103; also, Raspanti, *Mario Vittorino esegeta di S. Paolo*, p. 113-130; and A. Locher, *Formen der Textbehandlung im Kommentar des Marius Victorinus zum Galaterbrief*, in: *Silvae*, ed. M. von Albrecht – E. Heck, Tübingen 1970, p. 137-143.

³⁴ For recognition of Gal 6:17 as climax of the hortatory section, see Betz, *Galatians*, p. 313; also A.V. Prokhorov, *Taking the Jews out of the Equation: Galatians 6:12-17 as a Summons to Cease Evading Persecution*, "Journal for the Study of the New Testament" 36/2 (2013) p. 174-175.

³⁵ See Cain, *St. Jerome, Commentary*, p. 19-40 and 46; also his, *Jerome's Commentaries on the Pauline Epistles and the Architecture of Exegetical Authority*, Oxford 2021, p. 162-163. See further G. Raspanti, *L'esegesi della lettera ai Galati nel IV secolo d.C. Dal*

Yet Victorinus' expertise in rhetoric is not absent. His straightforward verse-by-verse exposition provides a literal reading, with a relatively brief but clear paraphrase of the text³⁶, a reasonable interpretation, and application of the message given; this approach reflects a style typical of rhetorical schools of the time, identified by Cooper as *commentatio simplex*³⁷. Clear exposition of the message regarded the writer's own words as authoritative, and explained them on their own terms³⁸. Victorinus' aim was simply to provide his audience with a useful aid in understanding the epistle.

Victorinus' sensitivity to rhetorical aspects characterizes a less obvious feature of the commentary. After the initial explanation of Paul's words about Christ's *passio* and the *stigmata*, we note a dramatic transition in Victorinus' commentary. He repeats the words of Paul, "stigmata Iesu Christi domini nostri in corpore meo porto", following that immediately by adopting the first-person narration of Paul: this means that *I too* have suffered ("id est et ego passus sum")³⁹, thereby appropriating that suffering for himself. Grammatically, the "first person" is already indicated by the verbs *porto* and *passus sum*; double use of *ego* in this context is very emphatic. The words echo Paul's own use (Gal 2:20, and 6:14) of confessional language, as of candidates for baptism. And Victorinus specifically draws our attention to such a first-person statement, so that the emphatic *ego* serves his impersonation of the apostle, thereby providing his own alternative and powerful rhetorical strategy. If specific reflection on rhetorical aspects of the epistle is subdued, Victorinus' dramatic reading of the text reveals him as still the teacher of rhetoric, providing a living re-presentation of Paul's own rhetoric, as it were, to convey the appeal being made here, and thereby also making it his own. This certainly enhances Victorinus' impact in conveying the message of Gal 6:17, trumpeting it effectively by giving himself, in the first person, as a living example.

commentario dottrinale di Mario Vittorino ed Ambrosiaster a quello filologico di Girolamo, "Ho Theològos" 25 (2007) p. 109-128.

³⁶ For succinct comparison of Jerome and Victorinus, see Cain, *Jerome's Commentaries*, p. 63-72.

³⁷ See S. Cooper, *Narratio and Exhortatio in Galatians according to Marius Victorinus Rhetor*, ZNW 91 (2000) p. 112-113.

³⁸ See Cooper, *On Galatians*, p. 107-108.

³⁹ Marius Victorinus, *Commentarium in epistolam Pauli ad Galatas* II 6, 17, 9. On Victorinus' rhetorical use of "appropriation", see Cooper, *On Galatians*, p. 102-104.

Victorinus continues addressing his audience with a first person appeal in the “application” of the final two sentences, where he transitions grammatically from “id est”, and “inquit”⁴⁰, to “ex quo ostendit (and on this basis, he [Paul] makes the point)”⁴¹. From use of the third person, “patiatur”, and “quantum mereatur” (for what Paul would suffer)⁴², Victorinus now uses the first-person plural, “nos”. This allows Victorinus to associate himself directly with his readers/hearers, without the distance that a teacher might keep in advising his students. Here we find a more subtle kind of “impersonation”, for Victorinus includes himself in the application for his listeners, to remind them how much, even now – i.e. with the cessation of imperial-backed persecution – “we” are bound to suffer (“debeamus”), if we wish (“volumus”) to be “cum Christo”⁴³. He descends from his pulpit (βῆμα), so to speak, and comes down to the level of his audience, warning them that, if Paul’s experience is any indication, service to Christ will evoke opposition (“adversantibus adversariis”); if *we* really want to experience our lives in fellowship with Christ, *we* have to be prepared to suffer. No doubt, his hearers absorbed the message of suffering more readily when the speaker included himself in its application.

4. *Mysterium* (μυστήριον) and the “Christ event”

How then are we to understand the most difficult term of Victorinus’ commentary, *mysterium*? Its significance is signaled by double use here, as well as close association with the key verbs, *servio* and *patior*, for serving (as a slave) and suffering: “in mysterio cum servio Christo, mys-

⁴⁰ Marius Victorinus, *Commentarium in epistolam Pauli ad Galatas* II 6, 17, 7 and 9.

⁴¹ Marius Victorinus, *Commentarium in epistolam Pauli ad Galatas* II 6, 17, 14.

⁴² Marius Victorinus, *Commentarium in epistolam Pauli ad Galatas* II 6, 17, 14. This may be an allusion to Ananias’ message, Acts 9:16: ὅσα δεῖ αὐτὸν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματός μου παθεῖν. Muessig translates *quantum mereatur a Christo*, “whatever Paul suffers, the more he merits Christ” (*Signs of Salvation*, p. 42-43), but from his reading of Paul’s message, Cooper translates *mereatur* as “obtaining” or “gaining”, rather than “meriting” or “deserving” (*On Galatians*, p. 163).

⁴³ Again, Muessig’s translation (*Signs of Salvation*, p. 42-43) for “what we ought to suffer (quid etiam nos pati debeamus)”, while grammatically and lexically possible, is inappropriate unless it points to what Christians *can expect to suffer*. Suffering by its nature is not active but, as the Greek equivalent for *passio* (πάθημα) shows, happens to the person. This explains the translation of *debeamus*: “and also that which *we should expect* (or, *we are inevitably bound*) to suffer”.

terium Christi patior (when I serve Christ in the mystery, I suffer the mystery of Christ)”⁴⁴. Our discussion of this term presents the final key in explaining Victorinus’ message of Christian suffering, with a potential answer to its challenging effect in the experience of trauma.

4.1. Textual problems with Migne’s “in mysterio conservio”

We begin by noting Locher’s and Gori’s (CSEL) reading of the text, which accepts the verb *servio* in a subordinate clause introduced by the conjunction *cum*⁴⁵. This corrects Migne’s *Patrologia Latina*, “in mysterio conservio Christo”, a reading which assumes *conservio* and *patior* functioning as parallel verbs. The verb *conservio* has been recognized as a neologism⁴⁶, emphasizing Paul’s *fellowship*, or *union with Christ*, for identifying with Christ in his suffering – such as we noted from Eusebius’ account of Blandina, indicating her bodily position as encouragement for others suffering in “communion with the living God”⁴⁷. It is also an important theme for Victorinus, noted from triple use of the phrase “cum Christo” in the applicatory admonition (noted above). The prefix *con-* with the verb *servio* puts emphasis on him (Paul) serving (as slave) *together with Christ*⁴⁸. Well acquainted with the Greek NT, Victorinus would be familiar with precedents for Pauline use of the prefix συν- with verbs to express working and suffering together with Christ⁴⁹. And use of the Latin prefix *con-* anticipates Victorinus’ triple use of the preposition *cum* in the last sentences.

⁴⁴ Marius Victorinus, *Commentarium in epistolam Pauli ad Galatas* II 6, 17, 9-10.

⁴⁵ Locher punctuates this: “id est et ego passus sum et in mysterio cum servio Christo, mysterium Christi patior”; while Gori/CSEL has, “id est et ego passus sum et, in mysterio cum servio Christo, mysterium Christi patior”.

⁴⁶ The *Thesaurus Linguae Latinae* (v. 4, p. 419) attests the verb only for this passage in Victorinus: “in mysterio conservio Christo”. No other known occurrence, not even in Victorinus’ work, has survived; on this issue we also cite a personal email of Cooper, 5 April, 2022.

⁴⁷ Eusebius, *HE* V 1, 41.

⁴⁸ The verb *servio* is not problematic. Paul refers to himself as δοῦλος of the Lord (Rom 1:1, and 6:18; 1Cor 7:22); Victorinus frequently cites Phil 2:6-10, on Christ taking the form of a slave (μορφὴν δούλου); see above, n. 24.

⁴⁹ For the prefix συν- to affirm identification with Christ in his suffering, being crucified with Christ, see Rom 6:6, συνεσταυρώθη, and Gal 2:19, συσταυρώμαι; also Rom 8:17, συμπάσχειν, and further below, last par. of #5, “mysterium”.

Serious obstacles for the PL reading, however, led Locher and Gori to recognize *cum* as conjunction. The medieval manuscript would have shown an abbreviated “c” with a long mark over it⁵⁰, representing *con-* or *cum*; but a reading with the conjunction *cum*, rather than the prefix *con-*, made better sense: “*when* I serve Christ in the mystery, I suffer the mystery of Christ”. Nor does this reading minimize the theme of Paul’s suffering “together with Christ”. In the application, Victorinus reinforces that sense by emphasizing the readiness of the Christian to suffer “*cum Christo*”, *together with Christ*. From an initial focus on Christ’s suffering, Victorinus transitions to Paul’s suffering together with Christ, and finally, to reminding his fourth-century audience that, as followers of Christ, they are bound to face suffering; this is undoubtedly the central application of our union with Christ.

4.2. Understanding of “mystery” in antiquity

The question yet to be addressed is the meaning or “justification” of that suffering, particularly as Victorinus speaks of “suffering the mystery” as we “serve Christ in the mystery”. In the present treatment, focused on *stigmata* for representing “trauma”, we cannot do justice to the significance of *mysterium* in Victorinus’ work. But a brief exploration of its meaning in association with concepts like “suffering” in the commentaries is useful. For traditional Greco-Roman and NT use of the term⁵¹, we trace its roots to mystery religions (ca. 700 BCE-400 CE), with the Greek Eleusinian mysteries as outstanding example⁵². For these we note the root

⁵⁰ I am indebted to Stephen Cooper (in a personal email of 6 March, 2023) for elaboration on the manuscript reading *conservio*, for which Gori, with Locher, adopts *cum servio*. According to Cooper there were: “two independent mss: ‘S’ (the copy Sirmond made from a very ancient codex) and ‘O’ (and there are two other mss that are copies of ‘O’). So it seems that there is no discrepancy between ‘S’ and ‘O’ on this passage (or else it would have been noted in the apparatus)”. See also Édouard des Places (reviewing Locher’s edition), *Marius Victorinus commentateur de saint Paul; Les citations bibliques dans le De incarnatione de saint Athanase*, “Biblica” 55/1 (1974) p. 83-85.

⁵¹ For discussion of “mystery” in biblical dictionaries, see S.S. Smalley, *Mystery*, in: *New Bible Dictionary*, ed. J.C.D. Douglas, Grand Rapids 1967, p. 856-857; or G.W. Barker, *Mystery*, in: *The International Standard Bible Encyclopedia*, v. 3, ed. G.W. Bromiley, Grand Rapids 1986, p. 451-455.

⁵² See T.M. Finn, *Sacraments*, in: *Encyclopedia of Early Christianity*, ed. E. Ferguson et al., Routledge 1998, p. 1011-1015, defining mysteries as an “ancient cultic rite in

verb *μύειν*, literally, “to shut (mouth or eyes)”, with the extended meaning “to initiate”⁵³.

NT use of the term “mystery” also represents something “secret”, but Paul explains that the mystery (of God’s eternal [if hidden] plan for Israel) is not to be kept secret, for it is revealed in Christ, for our salvation. And he was given this message: that the Gentiles are co-heirs with Jews of OT messianic promises (Eph 3:3-4 and 9; Col 1:24-27; Rom 16:25-26). This meaning for “mystery” is clearly developed in Ephesians, and assumed in Galatians, where Paul implies the concept for the message revealed by God himself (Gal 1:15-16, and 2:1-2). And, as noted (above), the key to that gospel message was “Christ crucified”; through his death, Christ reconciled all humanity, including Gentiles (2Cor 5:18).

4.3. “Mysterium” as the “Christ event” in Victorinus’ commentaries

In his discussion of the commentaries, Cooper chose a broad concept, the “Christ event”, as the central meaning of the term *mysterium*⁵⁴. This designation is supported from even a cursory survey of the term *mysterium* in Victorinus’ Galatians commentary, revealing a close connection with aspects of Christ’s life and death. Commenting on Gal 6:14-15, Victorinus speaks of Christ triumphing over the power of this world when, “*in the mystery*, he hung his flesh on the cross (*mysterio illo*, dum carnem suspendit cruci)”⁵⁵. The reference is expanded at Gal 1:11 to refer to Christ’s incarnation as God taking on flesh “in the mystery (Deus mysterio carnem sumens)”⁵⁶; it is expanded for the resurrection, as the “mystery of the Son raised from the dead (mysterium

which key events in a god’s life were ritually enacted, in order to convey to both devotees and candidates for entry into the cult a share in the god’s life and accomplishments, that is, salvation (*sôtêria*)”.

⁵³ On devotees mandated not to share their experience publicly, see M.W. Meyer, *Mystery Religions*, in: *The Anchor Bible Dictionary*, v. 4, ed. D.N. Freedman, New York 1992, p. 941-942.

⁵⁴ See Cooper, *On Galatians*, p. 252 and n. 14; also Cooper, *Metaphysics and Morals in Marius Victorinus’ Commentary on the Letter to the Ephesians: A Contribution to the History of Neoplatonism and Christianity*, New York 1995, p. 75-80.

⁵⁵ Marius Victorinus, *Commentarium in epistolam Pauli ad Galatas* II 6, 14, 12.

⁵⁶ Marius Victorinus, *Commentarium in epistolam Pauli ad Galatas* I 1, 11, 9.

resuscitati filii a mortuis)”⁵⁷. Paul also speaks of the resurrection as a “mystery” in 1Cor 15:51.

If the mystery represents central events and accomplishments of the life and ministry of Christ, it is focused on his death by crucifixion. In Ephesians the term points to the “mystery of God’s plan”, making salvation available to all humankind; it is implemented by Paul’s mission to the Gentiles (Eph 3:2-11). Victorinus recognizes that the mystery involved Christ in humiliation and crucifixion: “dum carnem suspendit cruci”⁵⁸. But there is also an element of paradoxicality⁵⁹, for he knows that the event which appeared as the worst humiliation, also represented Christ’s triumph over the power of this world: “mysterio illo, dum carnem suspendit cruci, et in ea potentiam huius mundi triumphavit”⁶⁰. While most saw the cross as a stumbling block (σκάνδαλον, 1Cor 1:23), Paul’s message turned that observation on its head: through the crucifixion, Jesus fulfilled the promise of the Messiah to save all people.

From Victorinus’ brief remarks on Gal 6:17 in the commentary, as well as his theological treatises, we recognize his understanding of the “Christ event” for such paradoxicality. It is particularly clear from Victorinus adopting as his own (as noted above, #3.1. Rhetorical impersonation, for Gal 6:17) the confessional statement of Gal 2:19 “I have been crucified (or co-crucified: συσταυρῶμαι) with Christ”. For those who follow Christ, the implication, at every turn, is one of preparedness for humiliation and suffering, a crucifixion of the flesh and its desires⁶¹. Victorinus appropriates Paul’s words as his own, assuming them as his own confession of faith. For him this is clearly a message central to the epistle to the Galatians, and rooted in his understanding of Gal 6:12, that Christians not be reluctant to adopt the marks of Christ, even as “persecution for the cross of Christ”.

⁵⁷ Marius Victorinus, *Commentarium in epistolam Pauli ad Galatas* I 1, 1-2, 48.

⁵⁸ Marius Victorinus, *Commentarium in epistolam Pauli ad Galatas* II 6, 14, 11-12.

⁵⁹ See also, S. Muir, *Two-way trauma* (in this collection).

⁶⁰ Marius Victorinus, *Commentarium in epistolam Pauli ad Galatas* II 6, 14, 12-14.

⁶¹ See further Gal 5:24, and 6:14 on boasting “in the cross of our Lord Jesus Christ, through whom the world is crucified to me and I to the world”, and above. See also Cooper, *On Galatians*, p. 283-284, on Gal 2:20, “Confixi ergo cum Christo sumus cruci”.

4.4. *Mysterium* and the sacraments

But our exploration of the meaning of “mystery” as the “Christ event” has not accounted for some rather different and intriguing verbs and participles to express Christ “performing (*functus*)” the mystery, or the mystery being “enacted (*actum, gestum*)”. Commenting on Gal 1:3-5, Victorinus speaks of Christ enacting the mystery by giving himself for our sins, “Christus, mysterio functus”⁶². He speaks similarly of the mystery “enacted” by Christ: “omne mysterium, quod a Domino nostro Iesu Christo actum est”⁶³; and of it being done or carried out (“actum est” or “gestum est”), as we note from the discussion of Gal 1:11, “omne enim mysterium ideo actum est”⁶⁴, or on Gal 3:7, “mysterium circa Abraham idcirco gestum”⁶⁵. Here Victorinus continues by specifying the result of the mystery enacted: that human beings are justified on the basis of their faith in Christ (“ut ex fide justificarentur homines, ex fide scilicet in Christum”)⁶⁶. For the mystery, “enacted” for our resurrection and liberation, requires only faith in the mystery of Christ and in Christ himself (“in nostram resurrectionem actum et liberationem, si fidem in mysterium Christi et in Christum habeamus”)⁶⁷; and further, he affirms that these believers will be the children of Abraham: “si fidem habemus in Christum eiusque omne mysterium, erimus filii Abrahae”⁶⁸. Similarly, we find references to the effectivity or power (*virtus*) of the mystery, as capable of bringing all things to perfection (“virtus autem mysterii quamquam et occulta et sancta”)⁶⁹; on Gal 5:5, Victorinus speaks similarly of the effective power of the mystery (“omnis enim virtus mysterii hoc operata est”)⁷⁰.

Equally significant is the stated purpose of the enacted mystery: that we should not think in a “fleshly” way (“ut non eo modo sentiamus [...]”)

⁶² Marius Victorinus, *Commentarium in epistolam Pauli ad Galatas* I 1, 3-5.17.

⁶³ Marius Victorinus, *Commentarium in epistolam Pauli ad Galatas* I 3, 7, 4-5.

⁶⁴ Marius Victorinus, *Commentarium in epistolam Pauli ad Galatas* I 1, 11, 17.

⁶⁵ Marius Victorinus, *Commentarium in epistolam Pauli ad Galatas* I 3, 7, 13.

⁶⁶ Marius Victorinus, *Commentarium in epistolam Pauli ad Galatas* I 3, 7, 13.

⁶⁷ Marius Victorinus, *Commentarium in epistolam Pauli ad Galatas* I 3, 7, 6-7.

⁶⁸ Marius Victorinus, *Commentarium in epistolam Pauli ad Galatas* I 3, 7, 11-12.

See also Victorinus’ comment on Gal 6:15, referring to “what the mystery has achieved (“quid egerit mysterium”, *Commentarium in epistolam Pauli ad Galatas* II 6, 15, 3)”.

⁶⁹ Marius Victorinus, *Commentarium in epistolam Pauli ad Galatas* II 4, 4, 70.

⁷⁰ Marius Victorinus, *Commentarium in epistolam Pauli ad Galatas* II 5, 5, 3-4.

omnia carnaliter accipiendo”)⁷¹. The application is expanded as Victorinus comments on Paul’s confessional language of co-crucifixion at Gal 2:19-20, repeating Paul’s use of the first person, singular, and plural (as on Gal 6:17), that “Christ has done this *by his mystery*, and he did it *for me*. We have therefore been nailed with Christ to the cross («hoc enim Christus mysterio suo, et mihi egit. Confixi ergo cum Christo sumus cruci»)⁷². As on Gal 1:11, Victorinus elaborates that the former self (“homo vetus”)⁷³ is fixed upon the cross, to die there. Through co-crucifixion, all carnal desires too are crucified, put to death⁷⁴.

Such language has confessional meaning, and represents more than just rhetorical impersonation. We are reminded of Victorinus’ commentary on Ephesians, noting the process of sanctification for beginning with the “mystery” of baptism (“sanctificatos ex fide Christi et mysterio baptismi”)⁷⁵. Even more clearly Victorinus associates the mystery with baptism in his *Adversus Arium* 1A 17, 24-30, on Rom 8:9-11, speaking of “the power of the mystery in baptism and its power of receiving the Holy Spirit” (“Totius mysterii virtus in baptismo est, eius potentia in accipiendo spiritu, utique spiritu sancto”)⁷⁶.

⁷¹ Marius Victorinus, *Commentarium in epistolam Pauli ad Galatas* I 1, 11, 17-19.

⁷² Marius Victorinus, *Commentarium in epistolam Pauli ad Galatas* I 2, 19, 24-25.

⁷³ Marius Victorinus, *Commentarium in epistolam Pauli ad Galatas* I 2, 19, 23.

⁷⁴ On the close connection of the “mystery” with crucifixion (of the flesh), see also Victorinus’ commentary on Eph 2:16: “Hoc actum est mysterium crucis, ut in poenam tollerentur omnia, quae inimica sunt animis et spiritui nostro; id est desideria mundana, carnis cupiditates, ipsaque caro quodam modo corrupta atque vitiosa” (*Commentarium in epistolam Pauli ad Ephesios* I 2, 16, 11-14). See further, Cooper, *Metaphysics and Morals*, p. 70.

⁷⁵ Marius Victorinus, *Commentarium in epistolam Pauli ad Ephesios* I 1, 15, 8-9. For indirect references in the commentary on Galatians to association of the mystery with baptism, see his comment on Gal 4:19, where Paul refers to the Galatians as his children (“filii mei”, *Commentarium in epistolam Pauli ad Galatas* II 4, 18-19, 8); Victorinus speaks of the one leading the candidate for baptism as their “father” (“pater dicitur”) by virtue of the baptismal rite (“per baptismum”, *Commentarium in epistolam Pauli ad Galatas* II 4, 18-19, 7-11). See Cooper, *On Galatians*, p. 319 and n. 105-106; for Victorinus’ reference to “a father in the mysteries” (for the priest performing baptism), see the commentary on Eph 3:15: “Item et in mysteriis pater. Et Paulus quodammodo pater, si quidem dicit: filii mei estis” (*Commentarium in epistolam Pauli ad Ephesios* I 3, 15, 7-8).

⁷⁶ For the context, see Marius Victorinus, *Adversus Arium* 1A 17, 15-30: “Quoniam Spiritus Dei Spiritus Christi, et idem Spiritus sanctus: Vos vero non estis in carne, sed in spiritu: si tamen Spiritus Dei habitat in vobis [...]. Hoc si ita est, dictum est: vos in spiritu estis, utique quem sanctus Spiritus dedit vobis. Qui iste est Spiritus, adiunxit: Si tamen

These references to *enacting the mystery*, or *becoming a new person in (or through) the mystery*, imply sacramental use of the term “mystery”. Nor can we ignore use of the term *mysterium* in early Latin Bible translations for the “sacrament” of baptism and the eucharist⁷⁷. Of course, we hesitate to reopen the discussion of late nineteenth-century “history of religions (*religionsgeschichtliche*)” scholarship⁷⁸ on appropriation of mystery religions for Christian liturgy⁷⁹. Yet Victorinus’ appropriation of Paul’s confessional language (Gal 2:20 and 6:14) clearly supports a sacramental context. We also know that, by the mid- to late-fourth century, the term *mystery* was associated with catechetical preparation for baptism.

The approach of the “history of religions” school was challenged definitively by Arthur Darby Nock (1902-1963) with his *Conversion* (1933), comparing the mystery religions with Christian practice to undermine assumptions of borrowing⁸⁰. More recently (1972), Edward Yarnold’s

Spiritus Dei habitat in vobis. Quis est iste? Si quis autem spiritum Christi non habet. Idem ergo Dei spiritus et Christi spiritus”. For occurrence of “mystery” in the theological treatises, see the index of Henry and Hadot, *Marius Victorinus: Traités théologiques*, p. 1120.

⁷⁷ On *sacramentum* for an oath of allegiance or a shared sacred commitment, see Finn, *Sacraments*, p. 1011-1012. Finn notes the Latin *sacramentum* for μυστήριον in the Septuagint (Dan 2:28-29, and 47; also 4:9; the Wisdom of Solomon 2:22; 6:22; 8:4 and 13). For Pauline use of μυστήριον (Eph 1:9; and 3:3, 4, 9, etc.), he suggests a Hellenistic Jewish background.

⁷⁸ On nineteenth-century critical historical analysis in German scholarship (as in D. Strauss, *Das Leben Jesu* [1835-1836]; Wilhelm Bousset [1864-1920], *Kyrios Christos*; or Richard August Reitzenstein [1861-1931]), exploring pagan mysteries for roots of a Christian theology of salvation, see *Hellenization Revisited: The Hellenistic Context of Judaism, Gnosticism and Early Christianity*, ed. W.E. Helleman, New York 1994, p. 438; also W.E. Helleman – M.A.B. Gaiya, *Early Christianity: A Textbook for African Students*, Carlisle – Cumbria 2019, p. 403, 407, 409; and E. Yarnold, *Baptism and the Pagan Mysteries in the Fourth Century*, “The Heythrop Journal” 13/3 (1972) p. 251.

⁷⁹ On second-century Christian leaders using language of the mysteries, see Finn, *Sacraments*, p. 1011-1012, recognizing Clement of Alexandria’s *Stromata* and *Protrepticus* on Christians “initiated into the mysteries”; also Origen’s homilies, on baptism as “mystery of the third day”, and participation in the death, burial and resurrection of Christ, while his interpretation of Rom 6:1-11 anticipated fourth-century sacraments as sacred “imitation” of Christ’s death, burial, and resurrection. See also below on Cyril of Jerusalem’s *Catecheses ad Illuminandos*.

⁸⁰ See A.D. Nock, *Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments*, “Mnemosyne” Fourth Series 5/3 (1952) p. 177-213, for archaeological research supporting his rejection of the *religionsgeschichtliche* approach. He concludes, “Any idea that what we call

“Baptism and the Pagan Mysteries in the Fourth Century” affirmed this approach⁸¹; but Yarnold also recognized the significance of fourth-century decline in pagan mysteries for the adoption of “mystery” terminology in Christian practice⁸². Significant church building projects after Emperor Constantine’s conversion included structures with a *martyrium* (shrine), to celebrate the martyr to whom they were dedicated. For that context Yarnold noted significant borrowing from language of the mysteries for appropriate liturgical rites⁸³.

The NT itself had incorporated terminology associated with the mysteries, like the language of illumination (φωτίζειν), for baptism (Heb 6:4)⁸⁴. Second-century Clement of Alexandria also used the language of the mysteries for the sacrament of baptism as an initiation (μύειν) involving enlightenment (φωτίζειν) and perfection (τελείωσις) toward immortal life⁸⁵; this is recognized by Yarnold as part of Clement’s apologetic strategy, assimilating language of (gnostic) adversaries to refute them⁸⁶. For fourth-century liturgical adaptation of “mystery” terminology, Yarnold argues its use for dramatic effect. And this was possible because pagan mysteries no longer posed a real threat to the Christian faith⁸⁷.

In his *De mysteriis*, Hilary of Poitiers (ca. 310-ca. 367) applies the term to typological interpretation of OT passages, pointing to Christ

the Christian sacraments were in their origin indebted to pagan mysteries [...] shatters on the rock of linguistic evidence” (p. 200).

⁸¹ See Yarnold, *Baptism*, p. 247-267 (esp. 247).

⁸² On this decline, Yarnold (*Baptism*, p. 256-257) cites use of divination, magic, and trickery, to impress initiates.

⁸³ On martyrs as Christian heroes, see Yarnold, *Baptism*, p. 264-268.

⁸⁴ See Heb 6:1, 2 and 4, “Let us proceed to perfection; [...] as for the teaching of baptisms [...] it is impossible for those who once were enlightened [to renew repentance] (ἐπὶ τὴν τελειότητα φερώμεθα [...] βαπτισμῶν διδασχὴν [...] Ἀδύνατον γὰρ τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας)”. See also Yarnold, *Baptism*, p. 252-253; and E. Ferguson, *Baptism*, in: *Encyclopedia of Early Christianity*, ed. E. Ferguson et al., Routledge 1998, p. 160-164.

⁸⁵ On Clement of Alexandria assimilating language of “enlightenment” (φωτίζειν) in the *Protrepticus* and *Paedagogus*, and Justin Martyr referring to baptism as “illumination”, see Yarnold, *Baptism*, p. 252-253; also Finn, *Sacraments*, p. 1011-1012, cited above, n. 79.

⁸⁶ Yarnold, *Baptism*, p. 251-253.

⁸⁷ On aspects of Christian liturgical practice that recall the mysteries: secrecy, mystagogical discourse, drama or contemplation (ἐποπτεία), see Yarnold, *Baptism*, p. 258-259, 261, and 263. On secrecy concerning the sacraments for baptismal candidates, see also T.L. Regule, *The Mystagogical Catecheses of Cyril of Jerusalem: Forming the Identity of a Christian*, “Liturgy” 35/2 (2020) p. 42-47.

and the church⁸⁸. Ambrose of Milan (ca. 339-397), in his *De mysteriis*⁸⁹, written just a few decades later, used the term much as Cyril of Jerusalem (ca. 313-386) used it in his catechetical lectures (*Catecheses ad Illuminandos*)⁹⁰. John Chrysostom (ca. 347-407) also spoke of such lectures as “mystagogical” instruction, and the sacraments as “mysteries”⁹¹. Appealing to passages like Rom 6:3-4, or Col 2:11-14, Cyril of Jerusalem referred to baptism as the key to salvation, re-enacting the death, burial and resurrection of Christ, as a symbolic sharing in his suffering⁹². In Greek, Cyril’s language for the mystery parallels that of Victorinus in Latin.

At this point we turn to implications for Victorinus’ double use of the term *mysterium* in the critical and puzzling statement, “When I serve Christ in the mystery, I suffer the mystery of Christ”⁹³. Are we also to un-

⁸⁸ On Hilarius Pictaviensis, *De mysteriis*, see A. Fogleman, *Peccatrix Ecclesia: Hilary of Poitiers’s De Mysteriis as Biblical Ecclesiology*, JECS 28/1 (2020) p. 53, and 58-59. For Jerome’s comment on Gal 6:2, referring to “twofold understanding” passing “from observance of the Law to spiritual mysteries”, see Cain, *St. Jerome, Commentary*, p. 250.

⁸⁹ On Ambrosius, *De mysteriis*, see Yarnold, *Baptism*, p. 258, 260, 262-263.

⁹⁰ On Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos*, see Yarnold, *Baptism*, p. 259, 263. Some scholars question traditional assignment of post-baptismal *Catecheses mystagogica* to Cyril of Jerusalem, but Yarnold is positive (*Baptism*, p. 263), as is Regule (*The Mystagogical Catecheses of Cyril*), while she allows for this being the work of a close colleague or successor. See also J. Day, *Cyril of Jerusalem on the Holy Spirit*, in: *The Holy Spirit in the Fathers of the Church. Proceedings of the 7th International Patristic Conference, Maynooth, 2008*, ed. D.V. Twomey – J.E. Rutherford, Dublin – Portland 2010, p. 73-85.

⁹¹ See Iohannes Chrysostomus, *In Iohannem homiliae* 85, 3 (on Jn 19:31): “With this too an ineffable mystery was accomplished [...] the initiated know it, being by water indeed regenerate, and nourished by the Blood and the Flesh. Hence the Mysteries take their beginning”, tr. C. Marriott, *Nicene and Post-Nicene Fathers (NPNF)*, Ser. 1, Vol. 14, ed. P. Schaff, Buffalo 1889; rev. ed. K. Knight, in: <http://www.newadvent.org/fathers/240185.htm> (accessed: 1.05.2024). See also, P. Argarate, *John Chrysostom’s Catechesis on Baptism in the Context of late Fourth Century Mystagogies*, “Icoana Credintei, International Journal of Interdisciplinary Scientific Research” 3/5 (2017) p. 19-25.

⁹² See Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 20, 5: “We did not really die, we were not really buried, we were not really crucified and raised again; but our imitation was in a figure, and our salvation in reality. Christ was actually crucified, and actually buried, and truly rose again; and all these things He has freely bestowed upon us, that we, sharing His sufferings by imitation, might gain salvation in reality [...] by the fellowship of His suffering He freely bestows salvation”, tr. E.H. Gifford, *NPNF* 2.07, p. 283; in: <https://hismercy.ca/content/ebooks/St.Cyril%20of%20Jerusalem-Catechetical%20Lectures.pdf> (accessed: 1.05.2024).

⁹³ Marius Victorinus, *Commentarium in epistolam Pauli ad Galatas* II 6, 17, 9-10.

derstand these terms to represent the sacraments, baptism and the eucharist? Although Victorinus does not name the sacraments as such, the degree of secrecy concerning the sacraments, particularly for baptismal candidates, and even more for the unbaptized⁹⁴, would explain the subtlety of his reference to sacraments in a commentary published for a wider audience. Indeed, such a reference serves to highlight the confessional nature of Victorinus' impersonation of Paul's words, "Ego enim stigmata Iesu Christi domini nostri in corpore meo porto"; and, "[...] id est et ego passus sum", echoing the confessional language of Gal 2:20, and 6:14 (noted above #3.1. Rhetorical impersonation). Even more, in these sentences we find a close association of the mystery with both serving and suffering, two key themes for Victorinus' application of the passage.

In this connection we note the important presentation of baptism, also given by Cyril of Jerusalem, as re-enacting the death, burial and resurrection of Christ. Significantly, such re-enactment went beyond symbolizing death and burial, implying for both Paul and Victorinus a crucifying of the "old" life, with its worldly desires and inclinations. Sacramental re-enactment also meant resurrection "with Christ" to new life. From this perspective, we find both a broader and deeper significance for Victorinus' emphasis on the message of service in suffering. On the one hand, the sacrament placed the opposition and suffering experienced by Christians in a historically wide perspective, calling for comparison with the suffering of Christ himself, and placing the baptismal candidate also in the context of Christians who suffered persecution from the beginning of the church. And the sacrament lends depth to the experience of suffering because it represents suffering "in union with Christ"; in the context of the church and its sacraments, suffering occurs in fellowship or communion with other believers. In baptism, candidates pass through the water individually, but in suffering the Christian is not alone. Moreover, suffering with Christ is not only a story of sorrow and gloom; nor is it an end in itself. It brings the Christian to further sharing in Christ's victory over death, and resurrection to new life. Victorinus has warned his audience that a life of service for the Christian, following in Paul's and in Christ's own footsteps, cannot avoid suffering. Understood in the light of the baptismal sacrament, however, that suffering takes on a new and liberating meaning. In that context, historically and theologically, suffering loses its sting.

⁹⁴ On such secrecy, see above n. 87.

Such a reading of Victorinus' commentary of Gal 6:17 can also take us to his answer for trauma, the deep-seated effect of wounds which the human spirit cannot integrate. For Victorinus' Christian audience, suffering is inevitable, but it is not experienced by oneself, alone. There is always the cloud of witnesses, including many who have suffered as much, or worse. And it is not an end in itself; healing is possible by an identification with Christ, whose wounds prove to be the source of new, immortal life.

5. Conclusion

From this discussion of a short passage in the commentary on Galatians, we realize that Victorinus' work deserves more scholarly attention and wider appreciation. His comments on Gal 6:17 are carefully crafted, and go to the heart of Paul's final statement, recognizing the significance of the *stigmata* as evidence of suffering, with wounds physical and spiritual, that point to real trauma; the sins of the Galatians, departing from the salvation offered freely "in Christ", threaten to take Paul beyond his limit of tolerance. Strong words of appeal to the humiliation of *stigmata* in Gal 6:17 indicate as much. As Victorinus recognized, these are also *stigmata* in service to Christ, and represent Christ's ultimate humiliation, suffering and death on the cross. Thus Victorinus applies the verse, warning his audience that following Christ means suffering. With Paul, they can expect ongoing opposition and adversity.

Our analysis sought to demonstrate the effective power of Victorinus' exposition. His dramatic first-person retelling of the passage brings the confessional aspect of Paul's words to life. Nor does Victorinus simply "preach" to the audience, using moral persuasion to call them to obedience. He effectively closes the distance between himself and his listeners by including himself among those who need to hear the message (*debeamus, volumus*), balancing *vos* with *nos*. And he does not simply "predict" a life of suffering. Were that the full story, his audience could legitimately speak of cold comfort. Suffering must be more than an end in itself. Paul's life of suffering, as Victorinus recognized, was a life of service in fellowship with Christ. The *stigmata* borne by Paul are important marks by which he *identifies* with the suffering of Christ and can *be identified* as a Christ-follower, even if that makes suffering inevitable.

The redeeming factor comes from Victorinus' association of suffering with the "mystery", and more specifically, the affirmation of "serving in the mystery". With this term we recognize an element of paradox, for Victorinus knows from the Pauline letters that Christ's humiliating death was also the means of his triumph over the powers of this world, including the power of death; his death opened the way for resurrection to new life. Union with Christ means union in his death, but also in his resurrection to new life. As such the mystery is fully represented in the sacrament of baptism; for Paul explains that believers are "marked by the cross", as it were, as they crucify the "old self", to be buried in death, but also raised to new life, eternal life. In that connection we find a clue to Victorinus' answer for the incurable wounds of trauma. For Victorinus, suffering is redeemed in the experience of fellowship with Christ, especially when understood through the lens of the "mystery" of baptism, as a transition to healing and new life.

Does Victorinus have a message for our own time, with its incredible experience of suffering and trauma, with wars in so many parts of the globe, especially in the Middle East and parts of Africa? His approach in the few sentences we have studied make it clear that we can expect his empathy. But it is also clear that he would call us to a healthy respect for the inevitability of suffering. Unlike Jerome and many Christians of his time, Victorinus resisted the call to a new kind of martyrdom, or a life of ascetic practice. His realistic message places suffering in the larger perspective in which it can be redeemed.

Bibliography

Sources

- Augustinus, *Epistulae ad Galatas exposition*, tr. E.A. Plumer, *Augustine's Commentary on Galatians: Introduction, Text, Translation and Notes*, Oxford 2003.
- Iohannes Chrysostomus, *In Iohannem homiliae*, tr. C. Marriott, John Chrysostom, *Homily on the Gospel of John*, in: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Ser. 1, Vol. 14, ed. P. Schaff, Buffalo 1889.
- Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos*, tr. E.H. Gifford, in: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Ser. 2, Vol. 7, ed. P. Schaff, Buffalo 1889.
- Eusebius Caesariensis, *Historia Ecclesiastica*, tr. J.M. Schott, *Eusebius of Caesarea: The History of the Church, a New Translation*, Oakland 2019.

- Marius Victorinus, *Commentarii in epistulas Pauli ad Galatas, ad Philippenses, ad Ephesios*, ed. A. Locher, Leipzig 1972; *Marii Victorini opera pars II: opera exegetica*, ed. F. Gori, CSEL 83/2, Vienna 1986; tr. Mario Vittorino, *Commentari alle Epistole di Paolo agli Efesini, ai Galati, ai Filippesi (Commentarii in epistolas Pauli ad Ephesios, ad Galatas, ad Philippenses)*, ed. F. Gori, Series Corona Patrum, Turin 1981; Marius Victorinus, *Commentary on the Letter to the Ephesians*, in: S.A. Cooper, *Metaphysics and Morals in Marius Victorinus' Commentary on the Letter to the Ephesians: A Contribution to the History of Neoplatonism and Christianity*, New York 1995; *Marius Victorinus' Commentary on Galatians: Introduction, Translation, and Notes*, ed. S.A. Cooper, Oxford 2005.
- Marius Victorinus, *Traité théologique sur la Trinité*, v. 1-2, ed. P. Henry, tr. P. Hadot, SCh 68-69, Paris 1960.
- Hieronymus, *Commentarius in epistulam Pauli Apostoli ad Galatas*, tr. St. Jerome, *Commentary on Galatians*, ed. A. Cain, The Fathers of the Church, a New Translation 121, Washington 2010.

Studies

- Argarate P., *John Chrysostom's Catechesis on Baptism in the Context of late Fourth Century Mystagogies*, "Icoana Credintei, International Journal of Interdisciplinary Scientific Research" 3/5 (2017) p. 19-25.
- Barker G.W., *Mystery*, in: *The International Standard Bible Encyclopedia*, v. 3, ed. G.W. Bromiley, Grand Rapids 1986, p. 451-455.
- Barnes T.D., *The Capitulation of Liberius and Hilary of Poitiers*, "Phoenix" 46/3 (1992) p. 256-265.
- Betz H.D., *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, Philadelphia 1979.
- Betz H.D., *Stigma*, in: *Theological Dictionary of the New Testament*, v. 7, ed. G. Kittel – G.W. Bromiley, Grand Rapids 1964, p. 657-664.
- Bradley K., *Slavery and Society at Rome*, Cambridge 1994.
- Cain A., *Jerome's Commentaries on the Pauline Epistles and the Architecture of Exegetical Authority*, Oxford 2021.
- Cooper S., *Narratio and Exhortatio in Galatians according to Marius Victorinus Rhetor*, "Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche" 91 (2000) p. 107-135.
- Day J., *Cyril of Jerusalem on the Holy Spirit*, in: *The Holy Spirit in the Fathers of the Church. Proceedings of the 7th International Patristic Conference, Maynooth, 2008*, ed. D.V. Twomey – J.E. Rutherford, Dublin – Portland 2010.
- Erdt W., *Marius Victorinus Afer, der erste lateinische Pauluskommentator: Studien zu seinen Pauluskommentaren im Zusammenhang der Wiederentdeckung des Paulus in der abendländischen Theologie des 4. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main 1980.

- Fenner F., *Die Krankheit im Neuen Testament: Eine religionsgeschichtliche und medizin-geschichtliche Untersuchung*, Leipzig 1930.
- Ferguson E., *Baptism*, in: *Encyclopedia of Early Christianity*, ed. E. Ferguson – M.P. McHugh – F.W. Norris, Routledge 1998, p. 160-164.
- Finn T.M., *Sacraments*, in: *The Encyclopedia of Early Christianity*, ed. E. Ferguson – M.P. McHugh – F.W. Norris, Routledge 1998, p. 1011-1015.
- Fogleman A., *Peccatrix Ecclesia: Hilary of Poitiers's De Mysteriis as Biblical Ecclesiology*, "Journal of Early Christian Studies" 28/1 (2020) p. 33-59.
- Hellenization Revisited: The Hellenistic Context of Judaism, Gnosticism and Early Christianity*, ed. W.E. Helleman, New York 1994.
- Helleman W.E. – Gaiya M.A.B., *Early Christianity: A Textbook for African Students*, Carlisle – Cumbria 2019.
- Kremendahl D., *Die Botschaft der Form: Zum Verhältnis von antiker Epistolographie und Rhetorik im Galaterbrief*, Göttingen 2000.
- Locher A., *Formen der Textbehandlung im Kommentar des Marius Victorinus zum Galaterbrief*, in: *Silvae*, ed. M. von Albrecht – E. Heck, Tübingen 1970.
- Lössl J., *Epistolarity, Commentary, and Profession of Faith: Reading Marius Victorinus's Fictional Exchange with Candidus in the Context of His Conversion*, in: *The Philosophy, Theology, and Rhetoric of Marius Victorinus*, ed. S.A. Cooper – V. Nemec, Atlanta 2022, p. 235-266.
- Meyer M.W., *Mystery Religions*, in: *The Anchor Bible Dictionary*, ed. D.N. Freedman, v. 4, New York 1992, p. 941-942.
- Muessig C., *Signs of Salvation: The Evolution of Stigmatic Spirituality Before Francis of Assisi*, "Church History" 82/1 (2013) p. 40-68.
- Nock A.D., *Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments*, "Mnemosyne" 5/3 (1952) p. 177-213.
- Places É. des, *Marius Victorinus commentateur de saint Paul; Les citations bibliques dans le De incarnatione de saint Athanase*, "Biblica" 55/1 (1974) p. 83-87.
- Prokhorov A.V., *Taking the Jews out of the Equation: Galatians 6:12-17 as a Summons to Cease Evading Persecution*, "Journal for the Study of the New Testament" 36/2 (2013) p. 172-188.
- Raspanti G., *L'esegesi della lettera ai Galati nel IV secolo d.C. Dal commentario dottrinale di Mario Vittorino ed Ambrosiaster a quello filologico di Girolamo*, "Ho Theològos" 25 (2007) p. 109-128.
- Raspanti G., *Mario Vittorino esegeta di S. Paolo*, Palermo 1996.
- Regule T.L., *The Mystagogical Catecheses of Cyril of Jerusalem: Forming the Identity of a Christian*, "Liturgy" 35/2 (2020) p. 42-47.
- Smalley S.S., *Mystery*, in: *New Bible Dictionary*, ed. J.C.D. Douglas, Grand Rapids 1967, p. 856-857.
- Yarnold E., *Baptism and the Pagan Mysteries in the Fourth Century*, "The Heythrop Journal" 13/3 (1972) p. 247-267.



Rendering Trauma Beneficial... for Whom? Gregory of Nyssa's Homily 12 on the Song of Songs

Maria Dasios¹

Abstract: Gregory's *Homily 12 on the Song of Songs* offers one opportunity to trace the legacies of the compelling claim, in Galatians 6:17, that Paul bears "the marks of Christ" on his body. Gregory appeals to this verse to aid his exegesis of Song 5:7 (a violent passage he calls "repellant in its plain sense") and develop his claims that "the wound", after all, is "an admirable thing". My paper probes social and ethical dimensions of this exegetical and cultural conceptual lineage. It surveys wounds and marks in Homily 12; suggests how other works by Gregory support "striking and wounding" as enacting spiritual healing (ἰάσιν); considers contexts for violence in the name of guardianship and instruction in late antiquity; and closes by considering violence enacted in the name of Christianization and "civilization" in Canada's residential schools. This study embeds Gregory's treatment of Gal 6:17 in a larger attempt to raise critical questions about the persistence of benevolent understandings of trauma and violence across diverse Christian exegetical contexts and the harms such understandings may perpetuate.

Keywords: Gregory of Nyssa; Galatians; Song of Songs; reception; exegesis; allegory; trauma; wounds; blows; violence; benefit; instruction; healing; late antiquity; Christian; legacy; residential schools; Canada

1. Introduction

While questions of reception remain critical to this paper, Galatians 6:17 as invoked in Gregory of Nyssa's *Homily 12 on the Song of Songs* remains one allusion of many put to the task of interpreting a violent and troubling Scriptural passage "profitably". Properly speaking, the subject of Gregory's exegesis (and thus the text primarily "received") in this collection of homilies is the *Song of Songs*, not this passage from Paul; but of course, the array of allusions selected to aid this exegetical task and the ways in which they are deployed can tell us much about what kinds of texts were considered authoritative at this time and the practical contexts

¹ Maria Dasios, PhD. Independent scholar, Canada; email: dasiosm@gmail.com; ORCID: 0000-0001-8203-3030.

in which they were embedded. In the section that follows, I briefly introduce Gregory's collected *Homilies on the Song of Songs*, gesturing at the audience he identifies and the exegetical concerns he outlines in a dedicatory letter defending his topic and method.

One of my simpler aims with this paper is to draw attention to the fact that Gregory, too, seemed to struggle to make sense of the violence elaborated in Song 5:7, the passage this homily treats. Reflection on the challenges and responsibilities of the exegete are not concerns unique to modern readers but rather represent one of the legacies I hope to set out here.

The other legacy which drives my inquiry is the link between trauma, violence, instruction, and spiritual progress I find variously expressed across this text – supported by allusions to Proverbs, Deuteronomy, and the Psalms alongside Gregory's allusion to Galatians 6:17. Gregory of Nyssa is not unique among his peers in asserting that enduring trauma can convey spiritual edification and identification with Christ; he does not, however, consider the harms that may result from attempts to bestow such edification and identification on others. For the purposes of this paper, I use "trauma" to refer to wounds and wounding, as the Greek term often connotes, and put aside distinctions between physical and psychic wounding (Gregory, for his part, seems to cover both). Tracing associations of trauma and violence with spiritual improvement across several intertexts (and some further-flung contexts), I argue that contemporary theological attempts to make sense of such associations ought to contend with the harms such associations have wrought. As an example, I reflect briefly on the violence inflicted upon Indigenous children in Canada's residential school system in the name of Christian education.

2. Gregory of Nyssa's *In Canticum Canticorum*²

Gregory's *In Canticum Canticorum* (a collection of fifteen homilies on the Song of Songs) is one of his later works, a work that Norris, following Daniélou, sees as belonging to "the very last years of [Gregory's]

² For the purposes of this paper, I work with the translation of Richard A. Norris, which is based on the Greek text of Hermann Langerbeck, published in 1960 as volume VI of Werner Jaeger's edition of the works of Gregory of Nyssa (*Gregorii Nysseni Opera*). I provide the corresponding references to this volume of the GNO throughout. *Gregory of Nyssa: Homilies on the Song of Songs*, tr. R.A. Norris Jr, Atlanta 2012 (hereafter: Norris).

life”, along with *De vita Mosis* (*Life of Moses*) and *De perfectione* (*On Perfection*), works with cognate themes³. The influence of Origen’s *Commentarius in Canticum* (*Commentary on the Song of Songs*) on Gregory’s homilies on the Songs is apparent in terms of content, method, and form⁴.

Gregory’s *In Canticum Canticorum* is prefaced by a famous dedicatory letter addressed to Olympias, a figure likely familiar to scholars of the fourth-century church fathers⁵. In this letter, Gregory writes that he has undertaken study of the Song of Songs in response to Olympias’ repeated requests⁶. While some scholars imagine a monastic audience for these homilies, Gregory appears to have intended these homilies for a lay audience; as he writes, “more fleshly folk”, so “that some direction may be given [...] for the sake of the spiritual and immaterial welfare of their souls”⁷. However, yet another intended audience is apparent: in this prefatory letter, Gregory also addresses himself to critics of his exegetical

³ Norris, *Introduction*, p. xx. Among the overlapping themes, prominent within these works is a) the necessity of bodily mortification/purification of the senses to progress in virtue and spiritual ascent; b) Gregory’s notion of *epektasis*, or the perpetuity of spiritual progress. Indeed, according to Ilaria Ramelli, Gregory reads the Song of Songs entirely as an “allegorical expression of the soul’s infinite tension (ἐπέκτασις) toward God”. (I. Ramelli, *Apokatastasis and Epektasis in Cant and Origen*, in: *Gregory of Nyssa: In Canticum Canticorum: Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa, Rome, 17-20 September 2014*, ed. G. Maspero – M. Brugarolas – I. Vigorelli, Leiden 2018, p. 314).

⁴ As Ramelli puts it: “Origen’s importance in shaping the Christian exegetical tradition of the Song of Songs is hard to over-estimate; his importance in shaping Gregory’s Cant is still harder”. (Though she warns: “This does not mean that every exegetical solution in Cant depends on Origen. Gregory’s reception of Origen was insightful and creative; it is the deepest, most intelligent and exact I know”. Ramelli, *Apokatastasis and Epektasis in Cant and Origen*, p. 313).

⁵ A young widow (and, eventually, deaconess) of noble descent and high reputation, Olympias is known for her devotion to (and correspondence with) prominent Christian ascetic and ecclesiastic figures in the fourth century.

⁶ Gregorius Nyssenus, *Prologus, In Canticum Canticorum homiliae*, GNO VI 4, Norris 2:4-6. Norris reasons (*Contra Daniélou*) that such requests must have come “in the year 391 or shortly thereafter” and dates the delivery of Gregory’s homilies to the years after that, *circa* (and perhaps even after) 394. See Norris, *Introduction*, p. xxi.

⁷ Gregorius Nyssenus, *Prologus, In Canticum Canticorum homiliae*, GNO VI 4, Norris 2:12-14: ἀλλ’ ἐφ’ ὅτε τοῖς σαρκωδεστέροις χειραγωγίαν τινὰ γενέσθαι πρὸς τὴν πνευματικὴν τε καὶ αὔλον τῆς ψυχῆς κατάστασιν. Olympias is markedly set apart from this group: Gregory is convinced the “eye of her soul” “looks without hindrance toward the undefiled beauty” by means of this work. See Gregorius Nyssenus, *Prologus, In Canticum Canticorum homiliae*, GNO VI 4, Norris 2 lines 10-12.

method (and, allusively, the “allegorical method” associated with Origen)⁸. So, while these works of exegesis arise at the request of Olympias, they are intended for a broader audience: at one level, everyday Christians who need assistance discerning the “usefulness” of this provocative text; at another level, for more authoritative readers, his exegetical opponents. Both of these intended audiences figure into my own (ongoing) reckoning with this homily, its reception of Gal 6:17, and the question of violence (symbolic and otherwise) as preserved and perpetuated by these interpretive histories.

3. Homily 12: Survey of wounds/wounding

Wounds and acts of wounding/marking are represented frequently throughout this homily with a variety of terms and range of meanings. I offer a brief survey of these occurrences here in order to convey something of this range before focussing on section four of the homily and the benefits it accords to wounding.

- Section 1, Passions wound. Gregory describes the passions as possessing the capacity to “wound the soul” (τῇ ψυχῇ λυμαινόμενον)⁹. This occurs in a discussion of the voluntary mortification of the bodily passions and “earthly members”¹⁰.
- Section 1, Blows attend vice. Couched within a discussion of the “dual nature” of humans, the attendant (opposed) motions of these two natures, and our powers of self-rule (stationed between the two)¹¹ is a ref-

⁸ Gregorius Nyssenus, *Prologus*, In *Canticum Canticorum homiliae*, GNO VI 4, Norris 3: “It seems right to some church leaders [...] to stand by the letter of the Holy Scriptures in all circumstances, and they do not agree that Scripture says anything for our profit by way of enigmas and below-the-surface meanings (δι’ αἰνιγμάτων καὶ ὑπονοιῶν). For this reason I judge it necessary first of all to defend my practice against those who thus charge us”. Norris confidently identifies these as “representatives of the so-called Antiochene School, teachers such as Diodore of Tarsus or Theodore of Mopsuestia” (Norris, *Introduction*, p. xxiii).

⁹ Gregorius Nyssenus, *In Canticum canticorum homiliae* XII, GNO VI 344, Norris 364:8.

¹⁰ Gregorius Nyssenus, *In Canticum canticorum homiliae* XII, GNO VI 343-45, Norris 362-65.

¹¹ Gregorius Nyssenus, *In Canticum canticorum homiliae* XII, GNO VI 345, Norris 364:19-20: “For in us there is a dual nature. The one is fine and intelligent and light, while the other is coarse and material and heavy”.

erence to the Parable of the Faithful or Unfaithful Servant¹² in the Gospels of Matthew and Luke. Posed in counterpoint to the “faithful and prudent steward” who “feeds his master’s ‘household’” (Matt 24:45/Luke 12:42) is the “wicked slave” who “afflicts God’s household with blows (πληγαῖς αἰκιζόμενος) because he keeps company with drunkards (Matt 24:48–49/Luke 12:45), for in truth a blow (πληγή) marks the flourishing of vice as over against the virtues”¹³. This is then related to what Gregory calls the (main) theme of work: “it is through death that the soul is raised up”¹⁴.

- Section 1, Humanity bears the mark of life. A description of humanity as created bearing not “the melancholy mark (χαρακτῆρα) of death’s downcasting” but with “the joyous mark of life” (τῷ φαιδρῷ τῆς ζωῆς χαρακτῆρι)¹⁵. Accompanied by language of beauty (κάλλος) and likeness (ὁμοίωμα)]¹⁶.
- Section 4, Wounding provides benefits¹⁷. The benefits of striking are elaborated via Scriptural precedent (Prov 23:13–14; Deut 32:39; Ps 22:5–6). Gregory claims it is “a fine thing” to be found by watchmen, laying out the benefits of belonging to a master who provides. The bride boasts of her wounds (as integral to progress upwards); the bride is marked by her wounds; the “divine rod and comforting staff which by a blow works healing” is revealed to be the Spirit; Paul bears similar wounds and similarly exults in them (Gal 6:17). Ultimately, Gregory tells us, this means that wounds mark vices transformed to virtues by the power of Spirit, and wounding leads to the unveiling of the Bride’s beauty (see “tunics of hide” teaching, footnote 18 below).
- Section 4, Analogy w Isaiah’s vision (Isa 6:1–7). Like the rod’s blow, the burning coal purifies and occasions revelation. “For just as in our text the Bride says that she was struck and wounded by the watch-

¹² See treatment in K.R. Snodgrass, *Stories with Intent: A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*, Grand Rapids 2018.

¹³ Gregorius Nyssenus, *In Canticum canticorum homiliae* XII, GNO VI 346, Norris 366:1–2.

¹⁴ Gregorius Nyssenus, *In Canticum canticorum homiliae* XII, GNO VI 347, Norris 366:13–14.

¹⁵ Gregorius Nyssenus, *In Canticum canticorum homiliae* XII, GNO VI 348, Norris 366:29; 366:30–31.

¹⁶ Gregorius Nyssenus, *In Canticum canticorum homiliae* XII, GNO VI 348, Norris 366:24–31.

¹⁷ Closer analysis of this section follows.

men and that in this way she was stripped of the covering of her veil, so in the case of Isaiah's vision, instead of the veil, the 'lintel of the door' was lifted so that he might have an unhindered vision of the shrine, while instead of watchmen the seraphim are mentioned, instead of the rod, a coal, and instead of the blow, a burning. What is more, the purpose is the same, both in the case of the Bride and in that of the prophet's soul, namely, purity. Hence just as the prophet was not hurt when burned by the coal but was made spending and bright, so too in this case the Bride is not occasioned any suffering by the blow she receives but glories in the freedom of access accorded her by the removal of the curtain, which is here called a veil"¹⁸.

- Section 4, Wounds represent unattainable desire. Gregory offers an alternative reading: the soul that seeks the "Unattainable" and "Incomprehensible" is, "in a certain sense, struck and wounded by the hopelessness of what she seeks, judging that her desire for the good is imperfect and falls short of its fruition". The bride is "struck in the heart" by "God's chosen arrow"¹⁹.

4. The "sweet blow" that heals/provides/delivers: Gregory's treatment of Song 5:7

“Εὖροσάν με οἱ φύλακες οἱ κυκλοῦντες ἐν τῇ πόλει, ἐπάταξάν με, ἐτραυμάτισάν με, ἦραν τὸ θέριστρον ἀπ’ ἐμοῦ οἱ φύλακες τῶν τειχέων –

¹⁸ Gregorius Nyssenus, *In Canticum canticorum homiliae* XII, GNO VI 369, Norris 388:2-11. Norris emphasises Gregory's association of "veil" with the "tunics of skin" of Gen 3:21, a motif developed across many of his works. Its connection to baptismal ritual and theology is clearer in *Cant* 11, where Gregory "recalls the baptismal ceremony of the removal of the tunics of hide and the clothing in white garments that restore all of its beauty to the soul" (L.F. Mateo-Seco, *Mysticism*, in: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, ed. L.F. Mateo-Seco – G. Maspero, Leiden 2010, p. 526-527). See also the entry by Mateo-Seco, *Tunics of Hide*, p. 768-770: "The theme of the 'tunics of hide' has a long tradition among the Alexandrians. The interpretation of the symbolism is however various [...] according to Gregory, the 'tunics of hide' do not designate the human body, but the 'mortality' of the said body, its 'carnal' character". Mateo-Seco notes that according to Daniélou, "Gregory appears to be the first Christian to use the theme of the 'tunics of hide' in the perspective of the spiritual ascent" (L.F. Mateo-Seco, *Tunics of Hide*, in: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, ed. L.F. Mateo-Seco – G. Maspero, Leiden 2010, p. 769).

¹⁹ Gregorius Nyssenus, *In Canticum canticorum homiliae* XII, GNO VI 369; 370, Norris 388:16-18; 25-6.

"The watchmen who go their rounds in the city found me, they struck me, they wounded me, the guards of the walls took my veil away from me".

Gregory explicitly addresses the difficulty of contending with this verse in its 'plain sense' (κατὰ τὸ πρόχειρον): "Now the things that the Bride adds at this point refer in their plain sense to very unhappy circumstances", he admits. "Yet for all that they seem to me to serve the very same purpose and to be concerned with ascent to higher and nobler things [...]"²⁰. Gregory thus works to recuperate this verse by aligning it to his ongoing discussion of spiritual ascent. Gregory's drive to recuperate this challenging verse (and to resolve the difficulties the Song as a whole presents to "fleshier" readers) reflects his commitment to the interpretive principle articulated in his prefatory letter: "In our earnest search for what is profitable in the inspired Scripture (2Tim 3:16), there is nothing to be found that is unsuitable"²¹. The authoritativeness of Scripture requires Gregory to make suitable sense of what strikes him at first as repugnant. He does so via multiple angles.

According to Gregory, the logic of poem dictates that "what prepares the way for the good is itself in every sense a good"²². "If then the removal of the veil is a good thing (ἀγαθὸν)", he writes, "so too, in every way, will be the blow (ἡ πληγὴ) and the wound (τὸ τραῦμα) by which its removal is accomplished"²³.

Gregory then appeals to Scriptural precedent to see whether such terms "are employed to refer to something nobler and then to interpret the sense of this text accordingly"²⁴. The first allusion he offers is from

²⁰ Gregorius Nyssenens, *In Canticum canticorum homiliae* XII, GNO VI 363-65, Norris 379: 20-23.

²¹ Gregorius Nyssenens, *Prologus, In Canticum Canticorum homiliae*, GNO VI 4-5: "[...] if something is stated | in a concealed manner by way of enigmas and below-the-surface meanings, and so is void of profit in its plain sense, such passages we turn over in our minds, just as the Word teaches us in Proverbs, so that we may understand what is said either as a parable or as a dark saying or as a word of the wise or as an enigma (cf. Prov 1:6). One may wish to refer to the analogical interpretation of such sayings as 'tropology' or 'allegory' or by some other name. We shall not quarrel about the name as long as a firm grasp is kept on thoughts that edify", Norris, *Preface*, 2-4.

²² Gregorius Nyssenens, *In Canticum canticorum homiliae* XII, GNO VI 361, Norris 380:20-21.

²³ Gregorius Nyssenens, *In Canticum canticorum homiliae* XII, GNO VI 361, Norris 380:22-23.

²⁴ Gregorius Nyssenens, *In Canticum canticorum homiliae* XII, GNO VI 361, Norris 380:26-29.

Proverbs: striking with a rod delivers (ῥυσθῆναι)²⁵ the soul from death. “How does Wisdom free the soul of a youth from death? What does she plan to do to prevent the youth from dying? [...] ‘If you strike (πατάξης) him with a rod (ράβδω)’, says she, ‘he will not die. For you will strike him with a rod, and you will free his soul from death’ (Prov 23:13-14)”²⁶.

Gregory thus understands the Bride’s “they struck me” to signify immortality: “It is not possible for the soul to be freed from death except it be struck with the rod”²⁷. “We are shown, then, by these words that it is a fine thing to be struck, precisely because it is truly a fine thing for the soul to be freed from death. The prophet says that God too acts in this

²⁵ Gregorius Nyssenus, *In Canticum canticorum homiliae* XII, GNO VI 361, Norris 380:35. From ῥύομαι; *to draw to oneself*, i.e. *draw out of danger*; *to rescue, save, deliver*; *to save from*; also, *to save from an illness, cure*; *to set free, redeem*, II.; ἐκ δουλοσύνης. II. generally, *to shield, guard, protect*, of guardian gods, chiefs, etc. See H.G. Liddell – R. Scott. *An Intermediate Greek-English Lexicon: Founded upon the Seventh Edition of Liddell and Scott’s Greek-English Lexicon*, v. 7, Oxford 1889, p. 720.

²⁶ Gregorius Nyssenus, *In Canticum canticorum homiliae* XII, GNO VI 361, Norris 380:30-33. The rod that strikes and heals/delivers from death sounds very much to my ears like the implement of a ritual specialist. Indeed, the online LSJ includes rod, magic wand, staff of office, wand borne by the ῥαψοδός, and rod for chastisement among the wide range of meanings for ῥάβδος. Additionally, the entry offered by the *Encyclopedia of the Bible and its Reception* on Moses’ Rod in the Hebrew Bible notes that “Moses’ rod is a serpent-rod, which transforms into a snake, and it can be the biblical equivalent of the Egyptian serpent rod or caduceus (Nissim: 223). In Egypt the serpent or serpent rod was associated with magical powers” “[...] Since the context of the motif of Moses’ rod is mostly Egypt, its origin may also be sought there” (*Moses’ Rod, Hebrew Bible/Old Testament*, in: *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, v. 19, Berlin – New York 2021, p. 1163). Homily 12 explicitly treats wonders worked by Moses’ rod, and Moses remains an oft-invoked analogue and model of spiritual ascent throughout the *Cant.* While the wonderworking qualities of the Mosaic rod *qua* wand still resonate here (as well as its role in providing deliverance), Philo’s take on the rod is even more telling: “In Leg. 2.89-90 Philo [...] offers an allegorical interpretation of Moses’ rod as ‘instruction’ (παιδεία). This elucidation of Moses’ rod is accompanied by Philo’s construal of the hand as ‘the symbol of action’ (σύμβολον πράξεως). For it is a virtue for one’s actions to be supported by education, as one’s hand is supported by a rod” (*Moses’ Rod*, p. 1164). Gregory, too, understands hands as related to action and indeed, agency: the Bride’s hands, dripping myrrh (Song 5:5) are “those motions of the soul that bring action about”, with myrrh representative of the voluntary mortification of the passions. I suspect this is Philo’s influence, mediated through Origen, but that remains a matter for further investigation. The link between the rod, instruction and virtue is particularly compelling here.

²⁷ Gregorius Nyssenus, *In Canticum canticorum homiliae* XII, GNO VI 361, Norris 380:34-6.

way: by killing he gives life, and by striking, heals. For it says: 'I will kill and I will make alive; I will strike (πατάξω) and I will heal' (ιάσομαι) (Deut 32:39)"²⁸. Unfortunately, Gregory does not elaborate on the nature of this healing, though one can infer from the preceding (footnote 25) that understandings of baptism and catechism as dying to the old man to put on the new apply.

Gregory here shifts slightly in his estimation of the rod's benefits: not only does it heal, it provides:

That is why David said that the effect of a rod of this sort is not affliction but comfort: 'Your rod and your staff, they comfort me' (Ps 22:5-6). Through them the divine table is prepared for him, and all the other things that this psalm mentions in the lines that follow this one: both the oil that anoints his head and the unmixed wine in the cup, which works a sober drunkenness; and the mercy that happily pursues him; and length of life in God's house. If, then, that sweet blow (ἡ γλυκεῖα ἐκείνη πληγὴ) supplies these good things according to both the teaching of Proverbs and the word of the prophet, it is assuredly a good thing to be struck by the rod that is the source of the abundance of so many good things²⁹.

Note that the association of the rod with striking still inheres; but the source of the blows is also the source of abundance. This "sweet blow" that "supplies good things" anticipates resonant images to come: Moses striking the rock (Ps 77:20); the wound from which water pours forth³⁰. Allusions to the rod and staff and shepherding imagery here bear affinities with baptismal imagery (more to come). Here, Gregory merges the motifs of striking and provision, a merger he maintains for the remainder of the homily.

Gregory's exegesis of the actions of the watchmen in this verse turns on two (interrelated) points of analogy. The first is the motif of "finding": the Bride is found by the watchmen, as the Good Shepherd finds the lost sheep (Luke 15:4-7); as the lost drachma was found (Luke 15:8-10); as

²⁸ Gregorius Nyssenus, *In Canticum canticorum homiliae* XII, GNO VI 362, Norris 382:2-4.

²⁹ Gregorius Nyssenus, *In Canticum canticorum homiliae* XII, GNO VI 362, Norris 382:4-12.

³⁰ Gregorius Nyssenus, *In Canticum canticorum homiliae* XII, GNO VI 367-8, Norris 386:18-20.

God finds His servant David and anoints him (Ps 88:21)³¹. The second is the motif of ownership and the benefits conferred by belonging to (being the possession of) an owner/benefactor. Elaborating on the analogy with David, found and anointed by the Lord, Gregory enumerates the benefits that follow:

And since David became the possession (κτημα) of the one who had found him, let us hear what he was counted worthy of: ‘My hand’, it says, ‘will help him, and my right hand will strengthen him. His enemy will gain nothing from him, and the son of lawlessness will not harm him, and I will cut his enemies to pieces before his face and put those who hate him to flight (Ps 88:22-24) – not to mention the rest of blessings that the list contains³².

The striking/wounding the Bride endures is also a good thing because it occurs at hands of watchmen, understood by Gregory to be “angels” or “ministering spirits” guarding the walls of the city (soul)³³. These figures represent benevolent/protective force rather than violent aggression:

[...] if either ‘the dangers of Hades’ (Ps 114:3) found her or it said that she had been come upon by thieves, it would have been a hard thing indeed for her [...]; but if the watchmen who make their rounds in the city find her, to be apprehended in that way is the happiest thing possible. For the person that has been found by the watcher cannot be robbed by thieves³⁴.

This passage in particular calls to mind discussions of baptismal sealing in the homilies of the Cappadocians. Gregory of Nazianzus, for example, writes: “If you fortify yourself with the σφραγίς, marking your souls and your body with the chrism and with the Spirit, what can happen to you? This is, even in this life, the greatest security you can have. The sheep that has been branded (ἐσφραγισμένον) is not easily taken by a trick, but the sheep that bears no mark is the prey of

³¹ Gregorius Nyssenus, *In Canticum canticorum homiliae* XII, GNO VI 364, Norris 382:33-37; 384:1.

³² Gregorius Nyssenus, *In Canticum canticorum homiliae* XII, GNO VI 364-5, Norris 384:1-6.

³³ Gregorius Nyssenus, *In Canticum canticorum homiliae* XII, GNO VI 364, Norris 382:29-32.

³⁴ Gregorius Nyssenus, *In Canticum canticorum homiliae* XII, GNO VI 363, Norris 382:19-23.

thieves”³⁵. Gregory of Nyssa similarly encourages: “Hasten, sheep, towards the σφραγῖδα and the σημεῖον of the cross, a protection against evils”³⁶. Belonging to the right master confers protective benefits³⁷.

As my colleagues have noted, the sealing imagery deployed in early Christian texts spans a variety of origins and inflections: the branding of sheep, the tattooing of slaves, criminals and military recruits, and the consecration of religious devotees by way of stigmata are all Greco-Roman social practices of marking the body that resonate with fourth- and fifth-century baptismal figurations of the σφραγίς³⁸. The σφραγίς, the σημεῖον and the στίγμα are associated with identifiability, possession, and power. Though subjugated, a marked sheep, slave, or recruit enjoys (at least, as per common patristic interpretation) the protection of the entity to which it belongs. Daniélou likewise notes precedents for this confluence of marked bodies, ownership and protective power in the Hebrew Bible, spanning the mark of Cain (Gen 4:15)³⁹, the marks of the future

³⁵ Gregorius Nazianzus, *Oratio* 40, 15, SCh 358, p. 228, tr. J. Daniélou, *The Bible and the Liturgy*, London 1964, p. 56-57. Drawn from my discussion of baptismal sealing in M. Dasios, *Revealing from Above What Is Hidden Below: Macrina's Seal and Gregory's Hermeneutics of Optimism*, JECS 30/1 (2022) p. 41-42, n. 36.

³⁶ Gregorius Nyssenus, *Adversus eos qui differunt baptismum oratio*, PG 46, 417B, tr. J. Daniélou, *The Bible and the Liturgy*, p. 56 n. 5); as above: Dasios, *Revealing from Above*, p. 42, n. 37.

³⁷ The paragraph that follows is slightly adapted from my discussion of sealing in *Revealing from Above*, p. 41-42. Gregory's treatment (*Vita Macrinae* 31) of the cruciform scar on Macrina's breast, marking the site of a miraculous cure, bears further analysis here but must be put aside for another time.

³⁸ See V. Burrus, *Macrina's Tattoo*, “The Journal of medieval and early modern studies” 33/3 (2003) p. 403; J. Daniélou, *The Bible and the Liturgy*, London 1964, p. 54-69. Both discuss these usages.

³⁹ Interestingly, the figure of Cain, who bears a mark signifying both punishment and protection, also informs fourth-century disciplinary contexts: when Chrysostom counsels on child-rearing, Cain is linked for the sake of instruction to scrutiny and fear of judgment. Blake Leyerle relates that Chrysostom instructs parents to convey Cain's state to their children by describing his punishment thusly: ‘Just as when you are standing before your teacher full of anxiety over whether you are about to be beaten, you tremble and are afraid, even so did that man live continuously, because he had offended God’ (B. Leyerle, *John Chrysostom and the Strategic Use of Fear*, in: *Social Control in Late Antiquity: The Violence of Small Worlds*, ed. K. Cooper – J. Wood, Cambridge 2020, p. 176). Here and elsewhere Leyerle charts Chrysostom's complex assessments of the benefits of fear for Christians, especially for children. According to Leyerle, Chrysostom advocated that “Others in childlike positions of dependency, such as women and slaves, should also be

Israel (Ezek 9:4), and early Christian characterizations of circumcision as a sealing or consecration⁴⁰. In these contexts, the branded or marked body denotes belonging, protection and the promise of restitution, liberation or salvation⁴¹. This resonates, too, with Paul's proclamation in Galatians: "From now on, let no one make trouble for me; for I carry the marks of Jesus branded on my body" (Gal 6:17)⁴².

While Gregory does not use the term σφραγίς to describe the marks the Bride "boasts" of receiving, he does use the related term "τύπος" alongside the terms "τραύμα" and "πληγή" to refer to the Bride's wounds⁴³. The allusion to Gal 6:17 works within Gregory's exegesis to connect the motifs of the "divine rod and comforting staff" which deliver "healing blows" with continence or control, understood as one of the fruits of the Spirit (Gal 5:22-23):

And the meaning is this: that divine rod and comforting staff, which by a blow works healing, is the Spirit, whose fruit is those good things that Paul enumerates, and, among their number continence, the teacher of the virtuous life (ἡ παιδαγωγός τῆς ἐναρέτου πολιτείας ἐγκράτεια). For Paul too, who bore the mark of such blows, similarly exulted in wounds of this sort when he said, 'I bear on my body the marks of Christ' (Gal 6:17), displaying that weakness in every vice by which the power that belongs to Christ is brought to perfection in virtue⁴⁴.

constrained by fear" (Leyerle, *John Chrysostom*, p. 174, n. 6). This clustering of concepts (mark/seal/brand; ownership/dependence; instruction/punishment/fear; providence/protection/deliverance) remains of interest.

⁴⁰ Daniélou, *The Bible and the Liturgy*, p. 60, 63. See also Ferguson, *Baptism in the Early Church*, p. 196, 486, 514, 559-560, cited in Dasios, *Revealing from Above*, p. 42 n. 38.

⁴¹ Tertullian's association of the ring given to the prodigal son in Luke 15:22 with the "sign of baptism" (understood, as Ferguson suggests, in contractual terms) similarly resonates with these themes of belonging and the promise of restitution. See Ferguson, *Baptism in the Early Church*, p. 348, cited in Dasios, *Revealing from Above*, p. 42, n. 39.

⁴² See H. Lietzmann, *An die Galater*, Handbuch zum Neuen Testament 10, Tübingen 1932, for Paul's marks as/and amuletic protection. Cited in Dasios, *Revealing from Above*, p. 42, n. 40.

⁴³ Gregorius Nyssenus, *In Canticum canticorum homiliae XII*, GNO 365, Norris 384:10-16.

⁴⁴ Gregorius Nyssenus, *In Canticum canticorum homiliae XII*, GNO 365-66, Norris 384:17-20.

This explanation deepens the connection to Galatians while simultaneously preserving echoes of the associations we've been tracing between the rod, instruction/guardianship, and virtue. Here the rod and the endurance of blows, even if understood allegorically, remain emblematic of productive pedagogy.

In the verses Gregory assembles from Scripture to help him read the "unhappy circumstances" the Bride endures as beneficial, being "struck" is the act of a benevolent power, an act that occasions transformation. The Bride is marked and improved by her wounds. The rod, the blows, and the wounds it inflicts connote healing, deliverance, and instruction bearing spiritual fruit. It is worth asking, however: what paradigms does the rod (even when read anagogically) set up for contemporary Christian understandings of guardianship, dependence, and care? What might it mean for contemporary Christian pedagogies that patristic interpretive traditions preserve the marks of social institutions (slavery) and modes of control (violence in the service of discipline or instruction) we (mercifully) reject?

5. Healing Blows: Trauma and *Therapeia* at the Shrine of the Forty

Gregory's *Encomium in xl martyres II*⁴⁵ offers another homiletic context where Gregory represents striking with rods as yielding healing and transformation. Here, Gregory relates an incident that occurred at the dedication of the Shrine of the Forty Martyrs in Ibora when he was a young man. Not keen to attend, and wearied by the services, he wandered out to the garden where he received a bracing dream visitation from the Forty Martyrs themselves, who threatened him and beat him with rods. Duly corrected and full of remorse at his earlier recalcitrance, he returned to the service. Vasiliki Limberis reports: "The violent incident had such a tremendous effect on him that not long afterwards he changed his life. Within several years he was baptized"⁴⁶.

It is noteworthy that Gregory precedes narration of his own violent visitation with narration of a cure he witnesses at the same shrine, in

⁴⁵ PG 46, 773-788. For the purposes of this paper, I work closely with the account given in V. Limberis, *Holy Beatings: Emmelia, Her Son Gregory of Nyssa, and the Forty Martyrs of Sebasteia*, in: *Social Control in Late Antiquity: The Violence of Small Worlds*, ed. K. Cooper – J. Wood, Cambridge 2020, p. 39-58.

⁴⁶ Limberis, *Holy Beatings*, p. 40.

which a lame soldier is similarly visited by the Forty Martyrs in a dream⁴⁷. Incubation at the shrines of saints and martyrs, especially at the annual *panygeris*, was a common practice undertaken for special blessing and particularly for the purpose of healing. As Limberis notes, “Widespread was the belief that when the martyr visited in a dream, especially at a *panygeris*, it proved the piety of the believer. Even more, it was an almost certain guarantee of an ensuing miracle, one of the chief sources of medical remedy in the fourth century”⁴⁸. In this homily, Gregory presents his experience of being struck by the rod at the hands of the martyrs as both necessary and salutary.

As noted by Kate Cooper and Jamie Wood, Christian sources of fourth, fifth, and sixth centuries “tend to be written from the point of view of those responsible for maintaining small worlds: the masters and teachers, and of course the bishops”⁴⁹. When Gregory’s attempts to read blows as instructive in *Cant XII* are viewed in concert with the personal episode narrated in *Encomium in xl martyres ii*, one catches a glimpse of Gregory in both roles: that of the recalcitrant son/student being disciplined, and that of the bishop now tasked with maintaining what he understands as a divinely ordained and benevolent social order. “Strikes”, “blows” and “wounds” whether understood literally or metaphorically, as punitive, corrective, or circumstantial, are rendered transformational. Symbolic or otherwise, do they remain central to Christian pedagogies?

6. Instructive Violence in Late Antiquity

To be clear: coercion and violence deployed in the service of discipline or instruction were in no way unique to late antique Christian contexts but rather ubiquitous throughout the ancient Mediterranean. As Cribiore reports, “references to coercive methods in Greek and Roman literature are legion” and widespread, from a third-century BCE poem where a mother begs the schoolmaster to beat her raucous son “until the sun sets”, to a Byzantine papyrus letter from a father asking a schoolmaster

⁴⁷ Though this interaction with the Forty, unlike Gregory’s, does not involve violence; instead, the martyr commands that the soldier give him his foot to examine through touch (the verb used is *ψηλαφῆσαι*, which carries some medical connotations).

⁴⁸ Limberis, *Holy Beatings*, p. 55.

⁴⁹ Cooper – Wood, *Introduction*, p. 8.

to deliver the kinds of beatings his son was accustomed to at home⁵⁰. Influential philosophers such as Plato claimed that the child – like “a bent and twisted piece of wood” – had to be formed and straightened through discipline⁵¹. Prevailing moral ideologies made it so that Greeks and Romans largely “considered it normal to beat children and slaves, who could not be controlled by rationality and occupied an intermediate position between human and beast”⁵². Such beatings became commonly depicted literary and artistic topoi⁵³. Working to sustain and replicate the strict distinctions of the social order (and its moral imaginaries), disciplinary violence was an accepted component of what was seen as responsible guardianship.

Acceptance of coercive discipline did not wane in the schools of late antiquity and in the writings of Christian church fathers steeped in the traditions of Greek and Roman *paideia*. Like Gregory, these bishops, classically-trained in rhetoric and philosophy, likely with their own firsthand experiences of these disciplinary techniques, were heir to literary inheritances (Biblical as well as Graeco-Roman) that rendered disciplinary violence both necessary and benevolent. For the most part, they did not challenge prevailing social mores around education⁵⁴. Rather, “schools, monasteries, and churches played a pivotal role in enforcing and reproducing the social order, and their work of cultivating obedient subjects often involved symbolic or actual violence”⁵⁵.

7. Painful legacies of violent pedagogies?

This paper was first presented at the 2022 Meeting of the Canadian Society of Patristic Studies, within the larger gathering of the Ca-

⁵⁰ R. Cribiore, *Gymnastics of the Mind: Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*, ed. R. Cribiore, Princeton 2005, p. 67, 70; *Herodas Didaskalos* 88.

⁵¹ Plato *Prt.* 325d; *Lats* 7.808d-e, cited in Cribiore, *Gymnastics of the Mind*, p. 69.

⁵² Cribiore, *Gymnastics of the Mind*, p. 69.

⁵³ Cribiore, *Gymnastics of the Mind*, p. 70.

⁵⁴ Cribiore notes, “It is somewhat ironic that the same Augustine who complained about the harsh treatment he had received in childhood applauded in the *Letters* the practice of beating children” (Cribiore, *Gymnastics of the Mind*, p. 68). See also Blake Leyerle’s discussion of strategically-harnessed fear and Jonathan Tallon’s discussion of obedience in their respective treatments of John Chrysostom in the volume *Social Control in Late Antiquity: The Violence of Small Worlds*, ed. K. Cooper – J. Wood, Cambridge 2020.

⁵⁵ Cooper – Wood, *Introduction*, p. 10.

nadian Congress for the Social Sciences and Humanities. The panel on the reception of Galatians 6:17 to which it contributed formed part of a larger workshop on Trauma and *Therapeia* in Early Christian Literature, a workshop I helped organize. As we put together the call for papers in fall 2021, the recent discoveries of unmarked graves at the sites of Canada's former Residential Schools were very much on our minds.

Alongside this confrontation with the traumatic legacies of our own nation's colonizing enterprises, and of suffering inflicted in the name of benevolence, two of the questions articulated within this call for papers continued to inform my inquiry into Gregory of Nyssa's citation of Galatians 6:17. The first was, in what ways was trauma figured (in early Christian literary works) as desirable or benevolent? Secondly, how might early Christian understandings of trauma and/or *therapeia* positively or negatively inform efforts to treat the trauma of colonization and systemic racism in contemporary historical and scholarly contexts? As my survey of Gregory's efforts to read Songs 5:7 "profitably" (with the aid of Galatians 6:17, amongst many other Biblical intertexts) developed, these questions fused and became more pointed: to what extent might we see inherited understandings of benevolent violence – violence inflicted in the name of guardianship, guidance, education, spiritual transformation/healing/salvation – as the legacy of a long Christian tradition extending to Canada's residential schools?

It is now widely acknowledged that the wholesale assimilation of indigenous cultures and peoples was a transparent aim of the residential school system in Canada. In 1883, Prime Minister John A. Macdonald, who simultaneously acted as minister of Indian Affairs, plainly told the House of Commons: "When the school is on the reserve, the child lives with his parents who are savages; he is surrounded by savages, and though he may learn to read and write, his habits and training and mode of thought are Indian. He is simply a savage who can read and write"⁵⁶.

The dramatic reconstitution of "habits and training and mode of thought" envisioned here entailed physical and symbolic violence institutionally sanctioned and deployed in the service of cultivating "civilized" and Christianized subjects. As observed in the interim report of the Truth and Reconciliation Commission of Canada and corroborated by innumerable first-hand accounts, "the assault on Aboriginal identity began

⁵⁶ *They Came for the Children: Canada, Aboriginal Peoples, and Residential Schools*, Truth and Reconciliation Commission of Canada – Interim Report, Ottawa – Ontario 2012, p. 6.

the moment the child took the first step across the school's threshold", when they were stripped of their own clothing, their hair sheared, their names and identities discarded in favour of new (Christian) names and identities. In 1920, when the Indian Act was amended to allow enfranchisement without consent and make attendance at residential schools compulsory, Duncan Campbell Scot, deputy minister of Indian Affairs, vowed the government would "continue until there is not a single Indian in Canada that has not been absorbed into the body politic, and there is no Indian question, and no Indian department"⁵⁷.

Besides such systematic assaults on the cultural subjectivities of students deliberately isolated from their families and communities, records show that corporal punishment was regularly deployed in the schools, often beyond the limits of its acceptability in public schools: "Corporal punishment was not uncommon in the nineteenth-century and even twentieth-century Canadian school system [...]. However, the residential schools bore a closer resemblance to schools for neglected, truant, or incorrigible children than to public schools"⁵⁸. The 2012 TRCC report notes that "Harsh discipline prompted children to run away, often at great risk to themselves. The coroner investigating the deaths of four boys who ran away from the Lejac school in British Columbia in 1937 called for an end to the school's 'excessive corporal punishment'"⁵⁹. Accounts of abuse are myriad in the stories told by survivors of the residential school system and their families.

Like the practices and moral ideologies of "benevolent violence" prevalent across the ancient Mediterranean, harmful pedagogical practices (such as corporal punishment) and violent campaigns to destroy and assimilate cultural difference cannot be seen as exclusively Christian (or as the clear product of any one tradition). Nevertheless, "biblical justification for corporal punishment was clearly an essential contributor to the terrible abuses that occurred" across Canada's residential schools⁶⁰. As Peter Robinson writes:

⁵⁷ *They Came for the Children*, p. 12.

⁵⁸ *They Came for the Children*, p. 38.

⁵⁹ *They Came for the Children*, p. 39.

⁶⁰ P. Robinson, *Acculturation, Enculturation, and Social Imaginaries: The Complex Relationship between the Gospel and Culture*, in: *Decolonizing Discipline: Children, Corporal Punishment, Christian Theologies, and Reconciliation*, ed. V.E. Michaelson – J.E. Durrant, Winnipeg 2020, p. 73-74.

Underlying and sustaining the practices in the residential schools was the assumption that the Bible legitimized and even required the use of corporal punishment in the formation of children. Passages such as Proverbs 13:24, 22:15, and 29:15 were regularly referenced to this end, and corporal punishment was a biblically authorized way of keeping order and of bringing children to the righteous path⁶¹.

Such observations might strike us as both obvious and rather far afield from where we started: the apostle Paul's assertion of the benefits of bearing the marks of Christ on his body, and the attempts of Gregory of Nyssa, in the fourth-century CE, to understand this assertion vis a vis earlier Scriptural precedent. But by moving through these far-flung contexts – from the Scriptural allusions to beneficial beatings to which Gregory appeals in his fourth-century context to help him understand an inherited depiction of trauma and violence in profitable, not harmful terms; to late antique contexts that help us understand how a beating visited upon young Gregory in a dream might offer healing and salvation; to modern colonial contexts where coercion and disciplinary violence are imagined by heads of a Christian “body politic” to function as a saving grace – I am suggesting that benevolent understandings of trauma as instructive may indeed perpetuate harm, and that contemporary Christian exegetical and pedagogical efforts ought to confront these harms face on. As Muir asks in his Introduction to this reception history, what happens when textual or conceptual echoes extend for centuries? How much changes when identification with trauma is undertaken by a group that now finds itself dominant rather than marginalized?

8. Conclusions: Rendering trauma beneficial... for whom?

The dynamic I have ended up probing coming out of this work thus arises at the interplay of the “plain sense” of passages such as Song 5:7 and the “tropological approach” to them, here modelled and theorized by Gregory. Let us return to a passage from Gregory's *apologia* for his exegetical method:

One ought not in every instance to remain with the letter (since the obvious sense of the words often does us harm (βλαπτούσης ἡμᾶς) when it comes to

⁶¹ Robinson, *Acculturation, Enculturation, and Social Imaginaries*, p. 72.

the virtuous life), but one ought to shift to an understanding that concerns the immaterial and intelligible, so that corporeal ideas may be transposed into intellect and thought when the fleshly sense of the words has been shaken off like dust (cf. Matt 10:14). This moreover is why he says, 'The letter kills, but the spirit gives life' (2Cor 3:6), for frequently the narrative, if we stop short at the mere events, does not furnish us with models of the good life⁶².

Gregory here acknowledges the potentially harmful effects of remaining at the "plain sense" of texts that describe "repellent" events. But of course, effective transposition from "mere event" to intellectual concept is not guaranteed in any given reception context; and moreover, it does not exempt a text from doing harm.

I find myself asking: who stands to benefit and who might yet suffer harm from an inherited model of instruction, healing, providence, and deliverance whose representative is the rod and the forceful relations it recalls? In raising such questions, I am not arguing for an attempt to "purify" received texts of the violences they contain. Rather, I suspect I am grappling still/anew with what Gregory of Nyssa knew well: our reading practices (and guiding metaphors and hermeneutic models) have ethical and social as well as spiritual implications⁶³. Our best efforts to draw something profitable from received texts cannot preclude hard looks at their "plain sense", the contexts in which they are invoked and engaged, and the practices perpetuated in their name.

Bibliography

Sources

Gregorius Nyssenus, *Encomium in xl martyres*, PG 46, 773-788.

Gregorius Nyssenus, *Oratio XII*, in: *In Canticum canticorum homiliae*, ed. H. Langerbeck, GNO VI, Leiden 1960, p. 340-370, tr. R.A. Norris Jr., *Homily 12*, in: *Gregory of Nyssa: Homilies on the Song of Songs*, Atlanta 2012, p. 360-389.

⁶² Gregorius Nyssenus, *Prologus*, *In Canticum Canticorum homiliae*, GNO 6-7, Norris 4:22-30.

⁶³ As Marianne Bjelland Kartzow writes in her compelling work of discourse analysis: "A metaphor can be so much more than an innocent figure of thought or speech" (M. Bjelland Kartzow, *The Slave Metaphor and Gendered Enslavement in Early Christian Discourse: Double Trouble Embodied*, London 2018, p. 1).

Gregorius Nyssenus, *Prologus*, in: *In Canticum canticorum homiliae*, ed. H. Langerbeck, GNO VI, Leiden 1960, p. 3-13, tr. R.A. Norris Jr., *Homily 12*, in: *Gregory of Nyssa: Homilies on the Song of Songs*, Atlanta 2012, p. 2-13.

Studies

- Bjelland Kartzow M., *The Slave Metaphor and Gendered Enslavement in Early Christian Discourse: Double Trouble Embodied*, London 2018.
- Burrus V., *Macrina's Tattoo*, "The Journal of medieval and early modern studies" 33/3 (2003) p. 403-417.
- Cooper K. – Wood J., *Introduction: The Violence of Small Worlds: Rethinking Small-Scale Social Control in Late Antiquity*, in: *Social Control in Late Antiquity: The Violence of Small Worlds*, ed. K. Cooper – J. Wood, Cambridge 2020, p. 1-12.
- Cribiore R., *Gymnastics of the Mind: Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*, ed. R. Cribiore, Princeton 2005.
- Daniélou J., *The Bible and the Liturgy*, London 1964.
- Dasios M., *Revealing from Above What Is Hidden Below: Macrina's Seal and Gregory's Hermeneutics of Optimism*, "Journal of Early Christian Studies" 30/1 (2022) p. 31-58.
- Ferguson E., *Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Grand Rapids 2009.
- Leyerle B., *John Chrysostom and the Strategic Use of Fear*, in: *Social Control in Late Antiquity: The Violence of Small Worlds*, ed. K. Cooper – J. Wood, Cambridge 2020, p. 173-187.
- Lietzmann H., *An die Galater*, Handbuch zum Neuen Testament 10, Tübingen 1932.
- Limberis V., *Holy Beatings: Emmelia, Her Son Gregory of Nyssa, and the Forty Martyrs of Sebasteia*, in: *Social Control in Late Antiquity: The Violence of Small Worlds*, ed. K. Cooper – J. Wood, Cambridge 2020, p. 39-58.
- Mateo-Seco L.F., *Mysticism*, in: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, ed. L.F. Mateo-Seco – G. Maspero, Leiden 2010, p. 526-527.
- Mateo-Seco L.F., *Tunics of Hide*, in: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, ed. L.F. Mateo-Seco – G. Maspero, Leiden 2010, p. 768-770.
- Moses' Rod, Hebrew Bible/Old Testament*, in: *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, v. 19, Berlin – New York 2021, p. 1161-1164.
- Norris R.A. Jr., *Introduction*, in: *Gregory of Nyssa: Homilies on the Song of Songs*, tr. R.A. Norris Jr., Atlanta 2012, p. xiii-liv.
- Ramelli I., *Apokatastasis and Epektasis in Cant and Origen*, in: *Gregory of Nyssa: In Canticum Canticorum: Analytical and Supporting Studies, Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17-20 September 2014)*, ed. G. Maspero – B. Miguel – I. Vigorelli, Leiden 2018, p. 312-339.

-
- Robinson P., *Acculturation, Enculturation, and Social Imaginaries: The Complex Relationship between the Gospel and Culture*, in: *Decolonizing Discipline: Children, Corporal Punishment, Christian Theologies, and Reconciliation*, ed. V.E. Michaelson – J.E. Durrant, Winnipeg 2020, p. 67-76.
- Snodgrass K.R., *Stories with Intent: A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*, Grand Rapids 2018.
- They Came for the Children: Canada, Aboriginal Peoples, and Residential Schools*, Truth and Reconciliation Commission of Canada – Interim Report, Ottawa – Ontario 2012.



The Therapeutic Gospel for the Traumatic World. Stigmata Domini Iesu Christi in Corpore as the Crown of Victory

Jimmy Chan¹

Abstract: Drawing on Augustine's *Epistolae ad Galatas Expositionis Liber Unus*, I would like to explore two insights into the therapeutic understanding of persona trauma. First, for Augustine, Paul's past *turbulentas contentions* are not in and of themselves *stigmata domini Iesu Christi*. What, then, is the meaning and significance for Augustine of Paul's statement "For I bear the marks of the Lord Jesus Christ in my body" (Gal 6:17)? Secondly, Augustine recognizes that Paul has been fighting his "alios conflictus et certamina". What is his struggle and how does it relate to the stigmata of the Lord Jesus Christ in the body? In traumatic experiences, our hearts may be troubled by the guilt of the traumatic experiences (for example, by asking questions like: "Did I do something wrong to cause this?"). Paul is able to recognize and reject anyone (or anything) that might tempt him to return to the accusation of the law, hence the declaration: "De cetero, inquit, laborem nemo mihi praestet". I argue that by interpreting the metaphorical sense of *ad coronam uictoriae proficiebant*, Augustine pronounces Christ's victory on the Cross over sin and death by explaining Paul's proclamation of his hermeneutic of Christ's *stigmata*. Through this soteriological lens, Augustine brings his interpretation of Galatians to its climax by proclaiming "Gratia domini nostri Iesu Christi cum spiritu uestro, fratres, Amen" (Gal 6:18).

Keywords: Augustine; Galatians; Christ, stigmata; Donatist; trauma; law; marks; crown; victory; soteriology; spirit

1. Introduction

Augustine's *Epistolae ad Galatas Expositionis Liber Unus* is his only complete commentary on a single book of the Bible². His commentary

¹ Prof. Dr. Jimmy Chan, Assistant Professor of Theology, Carey Theological College, Vancouver, Canada; e-mail: jimmywmc@gmail.com; ORCID: 0000-0001-5780-7719.

² As noted by Plumer, Augustine himself tells us in his *Retractationes* that towards the end of his priesthood, he undertook three expositions of Paul: in chronological order, the *Expositio quarundam propositionum ex epistula Apostoli ad Romanos* (Commentary on Statements in the Letter to the Romans) and *Epistulae ad Romanos inchoata expositio* (Unfinished Commentary on the Letter to the Romans). See Augustinus, *Retractationes*

on the Galatians was likely to have been written in 394/5, when Augustine was still a priest and fighting the heresies of the Manichaeans and the Donatists³. Augustine wrote this commentary for both polemical and pastoral reasons. On the one hand, Augustine, like Victorinus⁴, adopts a Platonic concept of the soul⁵ and uses his *Augustinus, Epistulae ad Galatas expositio* to oppose the Manichean dualism and the concept of evil, as well as their denial of the Old Testament⁶. In addition to the an-

I 24 (23), 1, CCL 57, 71 (tr. Bogan, 101 (modified)) p. 2-4: “Post hunc librum exposui eiusdem apostoli epistulam ad Galatas non carptim, id est aliqua praetermittens, sed continuanter et totam” (“After this book [that is, his *Propositions from Romans*], I commented on the same Apostle’s Epistle to the Galatians not piecemeal – that is, omitting some things – but continuously and in its entirety”). The result is Augustine’s early work entitled *Epistolae Ad Galatas Expositionis Liber Unus* (*A Commentary on the Epistle to the Galatians, in One Book*). See Augustinus, *Retractationes*, ed. R.J. Teske – B. Ramsey, tr. B. Ramsey, *The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century*, v. 1/2, Hyde Park 2010, p. 95-97.

³ E. Plumer, *Date of Composition*, in: *Augustine’s Commentary on Galatians: Introduction, Text, Translation, and Notes*, Oxford 2003, p. 3-4: “If the occasion of his visit to Carthage was the Council of 26 June 394, which is highly possible, then we have an earlier limit for the dating of the Commentary on Galatians. Since this work was written while Augustine was still a priest, his ordination as coadjutor bishop of Hippo, which took place in either 395 or 396, provides a later limit. Within these limits an earlier rather than a later date is desirable in order to keep the first two expositions as near to each other as the arrangement and wording of the *Retractationes* imply. *Expositio epistulae ad Galatas* should therefore be dated 394/5”. See also O. Perler – J.-L. Maier, *Les voyages de saint Augustin*, REAug (1969) p. 162-163 for the dating of Augustine’s voyage to Carthage.

⁴ Victorinus’s appearances in *Confessions* and *De Doctrina Christiana* is used as a convincing argument put forward by Plumer to show the strong likelihood that Augustine made use of Victorinus’ *Commentary on the Galatians* when composing his own. Moreover, Augustine rejects the interpretation of Gal 2:11-14 by Jerome (in Hieronymus, *Commentarii in epistulam Pauli apostoli ad Galatas*, CCSL 77A, tr. *The Fathers of the Church*, ed. G. Raspanti, a New Translation 121, Washington 2010, p. 104) who in turn rejects Marius Victorinus’ interpretation of the same passage. See Marius Victorinus, *Commentarii in epistulam Pauli ad Galatas*, ed. F. Gori, CSEL 83, 2, Vienna 1986, tr. *Commentary on Galatians: Introduction, Translation, and Notes*, ed. S.A. Cooper, Oxford 2005.

⁵ See S.A. Cooper, *The Platonist Christianity of Marius Victorinus*, “Religions” 7 (2016) p. 14-18. Augustine has expressed in *Confessiones* that he thinks highly of Victorinus, who in turn has demonstrated knowledge of Plotinus and Porphyry. For the former, see Augustinus, *Confessiones* 8, 2, p. 3-6. For the latter, especially Victorinus’ knowledge and interpretation of Porphyry, see A.C. Lloyd, *Review of Porphyre et Victorinus*, “Journal of the History of Philosophy” 3 (1970) p. 340-341.

⁶ For example, in his commentary on Gal 5:17: “For the desires of the flesh are against the Spirit, and the desires of the Spirit are against the flesh; for these are opposed to

ti-Manichean subtext in his work, traces of anti-Donatist sentiment⁷ can also be found in his interpretation of Gal 2:11-19, which tells of the conflict between Paul and Peter, in which Augustine emphasizes the latter's acceptance of public rebuke in order to preserve the unity of the Church and to demonstrate the humility of a true Christian leader – the subtext being, that the Donatists failed to do both⁸. On the other hand, Plumer aptly observes, based on a comparison of his *Epistulae ad Galatas*

each other, to prevent you from doing what you would" (RSV), Augustine refers to people who denies there is free choice of the will, the Manichee Fortunatus interpreted Gal 5:17 in precisely this way in his debate with Augustine in 392, and other evidence indicates that this is the usual way of interpretation from the Manichees. Also, in his interpretation Gal 1:3-4: "Grace to you and peace from God the Father and our Lord Jesus Christ, who gave himself for our sins to deliver us from the present evil age, according to the will of our God and Father", he rejects the world is evil because of the evil people. Furthermore, Augustine defends the customs ordained in the Old Testament against the attacks of Faustus by citing the practice of Paul, including his circumcision of Timothy (Acts 16:1-3). Augustine aptly points out that Paul considered that there was nothing wrong with Jewish customs in and of themselves. See Plumer, *Augustine's Commentary on Galatians*, p. 64-65.

⁷ For a list of Augustine's anti-Donatist writings, see, for example, B. Ramsey – D.G. Hunter, *General Introduction: The Anti-Donatist Works of Saint Augustine*, in: Augustinus, *The Donatist Controversy*, v. 1, ed. B. Ramsey – D.G. Hunter, tr. M. Tilley – B. Ramsey, The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century 21, Hyde Park 2019, p. 20. Augustine's first anti-Donatist letter was *Ep. 23* written in 392 and addressed to Maximian, the Donatist bishop of Sinita. In 393 Augustine wrote his earliest surviving tract, *Psalmus contra Partem Donati*, a polemic psalm against Parmenian's Donatist theology as expressed in their own psalm. See also D.J. Nodes, *The Organization of Augustine's Psalmus contra Partem Donati*, VigCh 63/4 (2009) p. 390.

⁸ See, for example, Plumer, *Augustine's Commentary on Galatians*, p. 145: "Moreover, it was in his rebuke that the one being rebuked proved the more admirable and difficult to imitate. For it is easy to see what you would correct in someone else and to proceed to do so by censure and criticism. It is not so easy to see what ought to be corrected in yourself and to be willing to be corrected even by yourself, let alone by another, and that a junior, and all this in front of everyone! (11) Now this incident serves as a great example of humility, which is the most valuable Christian training, for by humility love is preserved. For nothing violates love more quickly than pride". Augustine shows no reservation to point out the pride of the Donatists in numerous works, one of which being *Contra litteras Petiliani*, which Augustine wrote a few years (ca. 398 AD) after finishing his *Epistolae Ad Galatas Expositionis Liber Unus*: "[I]f only, laying aside the swelling of their pride, and overcoming the madness of their stubbornness, they [those who held on to the Donatist heretics] would take heed and see what monstrous sacrilege it is to curse the baptism of the foreign churches, which we have learned from the sacred books were planted in primitive times, and to receive the baptism of the followers of Maximianus, whom they have condemned with their own lips".

expositio with *Regula Sancti Augustini episcopi* (Augustine's monastic Rule)⁹, that the former "was written for Augustine's monastic community as its primary audience and that Augustine's immediate concern was to discover ways in which Paul's directives for Christian living could be implemented within that community"¹⁰.

This paper is a textual study involving grammatical, rhetorical and intra- and intertextual analysis of Augustine's interpretation of Gal 6:17; the ultimate aim of this study is a deeper understanding of the pastoral intent of Augustine, although where appropriate his polemical subtext will also be highlighted. The choice of scope is intentional, as I argue that, by understanding the pastoral lens of Augustine's interpretation of Gal 6:17, particularly the symbolic use of the *stigmata domini Iesu Christi in corpore* (the mark of the Lord Jesus Christ in the body) that Paul mentions in this verse, we are able to gain an important key to dealing with the trauma of this world as ministers of the gospel or, for that matter, as caregivers who share the Christian faith.

The following text from Augustine's commentary on Gal 6:17 in *Epistulae ad Galatas expositio* will be analyzed:

From now on, he says, let no one trouble me (Gal 6:17). He has no desire to be worn down by turbulent conflicts over a matter sufficiently explained both in his Letter to the Romans and in this letter. (2) For I bear the marks of the Lord Jesus Christ in my body. That is, 'I have other battles and contests to fight with my flesh in the persecutions I suffer'. (3) For by marks are meant the kind associated with the punishments of slaves, so that if a slave, for instance, were in fetters on account of wrongdoing, that is, an offence, or had suffered something of this kind, he might be said to have marks, and for this reason he is of a lower rank in the right to manumission. (4) The Apostle thus wanted to apply the term marks to the marks of punishment, so to speak, coming from the persecutions that he suffered. (5) For he knew that this was

⁹ The original Latin version of Augustine's *Rule*, *Regula Sancti Augustini*, can be found in the "The Latin Library", in: <https://www.thelatinlibrary.com/augustine/reg.shtm> (accessed 10.12.2023). For the English translation of *Regula Sancti Augustini*, see J. Pejza, *The Rule of St. Augustine*, in: <https://faculty.georgetown.edu/jod/augustine/ruleaug.html> (accessed 10.12.2023).

¹⁰ Plumer, *Augustine's Commentary on Galatians*, p. 60. There is implicit polemic against Manicheism, Donatism, Arianism, and paganism, some of which is highlighted in the main text in the introduction; this paper will only focus on that which is directly related to Gal 6:17.

retribution for the offence of persecuting the churches of Christ. As the Lord himself told Ananias when Ananias feared Paul as a persecutor of Christians: (6) I will show him how much suffering he must undergo for my name's sake (Acts 9:16). Nevertheless, because of the forgiveness of sins for which he was baptized, all those tribulations not to destruction but to brought him crown of victory¹¹.

The remainder of this paper will be organized around two key questions that would help to decipher Augustine's pastoral purpose in expounding Gal 6:17: (1) What is the meaning and significance for Augustine of Paul's statement "For I bear the marks of the Lord Jesus Christ in my body" (Gal 6:17)? (2) What does Paul mean for Augustine when he says he has been fighting his "other conflicts and struggles (alios conflictus et certamina)" in relation to Paul's *stigmata* in the body of the Lord Jesus Christ? As exemplified by Ployd's recent work focusing on Augustine's polemics against the Donatists¹², Augustine's use of Galatians has been viewed through a polemical lens that has been privileged at the expense of the pastoral. By exploring these questions, this paper will restore a balance between the two perspectives and provide a new insight into Augustine's interpretation of Paul's *stigmata* in Gal 6:17.

¹¹ Augustinus, *Epistolae ad Galatas expositionis liber unus* 63, CSEL 84, 140: "De cetero, inquit, laborem nemo mihi praestet. Non uult per turbulentas contentiones taedium sibi eri de re, quantum satis erat, exposita et in epistula, quam ad Romanos scripsit et hac ipsa. (2) Ego enim stigmata domini Iesu Christi in corpore meo porto, id est: habeo alios conictus et certamina cum carne mea, quae in persecutionibus quas patior mecum dimicant. (3) Stigmata enim dicuntur notae quaedam poenarum seruiliū, ut si quis uerbi gratia seruus in compedibus fuerit propter noxam, id est propter culpam, uel huiusmodi aliquid passus fuerit, stigmata habere dicatur, et ideo in iure manumissionis inferioris est ordinis. (4) Nunc ergo apostolus stigmata uoluit appellare quasi notas poenarum de persecutionibus, quas patiebatur. (5) Propter culpam enim persecutionis, qua persecutus erat ecclesias Christi, haec sibi retribuī cognouerāt, sicut ab ipso domino dictum est Ananiae, cum idem illum Ananias tamquam persecutorem christianorum formidaret. (6) Ego illi ostendam, inquit, quae oporteat eum pati pro nomine meo. Verumtamen propter remissionem peccatorum, in qua baptizatus erat, omnes illae tribulationes non ei ualebant ad perniciem sed ad coronam uictoriae prociebant", Plumer, *Augustine's Commentary on Galatians*, p. 234-235. Whenever necessary, I provide my own translation to supplement/challenge Plumer's.

¹² A. Ployd, *Scripture in Augustine's Polemics against the Donatists*, in: *The Bible in Christian North Africa: Part II: Consolidation of the Canon to the Arab Conquest (Ca. 393 to 650 CE)*, ed. J.P. Yates – A. Dupont, *Handbooks of the Bible and Its Reception* 4/2, Berlin – Boston 2023, p. 198-200.

2. The meaning and significance for Augustine of Paul's bearing the marks of the Lord Jesus Christ in the body (Gal 6:17)

For Augustine, Paul's past "turbulent conflicts" (*turbulentas contentiones*) are not in and of themselves "stigmata domini Iesu Christi". What, then, is the meaning and significance for Augustine of Paul's statement "For I bear the marks of the Lord Jesus Christ in my body" (Gal 6:17)? The key is that for Paul, the theological disputes that people have raised against the function of the law, which Paul insists cannot be compared with the grace of Jesus Christ according to his gospel. To show how this saving grace informs Augustine's interpretation of Gal 6:17, it would be useful to examine how Augustine's explanation of Gal 6:16. There, Augustine writes:

And for everyone, he says, who follows this rule, peace and mercy are upon them and upon the Israel of God, that is, for all those who are preparing to see God, not for those who receive such a name and, because of their carnal blindness, they refuse to see the Lord, when, while they reject his grace, they want to be slaves of the times¹³.

For Augustine, when Paul speaks of "everyone [...] who follows this rule", he is referring – as he already stated in Gal 6:15: "For neither is circumcision anything, nor uncircumcision, but a new creation" – to those who are truly ready to see God. These are different from those who are called by that name [Israel] and who, in their carnal blindness refuse to see the Lord, spurning his grace, still wanting to be "slaved of the times". For the latter, Augustine rejects the Judaizers of Paul's times who wanted to be "slaves of the [opportune] time"; they lured the church community back to the way of receiving salvation by obeying the law, thus imprisoning themselves and others up in spiritual darkness and dividing the church by their false teaching. Contrary to Paul's instruction to true Christians in Gal 6:10: "While we have opportunity, let's do good to all people", they want to take advantage of earthly fame and rewards whenever they come, so they indulge in this vicious craving of temporal

¹³ Augustinus, *Epistolae ad Galatas expositionis liber unus* 63, CSEL 84, 140: "Et quicumque, inquit, hanc regulam sectantur, pax super illos et misericordia et super Israel dei [Gal 6,16] id est eos, qui uere ad uisionem dei praeeparantur non qui uocantur hoc nomine et carnali caecitate uidere dominum nolunt, quando gratiam eius respuentes serui esse temporum cupiunt" (my own translation).

things¹⁴. The Old Latin text¹⁵ for Gal 6:16 renders “et quicumque hanc regulam secuti fuerint, pax super illos, et misericordia, et super Israël Dei”. Assuming that this is the Latin text that Augustine reads, we can see that *hanc regulam secuti fuerant* (“will have followed this rule”, a future perfect participle form) is used in the *Galatians* text, while Augustine uses *hanc regulam sectantur* (“follows this rule”, a present active indicative form) in his *Epistulae ad Galatas expositio*. On the one hand, the future perfect tense of *secuti fuerant* shows how Paul’s eschatological view of those who will have completed their lives following this rule by the time of Christ’s return (as suggested by his earlier comment about true Christians reaping eternal life from the Spirit). On the other hand, by shifting the temporal sense of *secutus* to the present tense, Augustine helps the reader to receive this eschatological message in a more immediate, here-and-now sense. The cross of Christ (*crucis Christi*) – the persecution that the Judaizers or nominal people of God want to avoid – is that of which Paul boasts, by which the world was crucified to him, and he to the world (“per quem mihi mundus crucifixus est, et ego mundo”). Circumcision is the sign (or evidence) of the covenant God made with the Israelites¹⁶. It is a sign of God’s loving kindness, and a sign of the Israelites’ belonging, obedience and faithfulness to Him. But Paul asserts that the true mark of Christians is not circumcision but the Cross of the Lord Jesus Christ, through which humans become the new creation (*nova creatura*, translated from the Greek word *κτίσις*) which literally means “a newly created ‘thing’” presumably meaning the Church (*ecclesia*), the community of God’s people, rather than a person. In this way, Augustine brings Paul’s text closer to his reader, not only by using the present tense of *sectus*, signifying a here-and-now imminent need to live as a newly created Church, but also by sharing his personal conviction as a priest to defend the unity and true doctrine of the Church.

It is in this spirit that Augustine goes on to explain the meaning of Gal 6:17: “De cetero, nemo mihi molestus sit: ego enim stigmata Domini Jesu in corpore meo porto”. First of all, Paul’s use of *de cetero*, often translated as “from now on” or “in the future”, is a relatively reserved term used by

¹⁴ See Augustinus, *Epistolae ad Galatas expositio* 63, CSEL 84, 140, tr. *Galatians, Ephesians, Philippians, Ancient Christian Commentary on Scripture*, ed. M.J. Edwards, Downers Grove 1999, p. 103.

¹⁵ See, for example, one of the ‘full digitization’ texts in <http://www.vetuslatina.org/> (accessed 10.12.2023).

¹⁶ Gen 17:9-11.

Augustine: It occurs only 79 times in the entire extant Augustine's corpus¹⁷. For him, at least in the time period (before 400), Augustine uses this term to signify a decisive change of direction. For example, in *Confessiones* IX 4, 10, he uses it to mean a determination to turn away from sin: "Then I read, 'Let your anger deter you from sin, and how these words moved me, my God! I had already learned to feel for my past sins an anger with myself that would hold me back from sinning again'"¹⁸. Like Paul, who chose not to be troubled by the conflicts with the Judaizers, Augustine has determined not to be emotionally troubled by his past sinful ways but to move on to share with his readers a confession of God's mercy and of his past sins of lust and vainglory.

3. The *stigmata* become the crown of victory: A process of transformation from past conflicts to future hope

The second question is this: "For Augustine, what does Paul mean when he says he has been fighting his 'other conflicts and struggles (alios conflictus et certamina)' in relation to Paul's *stigmata* in the body of the Lord Jesus Christ?". To answer this question, we need to look more closely at Augustine's comment: "For I bear the marks of the Lord Jesus Christ in my body, that is, I have other conjectures and contests with my flesh, which I suffer with me in the persecutions of which they are fighting"¹⁹. Ostensibly, Augustine is explaining that the *stigmata* of the Lord Jesus Christ in Paul's body have a physical meaning, since one the *stigmata* can be understood as the physical wounds of his crucifixion (which Paul mentions in Gal 6:12)²⁰. It is worth noting, however, that Augustine uses *carne mea* ("my flesh") to respond to the biblical expression *corpore meo* (τῷ σώματι μου, "my body"). This reflects Augustine's

¹⁷ This is a result from a keyword search of "de cetero" through the online database C.P. Mayer, ed. CAG-online: Corpus Augustinianum Gissense a Cornelio Mayer editum, Basel 2014, in: <https://cag-online.net/> (accessed 10.12.2023).

¹⁸ Augustinus, *Confessiones* IX 4, 10, CCL 27, 138: "legebam: irascimini et nolite peccare [Ps 4,5], et quomodo mouebar, deus meus, qui iam didiceram irasci mihi de praeteritis, ut de cetero non peccarem".

¹⁹ Augustinus, *Epistolae ad Galatas expositionis liber unus* 63, "Ego enim stigmata domini Iesu Christi in corpore meo porto, id est: habeo alios coniectus et certamina cum carne mea, quae in persecutionibus quas patior mecum dimicant".

²⁰ Gal 6:12: "qui uolunt, inquit, placere in carne, hi cogunt uos circumcidi, tantum ut in cruce Christi persecutionem non patiantur".

theological anthropology where he uses the lexicon *carno* to refer to the weaker, fallen nature of humans²¹. This is one of the examples of this usage with a negative connotation (Another example is also found in Gal 6:12 where he uses the expression *in carne* to describe the weak, prideful nature of the Judaizers who forced others to be circumcised according to the law)²². Paul recognizes his own sinfulness and therefore deserving of these afflictions, and yet the crown of victory is secured by the grace of the forgiveness of sin (*remissionem peccatorum*) through his Lord Jesus Christ. Paul writes: “*Ego [...] porto* (I bear) the *stigmata* of the Lord Jesus Christ”, denoting his submission to Christ (hence his ‘slave’ analogy). Paul believes this suffering is his rightful portion given to him by the Lord. He feels it is deserved because he has previously caused other Christians to suffer for their faith. With these *stigmata* on his body, Paul claims that he has “*alios conflictus et certamina*”. These are other pains and sufferings that he has endured. Nevertheless, they are not the same as Christ’s, for no one has the exact marks of Christ on the Cross or suffers exactly as Christ did. Augustine explains that these marks are associated with the punishments of slaves by saying that Paul “wanted to apply the term marks to the marks of punishment”. Is Augustine’s Paul being too hard on himself here? Perhaps. But it is more likely that Augustine is emphasizing Paul’s humility. Paul does not forget the pain and suffering he caused Christians before his conversion. He humbly accepts the consequences, knowing that God is merciful. He alludes to this in the previous verse, Gal 6:16.

Furthermore, Augustine’s comment on Paul’s taking advantage of the cross²³ is intriguing; the imperfect tense of this verb signals a past continuous nuance of “taking advantage”. This shows that for Augustine, Paul found it constantly helpful to receive the crown of victory by being reminded, through his own pain and suffering, that Christ has suffered and atoned for his sins. I will argue, then, that by interpreting the metaphorical sense of “*ad coronam uictoriae proficiebant*”, Augustine proclaims Christ’s victory over sin and death by explaining Paul’s proclamation of his taking advantage of Christ’s *stigmata*, and it is through this soteriological lens that Augustine takes his interpretation of Galatians to its climax by proclaiming “*Gratia domini nostri Iesu Christi cum spiritu uestro, fratres, Amen*” (Gal 6:18).

²¹ G. Lawless, *Augustine and Human Embodiment*, “Augustiniana” 40 (1990) p. 168.

²² See n. 18.

²³ My own translation from the Latin text: “*proficiebant coronam uictoriae*”.

At times, Christians may encounter human conflicts because of differences in their value systems, and their hearts may be troubled by the guilt of traumatic interpersonal experiences and may have been complicit in causing the conflicts. Yet, Augustine's Paul, carrying these inner struggles and sufferings with him, was able to recognize and reject anyone who could lead him or other Christians to believe that their lives were at stake with the accusation of the law and that they must obey the Jewish law for their salvation (again, he declares: "De cetero, inquit, laborem nemo mihi praestet"). By interpreting these *stigmata* "ad coronam uictoriae proficiebant", Augustine reminds his readers that the victory of Christ – that Christians share after they fight hard in their spiritual battles – could leave them with psychological/mental bruises, cuts, wounds and lacerations. Augustine's hermeneutic of Paul's *stigmata* is both Christological and soteriological in nature; Christ's saving grace involves a deep wound in his body, and it is this body that heals Paul and Augustine as well. It is through this soteriological lens that Augustine brings his *Epistulae ad Galatas expositio* to its climax of salvific hope: God in Christ Jesus has promised the people of God the forgiveness of sins as well as grace of healing. Just as the Judaizers (and any Jewish Christians) should not be proud of their marks of bodily circumcision, so Paul and true disciples of Christ should not be troubled or ashamed of their bodily (and mental) wounds. In this way, Augustine underscores Paul's understanding of his wounds as marks of Christ's victory and of Christians' identity as one catholic church, God's new creation²⁴ and a 'healed' community that is able to resist the heresies of his day, including Donatism, that had divided the church for years. There is no need to fear these wounds of division, Augustine seems to imply by invoking Paul's interpretation of his *stigmata*, because the grace of healing and the strength to continue on in the Christian journey are always with the true church of Christ. With this grace and strength, Paul was able to defend the true faith against

²⁴ Cf. N.K. Gupta, *The Story of God Bible Commentary – Galatians*, ed. T. Longman III – S. McNight, Grand Rapids 2023, p. 261. Gupta rightly interprets this verse in the context of true discipleship of Christians, a community of God's new creation: "In Galatians 6:17, Paul is arguing that the marks of circumcision are not what truly identifies one with God in new creation. Rather, it is the cruciform life of faith that humbly takes up the cross and follows Jesus (Matt 16:24; Mark 8:34; Luke 9:23; 14:27). Paul opens the Galatians up to a whole new way of looking at the body and its relationship to a social reality and value system. [...] Paul wants to point to the evidence of hard discipleship that reflects deep faith and inspired love".

the Judaizers; Augustine was able to defend the true faith against the Donatists (and try in various ways²⁵ to persuade them to return to it). It is up to Augustine's readers to respond by taking up the cross and following Jesus to do likewise.

4. Conclusion and Implications

Augustine's *Epistulae ad Galatas expositio* is more than a commentary; it is an exhortation letter to the Christian readers in the fourth century who were lost, confused or even torn between the different 'versions' of Christian doctrine and church practice. Like Paul who had to deal with the personal attacks of the Judaizers, and the spiritual dissension of the church, Augustine had to deal with the psychological wounds of these tensions with the enemy (Manicheans) and the spiritual wounds to the church (Donatists, Arians) that threatened in the late fourth century. Written in 394, just a few years after Augustine began confronting the Donatists, this often-overlooked work urges God's people to see the church as a therapeutic agent against internal dissensions and external persecution. It addresses not only the Donatists but also other heresies such as Manicheism and Arianism. The work emphasizes that the purity of the church is not found in humans. Even Paul referred to himself as the chief of sinners in 1Tim 1:15, and Augustine echoed this sentiment in his *Confessions*, written shortly after *Epistulae ad Galatas expositio*. Instead, the true Church is sanctified by Christ, who calls us to bring grace to the world, not to inflict further wounds on others, as the Judaizers and fellow Christians did to Paul and the Galatian Churches, or as the Donatists and other 'Christians' did to Augustine and the Church. How can the Church today fail to heed Augustine's comments about Paul and the help he receives from the *stigmata* of Christ?

In Paul's time, slaves were often branded with marks, or *stigmata*, to indicate to whom they belonged. By reinforcing the image of Paul as a slave of Christ marked by the *stigmata* on his body, Augustine uses this hermeneutic of *stigmata* to reorient his readers to the saving grace of Jesus Christ symbolized by his own *stigmata*, the marks of physical wounds on the Cross. In the medieval times, *stigmata* became a term used in Christian mysticism to describe the physical manifestations of bodily wounds, scars

²⁵ For a list of Augustine's anti-Donatist writings, see, for example, Ramsey – Hunter, *General Introduction*, p. 26-27.

or pain in places corresponding to the crucifixion wounds of Jesus Christ, such as the hands, wrists, and feet. However, this paper has shown that *stigmata* in the original sense of the word in Gal 6:17, and in line with Augustine's interpretation, signifies both the physical suffering (scars/wounds) and the psychological turmoil that Paul had experienced for the sake of Christ, as described in 2Cor 11:23-28²⁶. By giving a new meaning to Paul's bodily *stigmata*, that is, an assurance of the crown of victory (which in turn symbolizes heavenly reward) through Christ's saving act of crucifixion, Augustine tactfully exhorts his readers to accept suffering for Christ and his church with peace and hope, for God's grace will always be with his church – this is Paul's final prayer and blessing at the end of *Galatians*, Gal 6:18: "Gratia domini nostri Iesu Christi cum spiritu uestro, fratres, Amen".

Bibliography

Sources

- Augustinus, *Epistulae ad Galatas exposition*, CSEL 84, ed. J. Divjak, Wien 1971, tr. *Augustine's Commentary on Galatians: Introduction, Text, Translation and Notes*, ed. E.A. Plumer, Oxford 2003; *Galatians, Ephesians, Philippians, Ancient Christian Commentary on Scripture*, ed. M.J. Edwards, Downers Grove 1999.
- Augustinus, *Confessiones*, CCL 27, ed. C. Lambot, Turnhout 1961, tr. *The Confessions*, ed. J.E. Rotelle, WSA 1/1, Hyde Park 2012.
- Hieronymus, *Commentarii in epistulam Pauli apostoli ad Galatas*, CCSL 77A, Turnhout 2006, tr. The Fathers of the Church, A New Translation 121, ed. G. Raspani, Washington 2010.
- Marius Victorinus, *Commentarii in epistulam Pauli ad Galatas*, ed. F. Gori, CSEL 83, 2, Vienna 1986, tr. *Commentary on Galatians: Introduction, Translation, and Notes*, ed. S.A. Cooper, Oxford 2005.

²⁶ Paul describes these in 2Cor 11:23-28 (RSV): "Are they servants of Christ? I am a better one – I am talking like a madman – with far greater labors, far more imprisonments, with countless beatings, and often near death. Five times I have received at the hands of the Jews the forty lashes less one. Three times I have been beaten with rods; once I was stoned. Three times I have been shipwrecked; a night and a day I have been adrift at sea; on frequent journeys, in danger from rivers, danger from robbers, danger from my own people, danger from Gentiles, danger in the city, danger in the wilderness, danger at sea, danger from false brethren; in toil and hardship, through many a sleepless night, in hunger and thirst, often without food, in cold and exposure. And, apart from other things, there is the daily pressure upon me of my anxiety for all the churches".

Studies

- Dunn G.D., *Augustine's Use of the Pauline Portrayal of Peter in Galatians 2*, "Augustinian Studies" 46/1 (2015) p. 23-42.
- Gupta N.K., *The Story of God Bible Commentary – Galatians*, ed. T. Longman III – S. McNight, Grand Rapids 2023.
- Helleman W.E., 'Abraham had two sons': *Augustine and the Allegory of Sarah and Hagar (Galatians 4:21-31)*, "Calvin Theological Journal" 48/1 (2013) p. 35-64.
- Kennedy R.P., *Augustine's Commentary on Galatians (Review)*, "Journal of Early Christian Studies" 12/1 (2004) p. 128-130.
- Lawless G., *Augustine and Human Embodiment*, "Augustiniana" 40 (1990) p. 167-186.
- Lloyd A.C., *Review of Porphyre et Victorinus*, "Journal of the History of Philosophy" 8/3 (1970) p. 340-341.
- Myers J.A., *Law, Lies and Letter Writing: An Analysis of Jerome and Augustine on the Antioch Incident (Galatians 2:11-14)*, "Scottish Journal of Theology" 66/2 (2013) p. 127-139.
- Nodes D.J., *The Organization of Augustine's Psalmus contra Partem Donati*, "Vigiliae Christianae" 63/4 (2009) p. 390-408.
- Pejza J., *The Rule of St. Augustine*, w: <https://faculty.georgetown.edu/jod/augustine/ruleaug.html> (accessed 10.12.2023).
- Ployd, A., *Scripture in Augustine's Polemics against the Donatists*, in: *The Bible in Christian North Africa: Part II: Consolidation of the Canon to the Arab Conquest (Ca. 393 to 650 CE)*, ed. J.P. Yates – A. Dupont, Handbooks of the Bible and Its Reception 4/2, Berlin – Boston 2023, p. 193-217.
- Prokhorov A.V., *Taking the Jews out of the Equation: Galatians 6:12-17 as a Summons to Cease Evading Persecution*, "Journal for the Study of the New Testament" 36/2 (2013) p. 172-188.
- Ramsey B. – Hunter D.G., *General Introduction: The Anti-Donatist Works of Saint Augustine*, in: Augustinus, *The Donatist Controversy I*, ed. B. Ramsey – D.G. Hunter, tr. M. Tilley – B. Ramsey, The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century 21, Hyde Park 2019, p. 20-21.
- White C., *Augustine on Galatians*, "Classical Review" 54/1 (2004) p. 128-129.

Miscellanea



Ποῖ φύγωμεν, Ὅμηρε, καὶ στῶμεν;¹ O roli greckiej epiki archaicznej w *Wychowawcy* Klemensa Aleksandryjskiego

*Ποῖ φύγωμεν, Ὅμηρε, καὶ στῶμεν; The Role of Greek Archaic Epic
in the Work Paedagogus by Clement of Alexandria*

Monika Szczot²

Abstract: The main problem of the article is an attempt to describe the role of Greek archaic epic in the works of Clement of Alexandria. The problem part of the article includes interpretations of selected and representative borrowings from Homer's poems in the work *Paedagogus*. The Homeric epic and Homer's role as a teacher of ancient Hellad provide an important context for consideration. The philological analyses reveal the complex Christian-classical structure of Clement's work and emphasise the important role of Homer in the construction of the aesthetics of the famous handbook of moral theology. The article also shows that Clement's literary output still offers new interpretative possibilities in aspects of the structure of his works and their aesthetics, genology and communicative function. The polyphony of quotations, allusions and borrowings adds credibility to the Clement's claims and theses, presenting them in a complex discourse that serves aesthetic, erudite, moral and evangelistic purposes.

Keywords: Christian literature; Theology; Morality; Homeric epics; Borrowing; Genology; Clement of Alexandria; *Paedagogus*

Skąpe wiadomości na temat życia Klemensa Aleksandryjskiego zachowały się w jego pismach i w *Historii Kościoła* Euzebiusza z Cezarei³. Pozwalają one ustalić najważniejsze fakty z życia pisarza i teologa⁴. Titus

¹ Clemens Alexandrinus, *Peadagogus* 3, 2, 14: „Dokąd, Homerze, uciekniemy i gdzie się zatrzymamy?”, tł. M. Szarmach, Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, Toruń 2012, s. 173.

² Dr hab. Monika Szczot, profesor nadzwyczajny, Wydział Filologii Polskiej i Klasycznej, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; e-mail: monika.szczot@amu.edu.pl; ORCID: 0000-0002-2062-5919.

³ Euzebiusz w *Historia Ecclesiastica* (ks. 5 i 6) zawarł wzmianki o Klemensie i wyписы z jego dzieł.

⁴ Fakty biograficzne z życia Klemensa, zob. T. Sinko, *Zarys historii literatury greckiej*, t. 2: *Literatura w epoce hellenistycznej i za Cesarstwa Rzymskiego*, Warszawa 1959, s. 401-404; A. Bober, *Antologia Patrystyczna*, Kraków 1965, s. 487; J.M. Szymusiak

Flavius Clemens urodził się prawdopodobnie w Atenach ok. 150 roku w rodzinie pogańskiej, ale szybko zetknął się z chrześcijaństwem. Zdobyl wykształcenie klasyczne w rodzimej Grecji i Jonii, kształcił się także w Wielkiej Grecji (płd. Italia lub Sycylia), Syrii i Palestynie. Ok. 180 roku Klemens przybył do Aleksandrii, gdzie najpierw był słuchaczem, a potem nauczycielem i współpracownikiem w szkole katechetycznej Pantena⁵, która dawała ogólne (czytaj: encyklopedyczne)⁶ wykształcenie. Z powodu prześladowań za Septymiusza Sewera Klemens opuścił Egipt i udał się do Kapadocji, a później do Palestyny. Zmarł ok. 215 roku. Najbardziej płodny okres w życiu Klemensa przypada na pobyt w Aleksandrii, dlatego otrzymał przydomek „Aleksandryjski”. Pozostawił po sobie kilka dzieł, wśród których najbardziej reprezentatywne to: *Protreptyk albo Zachęta Greków* (Προτρεπτικὸς πρὸς Ἑλληνας), *Wychowawca* (Παιδαγωγός) i najobszerniejsze *Kobierce* (Στρωματεῖς). Ze spuścizny Aleksandryjczyka zachowały się także homilia *Który człowiek bogaty może być zbawiony* (Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος), mniej znane *Ekscerpty z Teodota* (Ἐξ τοῦ Ξεοδότου καὶ τῆς ἀναταλικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς

– M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971, s. 249-251 (dalej: SWP); A. Hamman, *Portrety ojców Kościoła. Praktyczny przewodnik po patrologii*, Warszawa 1978, s. 64-73; F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin – Lublin 1999, s. 112-118; C.V. Manzanares, *Pisarze wczesnochrześcijańscy I-VII w. Mały słownik*, tł. E. Burska, Warszawa 2001, s. 116-117; J. Naumowicz, *Środowisko aleksandryjskie i pisarze III wieku: Klemens Aleksandryjski*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, t. 2: *Proza historyczna. Krasomówstwo. Filozofia i nauka. Literatura chrześcijańska*, red. H. Podbielski, Lublin 2005, s. 1079-1082; M. Starowieyski – W. Stawiszyński, *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 2018, s. 600-605 (dalej: NSWP).

⁵ Nieliczne informacje o Pantenie (Pantainos, Pantaenus) przekazali Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Aleksander Jerozolimski i Euzebiusz z Cezarei. Zob. SWP 314-315; T. Zieliński, *Chrześcijaństwo antyczne*, Toruń 1999, s. 212-213; Manzanares, *Pisarze wczesnochrześcijańscy I-VII w.*, s. 146; NSWP 772-773.

⁶ Ἐγκύκλιος παιδεία oznaczała całość wiedzy składającej się na pełne, ogólne wykształcenie. Por. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, Warszawa 2000, s. 252. Bogatsze rozważania na temat rozumienia pojęcia παιδεία w świecie starożytnym, zob. W. Jaeger, *Paideia*, tł. M. Plezia, t. 1-2, Warszawa 1962-1964. Omówienie związków między chrześcijaństwem a encyklopedycznym (klasycznym) wykształceniem, zob. H.-I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, tł. S. Łoś, Warszawa 1969, s. 435-454; F. Drączkowski, *Struktury semantyczne wyrazu παιδεία w dziele Klemensa Aleksandryjskiego ΣΤΡΩΜΑΤΕΙΣ*, w: *Z zagadnień literatury greckiej*, red. J. Pliszczyńska, Lublin 1978, s. 127-151; W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, tł. i red. K. Bielawski, Bydgoszcz 1997; M. Kieling, *Rola Pisma Świętego i artes liberales w kształtowaniu nauk teologicznych i świeckich według Kasjodora*, Poznań 2011, passim.

Υαλεντίνου χρόνους ἐπιτομοί) oraz *Wyowiedzi profetyczne* (Ἐκ τῶν προφητικῶν ἐκλογαί). Utwory Klemensa pokazują doskonałą znajomość Pisma Świętego oraz dużą erudycję w zakresie filozofii starożytnej i literatury greckiej, co owocuje specyficzną syntezą chrześcijaństwa i hellenizmu, przy czym warto podkreślić, że większość badaczy docenia Klemensa jako teologa, który umiejętnie wykorzystał spuściznę pogańską dla celów religii chrześcijańskiej i popularyzacji wiary wśród Greków⁷. Badacze w swoich opiniach na temat twórczości Aleksandryjczyka akcentują duże znaczenie dialogu z kulturą helleńską (ks. Leopold Rzodkiewicz)⁸, widzą pogodzenie się nowej religii z literaturą i filozofią grecką (Tadeusz Sinko)⁹ i wzajemne ubogacenie obu tradycji (ks. Marek Starowieyski)¹⁰. Ponadto dostrzegają syntezę nauki chrześcijańskiej z kulturą grecko-rzymską (Marian Szarmach)¹¹, doceniają eklektyzm wynikły z sympatii i szacunku dla

⁷ Inspirujące dla artykułu opracowania na temat związków chrześcijaństwa z kulturą grecką: Sinko, *Zarys historii literatury greckiej*, s. 401-404; J.M. Szymusiak, *Klasycyzm Klemensa Aleksandryjskiego*, STV 9 (1971) s. 289-302; L. Małunowiczówna, *Stosunek wczesnego chrześcijaństwa do kultury i filozofii pogańskiej*, AK 93 (1979) s. 3-15; F. Drączkowski, *Dowartościowanie kultury intelektualnej przez Klemensa Aleksandryjskiego jako rezultat polemiki antyheretyckiej*, SPelp 6 (1975) s. 177-199; A. Eckmann, *Pisarze wczesnochrześcijańscy wobec kultury klasycznej*, RH 47 (1990) s. 89-103; J. Pałucki, *Recepcja ideałów helleńskich w nauczaniu Klemensa Aleksandryjskiego*, RT 41 (1994) s. 5-27; W. Gruba, *Inspiracje helleńskie w koncepcji dobroczynności Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Veritatem facientes. Księga pamiątkowa ku czci ks. prof. Franciszka Greniuka*, red. J. Nagórny – J. Wróbel, Lublin 1997, s. 199-218; Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, s. 57-81; F. Drączkowski, *Chrześcijaństwo wobec kultury i cywilizacji grecko-rzymskiej. Stanowisko Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Chrześcijaństwo a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III-IV w.*, red. J. Śrutwa, Lublin 1999, s. 33-62; L. Rzodkiewicz, *Jezus Chrystus w kulturze antycznej. Stanowisko Klemensa Aleksandryjskiego*, Legnica 1999; H. Chadwick, *Mysł wczesnochrześcijański a tradycja klasyczna*, tł. P. Siejkowski, Poznań 2000, s. 41-71; L. Rzodkiewicz, *Dialog chrześcijaństwa z kulturą antyczną w świetle encykliki „Fides et ratio” Jana Pawła II*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczne” 1 (2002) s. 109-113; Naumowicz, *Środowisko aleksandryjskie i pisarze III wieku*, s. 1079-1082; L. Łeszyk, *Literatura klasyczna w recepcji Klemensa z Aleksandrii*, „Littera Antiqua” 6 (2013) s. 37-65; P. Liszka, *Dzieje oddziaływania hellenizmu na chrześcijaństwo*, RBL 70/1 (2017) s. 5-25; M. Starowieyski, *Rodzące się chrześcijaństwo wobec filozofii*, WST 30 (2017) s. 185-203.

⁸ Rzodkiewicz, *Dialog chrześcijaństwa z kulturą antyczną*, s. 108-113.

⁹ Sinko, *Zarys historii literatury greckiej*, s. 403.

¹⁰ Starowieyski, *Rodzące się chrześcijaństwo wobec filozofii*, s. 203.

¹¹ Szarmach, *Wstęp*, w: *Klemens Aleksandryjski, Wychowawca*, s. 10-11.

kultury pogańskiej (ks. Franciszek Drączkowski¹², ks. Józef Naumowicz¹³), podkreślają wagę obu tradycji – klasycznej i chrześcijańskiej w dążeniu do pokazania boskiej doskonałości (Hans von Campenhausen)¹⁴ oraz cenią umiejętność budowania nowego chrześcijańskiego humanizmu w oparciu o helleńskie wzorce (Jan M. Szymusiak)¹⁵, akcentują wreszcie wspólnotową syntezę myśli klasycznej i chrześcijańskiej z punktu widzenia greckiej *paidei* (Werner Jaeger)¹⁶.

Wychowawca (albo *Pedagog*), określany mianem „pierwszego chrześcijańskiego podręcznika teologii moralnej”¹⁷, składa się z trzech ksiąg podzielonych na kilkanaście niekonsekwentnie wydzielonych rozdziałów, co poświadcza, że ów podział jest dziełem kopisty, a nie samego autora. Pierwsza księga o charakterze teoretycznym dotyczy etyki chrześcijańskiej, „Bożej pedagogiki”¹⁸. Tytułowym wychowawcą jest Jezus Chrystus, Syn Boży, Logos, a autor dzieła w następujący sposób charakteryzuje boskie metody wychowawcze: „Nasz Boski Logos, Wychowawca ludzkości, posługując się z całą mocą środkami swej mądrości, zdecydował się zbawić dzieci, uciekając się do napomnień, gniewu, krytykowania, zawstydzania, leczenia, obietnic i wyświadczenia dobrodziejstw i «kiełznania wieloma sposobami» nierozumnych popędów”¹⁹. Księgi druga i trzecia podają wskazówki natury praktycznej w zakresie moralności i życia codziennego chrześcijanina, którego wzorcem był zapewne mieszkaniec bogatej Aleksandrii. Puczenia na temat ucztowania, śmiechu, pożywienia, napojów, sprzętów domowych, obuwia, biżuterii i kosmetyków łączą się z refleksjami na temat poszukiwania „prawdziwego piękna”, realizowania ideałów prostoty i prowadzenia „najlepszego sposobu życia chrześcijan”, którzy powinni zachować umiar i skromność, niezależność od dóbr materialnych oraz wierność ewangelicznym ideałom, aby stać się „bez zarzutu i bez winy nienagannymi dziećmi Bożymi na wzór światła w świecie

¹² Drączkowski, *Kościół-agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, s. 20.

¹³ Naumowicz, *Środowisko aleksandryjskie i pisarze III wieku*, s. 1081-1082.

¹⁴ H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, tł. K. Wierszyłowski, Warszawa 1998, s. 31-32.

¹⁵ Szymusiak, *Klasycyzm Klemensa Aleksandryjskiego*, s. 300-302.

¹⁶ Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, s. 78.

¹⁷ Określenie J. Naumowicza (*Środowisko aleksandryjskie i pisarze III wieku*, s. 1080).

¹⁸ Szarmach, *Wstęp*, s. 9.

¹⁹ Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* 1, 9, 75, tł. Szarmach, s. 62.

(Flp 2,15)²⁰. Utwór zamykają modlitwa i hymn dziękczynny do Chrystusa w anapestach²¹.

1. Metodologia i cele artykułu

Problemowa część artykułu dotyczy treściowych i formalnych związków *Wychowawcy* z eposami Homera. Jej celem jest pokazanie i omówienie reprezentatywnych odwołań dzieła do greckiej epiki archaicznej oraz próba określenia zadań, którym te odwołania służą²². Mimo że recepcja literatury greckiej w twórczości Klemensa była przedmiotem licznych badań, definiujących zależności międzykulturowe w kategoriach wpływowologii i eklektyzmu²³, to proponuję jeszcze jedno spojrzenie analityczne o charakterze formalnym i genologicznym, z którego mogą wypłynąć pewne wnioski natury ogólnej co do specyfiki twórczości Aleksandryjczyka. Proponowane interpretacje uwzględniają różne konteksty oraz wyjaśniają organizację utworu i zastosowane przez Klemensa zabiegi formalne, które można odczytywać w kategoriach intertekstualno-

²⁰ Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* 3, 12, 100, tł. Szarmach, s. 223.

²¹ Przykładowe analizy hymnu, zob. J. Grzywaczewski, *Hymn do Chrystusa Króla Zbawiciela Klemensa Aleksandryjskiego przykładem modlitwy starochrześcijańskiej*, VoxP 8 (1988) s. 621-628; A. Heszen, *Paideia Klemensa Aleksandryjskiego na przykładzie jego hymnu „Do Chrystusa Zbawiciela”*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium” 19 (2009) s. 121-134.

²² Klemens odwołuje się w swojej twórczości do około 350 świeckich autorów. W gronie tych najczęściej przywoływanych jest również Homer obok Platona, Arystotelesa, Muzoniusza Rufusa, Filona Aleksandryjskiego, Heraklita i Chryzypa. Wśród poetów najczęściej cytowany jest właśnie Homer, a po nim – Eurypides. Por. Pałucki, *Recepcja ideałów hellenickich w nauce Klemensa Aleksandryjskiego*, s. 15-16; A. van den Hoek, *Techniques of Quotations in Clement of Alexandria. A View of Ancient Literary Working Methods*, VigCh 50 (1996) s. 231; M. Szram, *Herodot i Tukidydes w pismach wczesnochrześcijańskich pisarzy aleksandryjskich*, w: *Historia świadectwem czasów*, red. W. Biełak – S. Tylus, Lublin 2006, s. 465-470.

²³ Relacja Klemensa do szeroko rozumianej kultury hellenickiej była częstym przedmiotem opracowań, co poświadcza bibliografia dołączona do studiów na temat twórczości Aleksandryjczyka, zob. Drączkowski, *Kościół-agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, s. 190-195; P. Szczur, *Oblicza miłości*. „Miłość daje się poznać w sposób wieloraki”. Cnoty pokrewne i towarzyszące ἀγάπῃ według Klemensa Aleksandryjskiego, Lublin 2002, s. 203-230; K. Wilczyński, *Chrystus pośrednikiem w widzeniu kontemplacyjnym w ujęciu Klemensa Aleksandryjskiego*, Katowice 2016, s. 333-337. Zob. także: F. Drączkowski, *Aktualny stan badań nad Klemensem Aleksandryjskim*, CT 48 (1978) s. 175-177.

ści, aluzyjności i powiązań dialogowych ze spuścizną Homera. Kultura klasyczna stanowi ważny kontekst analityczny podjętych w tym artykule rozważań, a sposoby jej recypowania za pomocą cytatu, parafrazy, aluzji i reminiscencji, pozwalają opisać znaczenie greckiej epiki archaicznej w *Wychowawcy*. Określenie roli poezji homeryckiej w analizowanym dziele może wesprzeć odczytanie intencji jego autora i stanowić ważne kryterium wartościowania omawianego utworu zarówno w kwestiach problemowych, jak i w warstwie formalnej. Trzeba również zaznaczyć, że artykuł ma charakter interdyscyplinarny, czyli sytuuje się na granicy literaturoznawstwa i teologii, z akcentem na część literaturoznawczą, ale z pełną świadomością, jak ważną i znaczącą postacią dla rozwoju chrześcijaństwa był aleksandryjski pisarz. Badanie związków między teologią a literaturą w twórczości Klemensa wynika nie tylko ze współczesnych tendencji poszukiwania nowych interdyscyplinarnych sposobów odczytania tekstów dawnych, lecz także ma uzasadnienie historyczne: Aleksandryjczyk miał należeć do prekursorów metody, w której cytowanie i przywoływanie dawnej i współczesnej literatury stanowiło ważne źródło argumentacji teologicznej²⁴.

Warto również przypomnieć, że grecka poezja archaiczna, kojarzona przede wszystkim z eposami Homera, pełniła bardzo ważną rolę kulturową, obyczajową, edukacyjną i literacką w całym świecie helleńskim. Homer był „wychowawcą całej Grecji”²⁵, ukształtował helleńską ideę człowieczeństwa i moralności, a jego poematy cenione były nie tylko za aspekt wychowawczy, lecz także za oryginalną i genialną technikę poetycką, która oczarowała starożytną i nowożytną kulturę europejską²⁶.

Należy także odnotować, że w starożytności zachodziły przemiany w analizie dzieł literackich: chodzi o wydzielanie sfery estetycznej utworów i oddzielanie jej od problematyki etycznej. Proces ten był możliwy

²⁴ Zob. J. Szymik, *Relacja „teologia–literatura piękna” w ujęciu historycznym*, SSHT 23/24 (1990-1991) s. 63-73; J. Szymik, *Relacja „teologia–literatura piękna” we współczesnej refleksji metodologicznej*, SSHT 25/26 (1992-1993) s. 171-177.

²⁵ Jaeger, *Paideia*, t. 1, s. 67.

²⁶ Zob. T. Sinko, *Zarys historii literatury greckiej*, t. 1: *Literatura archaiczna i klasyczna wiek VIII-IV p.n.e. włącznie*, Warszawa 1959, s. 101-135. Jaeger, *Paideia*, t. 1, s. 67; Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, s. 31-44; K. Kumaniecki – J. Mańkowski, *Homer*, Warszawa 1974, s. 215-217; A. Świderkówna, *Hellenika. Wizerunek epiki od Aleksandra do Augusta*, Warszawa 1995, s. 332-333; H. Podbielski, *Homer*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, t. 1: *Epika. Liryka. Dramat*, red. H. Podbielski, Lublin 2005, s. 120-135.

dzięki rozwojowi retoryki i oddziaływaniu chrześcijaństwa. Kwestia jest istotna w aspekcie rozważań na temat analizowania i wartościowania obecności utworów pogańskich w twórczości autorów chrześcijańskich:

Dopiero antyczna retoryka otworzyła ludziom oczy na formalne wartości utworu literackiego, a ostatecznie utrwaliło czysto estetyczny punkt widzenia w ocenie poezji chrześcijaństwo, ponieważ taka postawa pozwalała mu z jednej strony na ogół odrzucać moralną i religijną zawartość utworów dawnych poetów jako błędną i bezbożną, a z drugiej oceniać pozytywnie ich klasyczną formę, jako niezbędny element wykształcenia oraz źródło estetycznej radości²⁷.

Nie mogło zabraknąć epiki archaicznej w *Wychowawcy*, odwołującym się do Homera wielokrotnie w aspekcie problemowym i w aspekcie estetycznym. Można wyróżnić w dziele kilka sposobów nawiązań do największego epika starożytnej Grecji. Może to być cytat, aluzja, dygresja, odwołanie do toposów i postaci homeryckich albo po prostu do autorytetu Homera jako nauczyciela starożytnych Hellenów.

2. Recepcja literatury klasycznej w twórczości Klemensa

Twórczość Klemensa Aleksandryjskiego potwierdza, że literatura wczesnego chrześcijaństwa jest silnie zakorzeniona w klasycznej literaturze greckiej: autor wychował się w środowisku kultury greckiej, a Aleksandria, gdzie powstały jego najważniejsze dzieła, była miejscem ścierania się pogańskich kultów i misterii. Aleksandryczyk jest zwoleńnikiem dialogu chrześcijaństwa z kulturą antyczną, jest z krwi i wychowania Hellenem, a z przekonania – chrześcijaninem, ma więc dobre przygotowanie do wzajemnego ubogacenia obu wielkich kultur. „Chce helleńskiej kulturze «mądrości tego świata» wywalczyć prawo bytu w Kościele, a jednocześnie środkami greckiej nauki podnieść chrześcijaństwo na stopień pełnej i prawdziwej filozofii”²⁸. Może warto również podkreślić, że według Klemensa filozofia grecka stanowiła pewnego rodzaju przygotowanie do przyjęcia chrześcijaństwa i w jego rozważaniach poglądy przejęte od myślicieli pogańskich są chrystianizowane przez

²⁷ Jaeger, *Paideia*, t. 1, s. 67.

²⁸ Rzodkiewicz, *Dialog chrześcijaństwa z kulturą antyczną*, s. 109.

odniesienie do Ewangelii²⁹. Klemens korzystał w swoich utworach z innych autorów i zgromadził ogromny materiał źródłowy zarówno z pism chrześcijańskich, jak i literatury helleńskiej. Jednak badacze raczej zgodnie podkreślają, że osiągnięcia klasyków mają w twórczości Aleksandryjczyka charakter służebny wobec chrześcijaństwa i jest to teza w dużej mierze przekonująca, ponieważ kultura grecka jest dla Klemensa ważnym repozytorium materiałowym, przydatnym do rozważań na tematy teologiczno-moralne. Pisarz przywołuje w swoich pismach klasyczne motywy i toposy literackie, posługuje się cytatami i figurami retorycznymi. Inspiruje się także helleńską genologią, stylistyką i estetyką literacką. Swobodnie odwołuje się do Platona, Plutarcha, greckich poetów i historyków na czele z Homerem, Hezjodem i Herodotem, co poświadcza ich źródłową znajomość. Aleksandryjczyk szanuje i uwielbia greckich autorów, ale nie uważa ich za ostateczne autorytety być może dlatego, że piękno estetyczne poezji może okazać się pułapką moralnego zepsucia³⁰. Należy jednak podkreślić, że wychowany w kulturze greckiej autor dokumentuje swoje tezy, powołując się na źródła biblijne i dzieła pogańskie. Dla ewangelizacji i katechizacji lokalnej społeczności ucieka się do inkulturacji formalnej i genologicznej, wykorzystującej osiągnięcia starożytnych Greków³¹.

3. Epika homerycka w *Wychowawcy* – próba analizy

Marian Szarmach, tłumacz *Wychowawcy* na język polski zwrócił uwagę na fikcyjny dialog Klemensa z Homerem³², w którym to dialogu pisarz chrześcijański zwraca się bezpośrednio do greckiego epika, *nolens volens* potwierdzając istnienie Homera: „Ποῦ φύγωμεν, Ὅμηρε, καὶ στῶμεν; – Dokąd uciekniemy, Homerze, i gdzie się zatrzymamy?”. Pytanie pada w kontekście opisywanej wcześniej wojny trojańskiej i niesionych przez nią nieszczęść, ma więc ono głęboką pacyfistyczną wymowę. Epos nie daje się zamknąć tylko w formule estetycznego artyzmu, lecz zyskuje wpływ wychowawczy w aspekcie najwyższych idei i problemów życiowych człowieka rozpatrywanych w aspekcie humanistycznym.

²⁹ Zob. Łeszyk, *Literatura klasyczna w recepcji Klemensa z Aleksandrii*, s. 46.

³⁰ Por. Chadwick, *Myśl wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*, s. 45.

³¹ Por. Liszka, *Dzieje oddziaływania hellenizmu na chrześcijaństwo*, s. 5-25.

³² Zob. Szarmach, *Wstęp*, s. 10.

Homer na kartach *Wychowawcy* jest wyrazicielem treści ważnych dla chrześcijaństwa, a nawet autorem przepowiedni, których jednak grecki epik nie był świadomy, co potwierdza wypowiedź Klemensa na temat ziemi obiecanej Izraelitom jako krainy mlekiem i miodem płynącej³³:

Doskonale więc mleko jest doskonałym pokarmem dającym nieustanne nasycenie. Stąd też na koniec wędrówki zostało obiecane (Izraelitom) takie właśnie mleko i miód (Wj 3,8) Pan przyrzeka słusznie sprawiedliwym mleko, żeby objawiło się, że Logos jest alfą i omegą, początkiem i końcem. Logos więc został nazwany alegorycznie mlekiem. Podobnie, acz nieświadomie przepowiada Homer (*Ilias* XIII 5-6), kiedy nazywa ludzi sprawiedliwych „żywiącymi się mlekiem”³⁴.

Passus dotyczący mleka jest długi i w jego dalszej części, argumentującej wartość i znaczenie omawianego motywu, przeważają odwołania do Pisma Świętego, co tym bardziej udobitnia znaczenie nawiązania do Homera. Można więc odwołanie do greckiego epika odczytywać na różne sposoby: w kategoriach estetycznych Klemens sięgnąłby po jego słowa *delectandi causa*, czyli dla wzruszenia odbiorcy, wywołania jego podziwu, czy po prostu dla estetycznego wytchnienia. Powoływanie się na autorytet greckiego epika stanowić może również jakąś odmianę *argumentum ad verecundiam*. Klemens nie uznaje Homera jako autorytetu w sprawach religijnych („Ὅμηρος ἄκων μαντεύεται”), ale przywołuje cytaty i powołuje się na poetę, który cieszy się uznaniem audytorium. Przywołany wątek epicki wpisuje się w dowodzenie retoryczne na temat ważności podejmowanego problemu, wzmacnia jego wartość perswazyjną i dydaktyczną.

³³ Bogatsze rozważania o biblijnej symbolice mleka, zob. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tł. K. Romaniuk, Poznań 1989, s. 126; *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Heider, tł. i opr. T. Mieszkowski – P. Pachciarek, Warszawa 1995, s. 749; D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej. Leksykon*, tł. i opr. W. Zakrzewska – P. Pachciarek – R. Turzyński, Warszawa 2001, s. 463; W.R.F. Browning, *Słownik biblijny*, tł. i opr. J. Slawik, Warszawa 2009, s. 326.

³⁴ Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* 1, 6, 36: „Οὕτω γοῦν τελεία τροφή τὸ γάλα ἐστὶ τὸ τέλειον καὶ εἰς τέλος ἄγει τὸ ἀκατάπαυστον. Διὸ καὶ τῇ ἀναπαύσει τὸ αὐτὸ τοῦτο ἐπήγγελλται γάλα καὶ μέλι. Εἰκότως γάλα αὐθις ὑπισχνεῖται τοῖς δικαίοις ὁ κύριος, ἵνα δὴ σαφῶς ὁ λόγος ἄμφω δειχθῇ, ἄλφα καὶ ὦ, ἀρχὴ καὶ τέλος [ὁ λόγος ἀλληγορούμενος γάλα]. Τοιοῦτόν τι καὶ Ὅμηρος ἄκων μαντεύεται τοὺς δικαίους τῶν ἀνθρώπων «γαλακτοφάγους» καλῶν”, tł. Szarmach, s. 40.

Znajdujemy w *Wychowawcy* przynajmniej kilka passusów literackich, w których Klemens odwołuje się do postaci i wydarzeń znanych z epiki homeryckiej. Egzemplifikacje warto są bliższego oglądu dla określenia ich funkcji w rozważaniach Aleksandryjczyka, który wspomina greckie eposy bez dodatkowych wyjaśnień czy wprowadzeń, co poświadcza, że wirtualny odbiorca jego dzieła znał doskonale te utwory. Rola przywołań jest różnorodna, ale za każdym razem mają one charakter autorytetu służącego realizacji pewnej tezy moralnej, postulowanej w chrześcijańskim podręczniku. W rozdziale *O używaniu napojów* Klemens potępia obżarstwo i pijaństwo, przywołując dwa rodzaje argumentów: pogańskie (homeryckie) i biblijne:

Wydaje mi się, że gwiazda zwana przez innych Bezgłową, zaliczana do wędrujących, symbolizuje zapadniętą w piersi głowę żarłoków, miłośników przyjemności i ludzi skorych do pijaństwa. Ośrodek myślenia nie znajduje się u nich w głowie, ale we wnętrznościach, przez co jest zniewolony namiętnościami, pożądliwością i gniewem. Z ich powodu Elpenor „złamał sobie kręgi w karku” (*Odyseja* X 560), upadając w zamroczeniu. W upojeniu mózg zajmuje miejsce wątroby i serca, a więc gdzie mieści się ośrodek przyjemności i gniewu. Jest to upadek większy od tego, o którym mówią dzieci poetów, że Zeus stracił Hefajstosa z nieba na ziemię (*Ilias* I 590-593). Pismo mówi: „Trud bezsenności, bóle żołądka, kolki w brzuchu u łakomego człowieka” (Syr 31,20). Dlatego pijaństwo Noego zostało zapisane w Piśmie (Rdz 9,21), żebyśmy mając na względzie przykład takiego występku, wystrzegali się szczególnie upojenia. Z drugiej strony zakrywający nieprzyzwoitość tego wstydu pijaństwa spotkali się z błogosławieństwem Pana. Pismo podsumowuje to wszystko krótko: „Jakże mało wina wystarcza człowiekowi dobrze wychowanemu, na łóżku swym nie będzie ciężko oddychać” (Syr 31,19)³⁵.

³⁵ Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* 2, 2, 34: „Εμοὶ δοκεῖ ὁ ἀκέφαλος πρὸς τῶν μαθηματικῶν καλούμενος ὁ πρὸ τοῦ ἀστέρος τοῦ πλανωμένου καταριθμούμενος συνιζηκυίας τῆς κεφαλῆς εἰς τὸ στήθος τοὺς ὀψοφάγους καὶ ἡδονικοὺς καὶ τοὺς ἐτοίμους εἰς μέθην αἰνίττεσθαι. Καὶ γὰρ οὖν κὰν τούτοις τὸ λογιστικὸν ἴδρυται οὐκ ἐν τῇ κεφαλῇ, ἀλλ’ ἐν τοῖς ἐντοσθιδίοις, πάθεισιν ἐπιθυμίᾳ τε καὶ θυμῷ δεδουλωμένον. Ὡστε ὅτε τρόπῳ Ἑλπήνωρ «ἀστραγάλων ἐάγη» καταπεσὼν ὑπὸ μέθης, οὕτω τούτων ὁ ἐγκέφαλος ἄνωθεν ἰλιγγιάσας ὑπὸ μέθης ἐπὶ τὸ ἥπαρ καὶ τὴν καρδίαν, τουτέστιν ἐπὶ τὴν φιληδονίαν καὶ τὸν θυμὸν, καταπίπτει πτώμα μεῖζον ἢ φασὶ ποιητῶν παῖδες πρὸς τοῦ Διὸς τὸν Ἥφαιστον οὐρανόθεν ἐρρίφθαι χαμαί. «Πόνος δὲ ἀγρυπνίας», φησί, «καὶ χολέρα καὶ στρόφος μετὰ ἀνδρὸς ἀπλήστου». Διὰ τοῦτό τοι καὶ ἡ τοῦ Νῶε παροιμία ἀνάγραφτος γεγένηται, ἵνα ὥς ὅτι μάλιστα τὴν μέθην φυλαττώμεθα, ἐμφανῇ καὶ ἔγγραπτον τὴν εἰκόνα τοῦ παραπτώματος ἔχοντες, δι’ ἣν οἱ σκεπάσαντες τὴν ἀσχημοσύνην τῆς μέθης εὖλο γούνται

Przytoczony fragment wyraźnie pokazuje synkretyczne połączenie obu tradycji dla potrzeb argumentacji: obok wzmianki o towarzyszu Odyseusza (Elpenorze) pojawia się również inna opowieść mityczna o Zeusie, który stracił z Olimpu swojego syna Hefajstosa. Przywołane wątki mitologiczne wraz z biblijną historią Noego i przytoczoną Księgą Mądrości Syracha tworzą spójny wykład na temat wstrzemięźliwości w spożywaniu alkoholu. Klemens korzysta ze źródła pogańskiego dla wzmocnienia i wzbogacenia swojej argumentacji w celach perswazyjnych i moralistycznych³⁶. W przytoczonym fragmencie mamy jednak nie tylko perswazję, ponieważ zaproponowany intelektualizm w postaci odwołań do Pisma Świętego i Homera wzbogaca dzieło Klemensa problemowo i stylistycznie, czyniąc z niego ciekawą próbkę erudycyjnej i dialogicznej diatryby, chętnie wykorzystywanej przez apologetów chrześcijańskich³⁷. Diatryba przyjmuje u Aleksandryjczyka formę swobodnej i żywej wypowiedzi na tematy etyczne z użyciem cytatów z Biblii i pisarzy klasycznych³⁸. Gatunek miał wywodzić się od naukowego dialogu platońskiego i dojść do popularnej literatury przeznaczonej dla mas, stąd jego zwrócenie się do praktycznych problemów życiowych. Diatryba byłaby więc formą dialogu przerobionego w deklamację o żywej, przystępnej formie z cytatami, przysłowiami, anegdotami, wykorzystującej chwytły retoryczne i paradoksy w celach moralizatorskich, ganiących występki i złe zachowania. Dzięki hybrydycznej strukturze, bazującej na tekstach źródłowych i anegdotach, analizowane pismo Klemensa jest nie tylko pouczające, lecz także przystępne i przyjemne dla odbiorców.

W drugiej i trzeciej księdze *Wychowawcy* autor, pisząc o zjawiskach życia codziennego, wykorzystuje literaturę klasyczną dla zobrazowania

παρὰ κυρίῳ. Συντομώτατα τοίνυν ἐμπεριλαβοῦσα ἡ γραφή ἅπαντα ἐν ἐνὶ λόγῳ εἴρηκεν· «Τὸ ἱκανὸν ἀνθρώπῳ πεπαιδευμένῳ οἶνος, καὶ ἐπὶ τῆς κοίτης αὐτοῦ ἀναπαύσεται»», tł. Szarmach, s. 103.

³⁶ Por. komentarz Marrou (t. 2, s. 74).

³⁷ Cechy gatunkowe diatryby, zob. T. Sinko, *O tzw. diatrybie cyniczno-stoickiej*, „Eos” 21 (1916) s. 21-63; *Mała encyklopedia kultury antycznej*, red. Z. Piszczek, Warszawa 1990, s. 189; B. Kupis, *Diatryba cynicko-stoicka a diatryba sekstyjczyków w Rzymie*, „Meander” 55/2 (2000) s. 139-151; J. Gajda-Krynica, *Piśmiennictwo filozoficzne epoki hellenistycznej*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, t. 2: *Proza historyczna. Krasomówstwo. Filozofia i nauka. Literatura chrześcijańska*, red. H. Podbielski, Lublin 2005, s. 790-792; J. Schnayder, *Diatryba*, w: *Słownik rodzajów i gatunków literackich*, red. G. Gazda – S. Tynecka-Makowska, Kraków 2006, s. 169-171.

³⁸ Rozważania o cechach diatryby w pismach Klemensa, zob. Z. Dana, *The Structure of Educational Texts at Cement of Alexandria*, „International Journal of Arts and Sciences” 5 (2012) s. 421-428.

i wyjaskrawienia pewnych negatywnych zjawisk i uczynków. Pomijam w tej chwili bogatą reprezentację komediopisarzy greckich, chętnie przywoływanych przez Klemensa w utworze, ale skupiam się na fragmentach, odwołujących się do Homera jako autorytetu moralnego – nawiązania do epiki nie tylko uczą (*docere*), ale także sprawiają przyjemność (*delectare*) i wzruszają (*movere*). W rozdziale 2, 12, 123 Aleksandryjczyk krytykuje uleganie namiętności do drogich kamieni i biżuterii, posługując się kobiecymi archetypami biblijnej Ewy i greckiej Afrodyty. Użyte *exempla* korespondują ze sobą w aspekcie ideowym, jednak to grecki wzorzec niesie ze sobą walor anegdotyczny i komiczny: Afrodyta już w *Odysei* była niewierną żoną, a Hefajstos – mężem rogiaczem, który dowiedział się o romansie żony z bogiem wojny Aresem. Złapał kochanków w sieć i zwołał wszystkich bogów, żeby zobaczyli to widowisko. Zaproszeni bogowie na widok tej sceny wybuchnęli niepohamowanym śmiechem („ἄσβεστος γέλος”)³⁹. Omawiany rozdział przybiera formę diatryby z pozorowanym dialogiem między pisarzem a współczesnymi kobietami z wykorzystaniem przykładów z Biblii i anegdot z literatury antycznej dla celów satyrycznych, perswazyjnych i komicznych. Scena z niewierną Afrodytą stanowi argument w przekonywaniu oraz wzbogaca estetykę utworu. Mitologiczne wtręty dają wytchnienie, urozmaicają i uatrakcyjniają kompozycję, dzięki czemu autor nie nuży czytelnika zbyt natarczywym dydaktyzmem i stylistyczną jednostajnością:

Czym innym, jest więc, o kobiety, owo pożądanie strojenia się, jak nie tym, że chcecie być spętane? Jeśli materiał tych kajdan łagodzi wasz wstyd, to jednak nie usuwa jego poczucia. Przypuszczam, że biorąc na siebie dobrowolnie te okowy, przechwalacie się swoim bogatym nieszczęściem. Słusznie poetyka opowieść (*Odyseja* VIII 266-366) mówi, że takie więzy zostały narzucone wiarołomnej Afrodydzie, tłumacząc tym, że ozdobne łańcuchy są niczym innym, jak znakiem niewierności. Homer nazwał te pęta złotymi. A też nie odczuwają wstydu kobiety noszące na sobie tak widome znaki zła. Jak wąż uwiódł Ewę, tak i złota biżuteria pod postacią węża doprowadza inne kobiety do wręcz zbrodniczego szaleństwa⁴⁰.

³⁹ Por. Homerus, *Odyseja* VIII 326. Śmiech homeryczny i jego specyfika, zob. T. Sinko, *Śmiech homeryczny i sardoniczny*, „Meander” 1 (1946) s. 300-313; S. Halliwell, *Greek Laughter. A Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*, Cambridge 2008, s. 51-99.

⁴⁰ Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* 2, 12, 123: „Τί οὖν ἐστὶ ὁ καλλωπισμὸς ὁ ζηλωτὸς <ῆ> ἐθέλειν ὑμᾶς, ὧς γυναῖκες, σφᾶς αὐτὰς φαίνεσθαι πεπεδημένας; εἰ γὰρ ἡ ὕλη

Jeden z dłuższych fragmentów z aluzjami do eposu homeryckiego, w którym pojawia się dialektyka chrześcijańsko-pogańskiej argumentacji skierowanej przeciwko upiększaniu się, ma wymowę bardziej poważną, ponieważ Klemens odwołuje się w nim do *Iliady* i wyjaśnia genezę wojny trojańskiej w duchu parenezy. Fragment jest wart przywołania i krótkiego omówienia, ponieważ pokazuje autora *Wychowawcy* jednocześnie jako czytelnika i krytyka literackiego, który nie tyle streszcza poemat homerycki, opisując konsekwencje romansu Heleny i Parysa, co raczej wydobywa jego główny sens, pokazując, że łamanie praw i nieprzestrzeganie obyczajów może mieć katastrofalne skutki w postaci wojen, zniszczenia i zagłady miast. Klemens nie tylko wskazuje na ważne przesłanie greckiego poematu w aspekcie etycznym, lecz także staje się jego krytycznym odbiorcą, ponieważ wskazuje niedoskonałości i braki w pogańskiej obyczajowości w porównaniu z chrześcijaństwem. Poza tym autor wykorzystuje antyczny poemat dla realizacji celów religijno-moralnych. W przywołanym poniżej fragmencie nawiązania do *Iliady* mają wielostopniowy i skomplikowany charakter: autor nie tylko snuje rozbudowany ekskurs o przyczynach i przebiegu wojny trojańskiej, lecz także przywołuje homeryckie cytaty budujące problemową i nastrojową strukturę dzieła. Co ciekawe, w obszernym fragmencie poemat homerycki dominuje ilościowo nad cytatami z Biblii, zapewne dlatego, że stanowi on ważną egzemplifikację występku i jest argumentem w dowodzeniu i pouczeniu. Poezja homerycka pełni także rolę estetyczną w prozatorskim dziele, stanowiąc przerywnik w rozważaniach i dając przyjemność czytającemu w postaci próbki heksametru:

O rozpustne piękno! Barbarzyńskie strojenie się i zniewieściałość mężczyzn wywróciły Grecję! Spartańską obyczajność zniszczyły szaty, strojny zbytek i uroda. Barbarzyńska elegancja sprawiła, że córka Zeusa stała się ladacznicą. Zabrakło tam Wychowawcy, który pohamowałby żądzę, mówiąc: „Nie będziesz cudzołożyć”, ani też „Nie będziesz pożądać” (Wj 20,14.17), i przestrzegającego, by nie wejść na drogę rozpusty i nie rozpalać w sobie upodobania

τὸ ὄνειδος ὑπεκλύει, τὸ πάθος ἀδιάφορον. Ἐμοὶ γοῦν δοκοῦσιν ἐκουσίως περιπίπτουσαι δεσμοῖς αὐχεῖν ἐπὶ συμφοραῖς πλουσίαις. Ἴσως δὲ καὶ ὁ ποιητικὸς μῦθος τοιούτους δεσμοὺς μοιχευομένη τῇ Ἀφροδίτῃ περιβεβληθῆσθαι λέγει, οὐδὲν ἄλλ' ἢ μοιχείας σύμβολον αἰνιττόμενος τὰ κόσμια· χρυσοῦς γὰρ εἶπεν κάκείνους Ὅμηρος τοὺς δεσμούς. Ἦδη δὲ τὰ φανερώτατα τοῦ πονηροῦ σύμβολα οὐκ αἰσχύνονται περικείμεναι. ὥς γὰρ τὴν Εὐάν ὁ ὄφρις ἠπάτησεν, οὕτω δὲ καὶ τὰς ἄλλας γυναῖκας ὁ κόσμος ὁ χρυσοῦς δελέατι προσχρώμενος τοῦ ὄφεως τῷ σχήματι ἐξέμηνεν εἰς ὕβρεις, συμυαίνας τινὰς καὶ ὄφεις ἀποπλαττομένας εἰς εὐπρέπειαν”, tl. Szarmach, s. 158.

do zbytku. Tych, którzy tego słuchają, spotyka dobry koniec, ci zaś, którzy nie chcą poskramiać egoizmu, doświadczają zła. Dwa kontynenty poruszyły się z powodu nieposkromionych żądz i runęły na siebie za sprawą barbarzyńskiego młodzieńca. Cała Grecja dosiadła okrętów i zrobiło się ciasno na morzu. Rozgorzała wielka wojna, rozpętały się bitwy i pola zaścieliły się trupami. Panuje przemoc i oko opiewanego przez poetę Zeusa spogląda na Traków (*Ilias* XIII 4). Barbarzyńskie okręty piją szlachetną krew, a trupy powstrzymują nurty rzek. Pierś rozbrzmiewa żałobnymi pieśniami, a smutek snuje się po ziemi. Wszystko zadrżało. „Ida bogata w krynice od stóp do wierzchołków, a także / Zatrząsł się gród trojański i wklęśłe okręty Achajów” (*Ilias* XX 59-60)⁴¹.

Cytaty z eposów Homera i nawiązania do tekstów biblijnych dowodzą erudycji Klemensa, a przytaczane przez niego anegdoty z życia pokazują, że był baczny obserwator rzeczywistości, pomyslowym satyrykiem i człowiekiem z poczuciem humoru. Poniższy cytat z rozdziału 2, 7, 59, opisujący *Reguły obowiązujące podczas kulturalnych spotkań*, jest nie tylko pouczający, lecz także zabawny i myślę, że to właśnie literatura klasyczna jest źródłem lżejszego tonu, o czym przekonuje przywołana postać Tersytyesa, który za swoją zuchwałą mowę przeciwko Agamemnowi został upokorzony przez Odyseusza i wyśmiany przez wojsko greckie. W poniższym fragmencie Klemens umiejętnie balansuje między powagą biblijnego pouczenia, klasyczną literacką egzemplifikacją i materią anegdotyczną. Pisarz wymaga od chrześcijan zdrowego umiaru w słowach, i można odnieść wrażenie, że idea μεσότης (łac. *mediocritas*, *aurea mediocritas*) nie tylko określa główne zasady słusznego i moralnego

⁴¹ Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* 3, 2, 13: „Ὁ κάλλους μοιχικοῦ ἀνέτρεψε τὴν Ἑλλάδα ἡ βάρβαρος φιλοκοσμία καὶ ἡ ἀνδρόγυνος τρυφή· σωφροσύνην διέφθειρεν Λακωνικὴν ἐσθῆς καὶ χλιδῆς καὶ κάλλος ὥραϊον· αἱ βάρβαροι φιλοκοσμίαι ἐταῖραν ἤλεγξαν τὴν Διὸς θυγατέρα. Οὐκ ἦν παιδαγωγὸς αὐτοῖς ἀνακόπτων τὰς ἐπιθυμίας οὐδὲ μὴν ὁ λέγων· «Μὴ μοιχεύσης» οὐδὲ <ὁ> «Μὴ ἐπιθυμήσης» λέγων μὴδὲ εἰς μοιχείαν ὁδεύσης δι' ἐπιθυμίας, ἀλλὰ μὴδὲ τὰς ὀρέξεις ἐκκαύσης διὰ φιλοκοσμίας. Οἷον αὐτοῖς τὸ ἐπὶ τούτοις ἐξηκολούθησεν τέλος, καὶ ὅσων ἀπέλαυσαν κακῶν οἱ φιλαυτίαν κωλύσαι μὴ θελήσαντες· ἥπειροι κεκίνηται δύο ἀπαιδεύτοις ἡδοναῖς καὶ κλονεῖται τὰ πάντα μεираκίῳ βαρβάρῳ· Ἑλλὰς ὅλη ναυτίλλεται, στενοχωρεῖται δὲ ἡ θάλασσα ἡπείρους φέρουσα· πόλεμος ἐκρπίζεται μακρός, καὶ μάχαι καταρρήγνυνται καρτεραί, καὶ νεκρῶν ἐμπύπλονται τὰ πεδία· ἐνυβρίζει τῷ ναυστάθμῳ ὁ βάρβαρος· ἀδικία κρατεῖ καὶ τοῦ ποιητικοῦ Διὸς ἐκείνου τὸ ὄμμα τοὺς Θρᾶκας βλέπει· εὐγενὲς αἷμα βάρβαρον πίνει πεδία καὶ ποταμῶν ρεύματα σώμασιν ἴσονται νεκροῖς· στήθη κρούεται θρήνοις καὶ τὸ πένθος ἐπινέμεται τὴν γῆν· πάντες δὲ σεῖονται – πόδες πολυπιδάκου Ἰδῆς / καὶ κορυφαί, Τρώων τε πόλις καὶ νῆες Ἀχαιῶν”, tł. Szarmach, s. 173.

postępowania, lecz także rządzi formą utworu, zachowującego właściwe proporcje między literaturą helleńską i chrześcijańską, poezją i prozą, wzniosłością i niskością⁴². Wszelka ἀμετρία rodzi dysonans moralny i estetyczny, obnażający brak znajomości hierarchii wartości i dóbr, ujawniający niezgodność rzeczy z ich naturą, pokazujący brak zdrowego rozsądku i dobrego wychowania.

Trzeba więc mówić krótko i starać się, by głos uczestniczył w prawości słów oraz nakładać wędzidła na usta niewczesnych żartownisiów i krzykaczy. Mądry Odys zelżył Tersytyesa, ponieważ tamten: „język miał nieokiełznany / I nie mało znał szpetnych słów z tą częścią gadaniną, / W której sensu nie było ni krzty” (*Ilias* II 212-214). „Będą się bali w mieście człowieka, co umie gadać językiem” (Syr 9,18). U gaduły, jak w starych butach, wszystko się z czasem zużywa, a jedynie język pozostaje, by szkodzić. Stąd też Mądrość daje korzystną, życiową radę: „Na zgromadzeniu starców nie bądź gadatliwy”. Wycinając naszą gadatliwość do korzeni, zaczyna od Boga, bo i wobec Niego każe nam być umiarkowanymi. „W modlitwie swej nie powtarzaj słów” (Syr 7,14)⁴³.

⁴² Arystotelesowski ideał μεσότης i jego praktyczne realizacje w twórczości Klemensa Aleksandryjskiego szczegółowo rozważa w swoich pracach naukowych ks. Dariusz Zagórski, zob. D. Zagórski, „Miarą wszystkich rzeczy jest Bóg”. *Platońska zasada w interpretacji Klemensa Aleksandryjskiego*, RTK 50/4 (2003) s. 245-255; D. Zagórski, *Recepcja Arystotelesowskiego ideału μεσότης w doktrynie Klemensa Aleksandryjskiego. Problem definicji*, RTK 51/4 (2004) s. 5-42; D. Zagórski, *Realizacja ideału μεσότης w życiu małżeńskim i rodzinnym według Klemensa Aleksandryjskiego*, RTK 52/4 (2005) s. 5-24; D. Zagórski, *Troska o ciało w Pedagogu Klemensa Aleksandryjskiego*, „Paedagogia Christiana” 2/16 (2005) s. 29-37; D. Zagórski, *Jak posiadać, by nie przekroczyć miary? Realizacja ideału μεσότης w posługiwaniu się dobrami materialnymi według Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Historia świadectwem czasów*, red. W. Bielak – S. Tylus, Lublin 2006, s. 599-612.

⁴³ Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* 2, 7, 59: „Καὶ γὰρ αὐτῇ τῇ φωνῇ, ὥς ἔπος εἰπεῖν, δικαιοσύνης μεταδοτέον τοῦς τε ἀκαιροβόας καὶ τοῦς κεκράκτας ἐπιστομιστέον. Ταύτῃ γὰρ αὖ τὸν Θεοσίτην πληγαῖς ἠκίσατο ὁ σῶφρων Ὀδυσσεύς, ὅτι μόνος / ἀμετροεπὴς ἐκόλωα, / ὅς ῥ' ἔπεα φρεσὶν ἦσιν ἄκοσμά τε πολλὰ τε ἦδει, / μάψ, ἀτὰρ οὐ κατὰ κόσμον. / «Φοβερός ἐν πόλει αὐτοῦ ἀνὴρ γλωσσώδης». Τῶν γοῦν φλυάρων καθάπερ τῶν παλαιῶν ὑποδημάτων, τὰ μὲν ἄλλα ὑπὸ τῆς κακίας κατατέτριπται, μόνῃ δὲ ἡ γλῶττα περιλείπεται εἰς βλάβην. Ταύτῃ τοι βιωφελέστατα ἡ σοφία παραινεῖ «μὴ ἀδολεσχεῖν ἐν πλήθει πρεσβυτέρων», ἄνωθεν δὲ ἡμῶν τὴν φλυαρίαν ἐκκόπτουσα, θεόθεν ἄρχουσα, μετριάζειν νομοθετοῦσα ὧδέ πως· «Μὴ δευτερώσης λόγον, ἐν προσευχῇ σου», τλ. Szarmach, s. 121.

Odwołania do Homera w piśmie Klemensa mają znaczenie treściowe, ponieważ biorą udział w budowaniu argumentacji teologicznej i moralnej, jednak pełnią także rolę natury formalnej. Nawiązania mogą stanowić element stylu, który dzięki nim zyskuje na erudycyjności, ale także różnorodności w aspekcie werbalnym i składniowym. W tych przypadkach wyraźnie widać utylitarny charakter klasyki greckiej, która nie tyle wchodzi w dialog ideowy z chrześcijaństwem, ile stanowi naturalne repozytorium piszącego w aspekcie materiału literackiego. Dzięki zabiegom wplatania cytatów i aluzji autor komplikuje sytuację nadawczo-odbiorczą: nie tylko zaciekawia czytelnika, lecz pozwala mu także odkrywać związki między Biblią i literaturą grecką. Oto przykład z *Wychowawcy* z cytatem z Homera użytym w formie służebnej wobec celów etycznych i wychowawczych dzieła: „Piękny jest więc człowiek sprawiedliwy i rozsądny, jednym słowem dobry, a nie bogaty. Teraz jednak również i żołnierze chcą przyozdabiać się złotem, gdyż nie znają słów poety o wojowniku, który był: «głupi, przybrany jak dziewczka» (*Ilias* II 872-873)”⁴⁴.

I na koniec tego smakowania pisma Aleksandryjczyka proponuję fragment dotyczący powściągliwości w aspekcie stosunków płciowych w małżeństwie, które w *Wychowawcy* jest postrzegane zgodnie z zasadami umiaru z odrzuceniem rozwiązań ekstremalnych i skrajności wzorców heterodoksyjnych⁴⁵. W wybranym cytacie została przywołana postać mitologicznej Penelopy jako wzorca czystości i skromności małżeńskiej, co jest uzasadnione, ponieważ w literaturze antycznej córka Ikariosa była archetypem wiernej żony, rozślawionej przez *Odyseję* Homera⁴⁶. Klemens wydobywa z eposu dodatkowy aspekt, ponieważ

⁴⁴ Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* 2, 12, 121: „Καλὸς ἄρα ἄνθρωπος ὁ δίκαιος καὶ σώφρων καὶ συλλήβδην ὁ ἀγαθός, οὐχ ὁ πλούσιος. Ἦδη δὲ καὶ οἱ στρατιῶται χρυσίῳ κεκοσμησθαι βούλονται, οὐδὲ ἐκεῖνο ἀνεγνώκότες τὸ ποιητικόν, ὅς καὶ χρυσὸν ἔχων πόλεμον κίεν ἤυτε κόρη / νηπίη”, tł. Szarmach, s. 157.

⁴⁵ Bogatsze rozważania na temat pożycia małżeńskiego w pismach Klemensa, zob. Zagórski, *Realizacja ideału μεσότης w życiu małżeńskim i rodzinnym według Klemensa Aleksandryjskiego*, s. 5-24; P. Brown, *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, tł. I. Kania, Kraków 2006, s. 148-156.

⁴⁶ Współcześni badacze wskazują, że w pierwotnej wersji mitu Penelopa nie była tak nieskazitelną postacią, jak utrwaliła ją tradycja grecka. Istnieją pewne wersje mitu lokalne lub pohomerowe, mówiące bądź o występnych zdradach Penelopy w czasie nieobecności Odyseusza, bądź o jej miłosnych przygodach już po powrocie małżonka. Zob. I. Biezuńska-Małowist, *Kobiety antyku. Talenty, ambicje, namiętności*, Warszawa 1993, s. 48-51; P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, tł. J. Łanowski, Wrocław – Warszawa – Kraków 1990, s. 285-286.

żona Odyseusza jest dla niego także uosobieniem niewieściej przebiegłości. Chrześcijański pisarz ozdabia swój wywód wątkiem Penelopy tkaczki, chociaż można odnieść wrażenie, że postać ta jest ważna dla Klemensa również z powodów perswazyjnych: unikała ona ponownego zamążpójścia i zachowywała (zresztą zalecaną przez Klemensa w tym fragmencie) wstrzeźliwość seksualną, pozostając tym samym wierna nieobecnemu (i nie zawsze wiernemu) mężowi. Penelopa jest w utworze Aleksandryjczyka postrzegana w sposób wieloznaczny: jest nie tylko wzorem wiernej żony, lecz także egzemplifikacją kobiecego sprytu, tym samym zasługuje przynajmniej na wymówkę ze strony autora *Wychowawcy*:

Natura nie daje stale okazji do obcowania małżeńskiego, tym bardziej więc winno być wyczekiwane i przeciągać się w czasie. Nie powinniśmy przy tym pozwalać sobie na rozpasanie, bo jest noc i jest ciemno. Podczas zbliżenia należy zachowywać wstyd w duszy będący światłem rozumu. Nie będziemy się bowiem niczym różnili od tkającej Penelopy, jeśli za dnia będziemy przestrzegali zasad rozsądku, nocą zaś, kiedy idziemy do łóża, od nich uciekali. Jeśli już mowa o zachowaniu należytej godności, to przede wszystkim trzeba traktować z nią własną żonę, unikając różnych niestosownych spotkań. Wierność wobec niej niech będzie poręką naszej nieskazitelności wobec wszystkich domowników⁴⁷.

4. Zakończenie

Rozważania tego artykułu dotyczyły jednego z dzieł Klemensa Aleksandryjskiego. Różnorodny w treści i formie podręcznik teologii moralnej, jakim jest *Wychowawca*, jest interesującym przykładem aplikacji literatury i kultury helleńskiej na obszar chrześcijański. Wychowany w kulturze

⁴⁷ Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* 2, 10, 97: „Ὅτι καὶ δὲ καιρὸν ἐνδίδωσιν ἡ φύσις τὴν ἔντευξιν τοῦ γάμου τελειοῦσθαι· καὶ γὰρ ποθεινότερα ἢ χρονιωτέρα συμπλοκή. Οὐ μὴν οὐδ' ὥς ἐν σκότῳ νύκτωρ ἀκολαστητέον, ἀλλ' ἐγκαθηρικτέον τῇ ψυχῇ τὸ αἰδήμιον οἶονεῖ φῶς τοῦ λογισμοῦ· οὐδὲν γὰρ τῆς ἰστουργοῦσης Πηνελόπης διοίσομεν, μεθ' ἡμέραν μὲν τὰ σωφροσύνης ἐξυφαίνοντες δόγματα, νυκτὸς δὲ ἀναλύοντες, ἐπὶ τὴν εἰς κοίτην ἴωμεν· εἰ γὰρ σεμνότητα ἀσκητέον, ὥσπερ οὖν, πολλὸν πλέον τῇ γυναικὶ τῇ ἑαυτοῦ τὴν σεμνότητα ἐπιδεικτέον τὰς ἀσχήμενας συμπλοκὰς παραιτούμενον καὶ τῆς πρὸς τοὺς πλησίον ἀγνείας ἢ ἐχέγγυος πίστις οἴκοθεν παραγινέσθω”, tl. Szarmach, s. 143.

greckiej autor dokumentuje swoje tezy, powołując się zarówno na źródła biblijne, jak i dzieła klasyczne. Autor *Wychowawcy* przywołuje w swoim utworze wielu twórców pogańskich: epików, filozofów, tragicików i komediopisarzy. Klemens wykorzystuje literaturę helleńską dla różnych celów. Przede wszystkim na ona charakter utylitarny, a więc służy chrześcijańskim treściom przekazywanym w utworze. Na podstawie wnikliwej lektury *Wychowawcy* można dojść do wniosku, że dobór cytatów, motywów i wątków z Homera służy celom perswazyjnym, retorycznym, moralnym i teologicznym: Klemens czerpie z literatury greckiej przykłady dla egemplifikacji swoich tez.

Mój niewielki artykuł wykorzystuje głównie analizę formalną utworu. Skupiłam się w niej na wybranych i reprezentatywnych przykładach obecności epiki homeryckiej w *Wychowawcy*. Odwołania do Homera, znanego zapewne Klemensowi doskonale z lektury źródłowej, mają różny charakter, od wiernego cytatu, przez parafrazy eposu aż po aluzje i reminiscencje związane z poetyckimi toposami i motywami. Cele tych przywołań są różnorodne: estetyczne, retoryczne, etyczne i dydaktyczne, teologiczne. Homer był zapewne głosem autorytetu dla odbiorców posiadających klasyczne wykształcenie. Przywołane *exempla* epickie stają się „figurami bliskiego dystansu”⁴⁸, czyli nie one same są przedmiotem namysłu, lecz wzbogacają argumentację autora. Są odległe merytorycznie i ideowo chrześcijaństwu, ale służą jako repozytorium estetyczne i formalne bliskie odbiorcom kształconym w starożytnej szkole. Proponowany wielość cytatów, aluzji i odniesień nadaje twierdzeniom i naukom Klemensa wiarygodności, ukazuje je w złożonym intertekstualnym dyskursie służącym już nowym celom moralnym i ewangelizacyjnym, wykraczającym poza czystą estetykę i nawet poza erudycyjność. Odwołania do archaicznej epiki wzmacniają wymowę utworu, uwznioślają jego treść i dowartościowują zarówno chrześcijan, jak i pogan, którym Homer był bliski.

Poezja epicka włączona do prozatorskiego pisma Klemensa w postaci cytatów różnicuje i nobilituje formę przekazu, daje przyjemność estetyczną czytelnikom, pełni formę przerywnika w toku moralizujących wywodów. Poza tym warto podkreślić, że wtręty poetyckie odgrywają ważną rolę retoryczną. Dygresje z ich udziałem pozwalają uniknąć perswazyjnej monotonii. Mistrzostwo stylistyczne Aleksandryjczyka polega

⁴⁸ Określenie K. Najdek (*Cytat jako figura myśli. Z retoryki filozoficznej Hamanna i Benjamina*, Nowa Wieś k/Torunia 2010, s. 189).

na stosowaniu paralelizmu retorycznego w aspektach myślowym, kompozycyjnym i stylistycznym: zabieg efektywnego przekonywania „polega głównie na powtarzaniu tego samego, tylko za każdym razem inaczej”⁴⁹, za każdym razem przy użyciu innych słów, egzemplifikacji, przykładów i cytatów czerpanych z różnych tradycji.

Klemens autor ceni sobie *varietas* problemową i formalną, która realizuje się w teologicznych rozważaniach na tematy etyczne związane z życiem codziennym. Przeznaczenie *Wychowawcy* i omawiana w nim materia życia praktycznego zadecydowały zapewne o częstym uciekaniu się autora do użycia diatryby, która wyjaśnia koegzystencję tekstów poważnych i anegdot, wersetów biblijnych i utworów komediowych, eposów i dzieł filozoficznych oraz ukazuje Aleksandryjczyka jako teologa, moralistę, erudyte, uważnego obserwatora współczesności oraz bystrogo satyryka i ironistę. Ważna jest także sytuacja komunikacyjna utworu: autor pisze dla określonej grupy odbiorców, którą byli prawdopodobnie wykształceni i zamożni chrześcijanie z Aleksandrii. Można więc pokusić się o konstatację, że Klemens dzięki swoim pismom nie tylko włączył do chrześcijaństwa spuściznę helleńską, lecz także przybliżył Grekom nową religię, występując w roli zwornika obu tradycji. Pisarz pokazał także podobieństwa i różnice między kulturami w duchu dialogowego współistnienia, poświadczając swoimi dokonaniem i osobowością, że między chrześcijaństwem i tradycją helleńską może dojść do porozumienia również za pomocą wielogłosowego literackiego dyskursu o hybrydycznej strukturze⁵⁰. Literatura klasyczna w *Wychowawcy* powraca w nowym intertekstualnym kontekście, który ożywia ją i odradza, a chociaż rewitalizacja ma charakter wybiórczy i fragmentaryczny, to przyczynia się ona do powstania nowej dialektycznej i wewnętrznie sproblematyzowanej jakości, poświadczającej poczucie trwałości kultury. Nic dziwnego więc, że uważa się Klemensa za „pierwszego chrześcijańskiego uczonego i humanistę”⁵¹.

⁴⁹ M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1990, s. 96.

⁵⁰ Por. Chadwick, *Myśl wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*, s. 63.

⁵¹ Naumowicz, *Środowisko aleksandryjskie i pisarze III wieku*, s. 1082. Por. także: Hamman, *Portrety ojców Kościoła*, s. 70.

Bibliography

Sources

- Clemens Alexandrinus, *Paedagogus*, Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue*, t. 1-3, ed. H.-I. Marrou, tł. M. Harl, SCH 70, 108, 158, Paris 1960-1970, tł. M. Szarmach, Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, Toruń 2012.
- Homerus, *Ilias*, *Homeri opera*, t. 1: *Iliadis libros I-XII continens*, t. 2: *Iliadis libros XIII-XXIV continens*, ed. D.B. Munro – T.W. Allen, Oxford 1966.
- Homerus, *Odyssea*, *Homeri opera*, t. 3: *Odysseae libros I-XII continens*, t. 4: *Odysseae libros XIII-XXIV continens*, ed. T.W. Allen, Oxford 1950.

Studies

- Biezuńska-Małowist I., *Kobiety antyku. Talenty, ambicje, namiętności*, Warszawa 1993.
- Bober A., *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965.
- Browning W.R.F., *Słownik biblijny*, tł. i opr. J. Ślawik, Warszawa 2009.
- Brown P., *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, tł. I Kania, Kraków 2006.
- Campanhausen H. von, *Ojcowie Kościoła*, tł. K. Wierszyłowski, Warszawa 1998.
- Chadwick H., *Myśl wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*, tł. P. Siejkowski, Poznań 2000.
- Dana Z., *The Structure of Educational Texts at Clement of Alexandria*, „International Journal of Arts and Sciences” 5 (2012) s. 421-428.
- Drączkowski F., *Aktualny stan badań nad Klemensem Aleksandryjskim*, „Collectanea Theologica” 48 (1978) s. 175-177.
- Drączkowski F., *Chrześcijanizm wobec kultury i cywilizacji grecko-rzymskiej. Stanowisko Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Chrześcijanizm a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III-IV w.*, red. J. Śrutwa, Lublin 1999, s. 33-62.
- Drączkowski F., *Dowartościowanie kultury intelektualnej przez Klemensa Aleksandryjskiego jako rezultat polemiki antyheretyckiej*, „Studia Pelpińskie” 6 (1975) s. 177-199.
- Drączkowski F., *Kościół-agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1996.
- Drączkowski F., *Struktury semantyczne wyrazu παιδεία w dziele Klemensa Aleksandryjskiego ΣΤΡΩΜΑΤΕΙΣ*, w: *Z zagadnień literatury greckiej*, red. J. Pliszczyńska, Lublin 1978, s. 127-151.
- Eckmann A., *Pisarze wczesnochrześcijańscy wobec kultury klasycznej*, „Roczniki Humanistyczne” 47 (1990) s. 89-103.
- Forstner D., *Świat symboliki chrześcijańskiej. Leksykon*, tł. i opr. W. Zakrzewska – P. Pachciarek – R. Turzyński, Warszawa 2001.
- Grimal P., *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, tł. J. Łanowski, Wrocław – Warszawa – Kraków 1990.

- Gruba W., *Inspiracje helleńskie w koncepcji dobroczynności Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Veritatem facientes. Księga pamiątkowa ku czci ks. prof. Franciszka Greniuka*, red. J. Nagórny – J. Wróbel, Lublin 1997, s. 199-218.
- Grzywaczewski J., *Hymn do Chrystusa Króla Zbawiciela Klemensa Aleksandryjskiego przykładem modlitwy starochrześcijańskiej*, „Vox Patrum” 8 (1988) s. 621-628.
- Halliwell S., *Greek Laughter. A Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*, Cambridge 2008.
- Hamman A., *Portrety ojców Kościoła. Praktyczny przewodnik po patrologii*, Warszawa 1978.
- Heszen A., *Paideia Klemensa Aleksandryjskiego na przykładzie jego hymnu „Do Chrystusa Zbawiciela”*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium” 19 (2009) s. 121-134.
- Hoek A. van den, *Techniques of Quotations in Clement of Alexandria. A View of Ancient Literary Working Methods*, „Vigiliae Christianae” 50 (1996) s. 223-243.
- Jaeger W., *Paideia*, t. 1-2, tł. M. Plezia, Warszawa 1962-1964.
- Jaeger W., *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, tł. K. Bielawski, Bydgoszcz 1997.
- Kieling M., *Rola Pisma Świętego i artes liberales w kształtowaniu nauk teologicznych i świeckich według Kasjodora*, Poznań 2011.
- Korolko M., *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1990.
- Kupis B., *Diatryba cynicko-stoicka a diatryba sekstyjczyków w Rzymie*, „Meander” 55/2 (2000) s. 139-151.
- Liszka P., *Dzieje oddziaływania hellenizmu na chrześcijaństwo*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 70/1 (2017) s. 5-25.
- Literatura Grecji starożytnej*, t. 1: *Epika. Liryka. Dramat*, t. 2: *Proza historyczna. Krasomówstwo. Filozofia i nauka. Literatura chrześcijańska*, red. H. Podbielski, Lublin 2005.
- Lurker M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tł. K. Romaniuk, Poznań 1989.
- Łesyk L., *Literatura klasyczna w recepcji Klemensa z Aleksandrii*, „Littera Antiqua” 6 (2013) s. 37-65.
- Małunowiczówna L., *Stosunek wczesnego chrześcijaństwa do kultury i filozofii pogańskiej*, „Ateneum Kapłańskie” 93 (1979) s. 3-15.
- Manzanares C.V., *Pisarze wczesnochrześcijańscy I-VII w. Mały słownik*, tł. E. Burska, Warszawa 2001.
- Marrou H.-I., *Historia wychowania w starożytności*, tł. S. Łoś, Warszawa 1969.
- Najdek K., *Cytat jako figura myśli. Z retoryki filozoficznej Hamanna i Benjamina*, Nowa Wieś k/Torunia 2010.
- Pałucki J., *Recepcja ideałów helleńskich w nauczaniu Klemensa Aleksandryjskiego*, „Roczniki Teologiczne” 41 (1994) s. 5-27.
- Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Heider, tł. i opr. T. Mieszkowski – P. Pachciarek, Warszawa 1995.

- Rzodkiewicz L., *Dialog chrześcijaństwa z kulturą antyczną w świetle encykliki „Fides et ratio” Jana Pawła II*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczne” 1 (2002) s. 109-113.
- Rzodkiewicz L., *Jezus Chrystus w kulturze antycznej. Stanowisko Klemensa Aleksandryjskiego*, Legnica 1999.
- Schnayder J., *Diatryba*, w: *Słownik rodzajów i gatunków literackich*, red. G. Gazda – S. Tynecka-Makowska, Kraków 2006, s. 169-171.
- Sinko T., *O tzw. diatrybie cyniczno-stoickiej*, „Eos” 21 (1916) s. 21-63.
- Sinko T., *Śmiech homeryczny i sardoniczny*, „Meander” 1 (1946) s. 300-313.
- Sinko T., *Zarys historii literatury greckiej*, t. 1: *Literatura archaiczna i klasyczna wiek VIII-IV p.n.e. włącznie*, t. 2: *Literatura w epoce hellenistycznej i za Cesarstwa Rzymskiego*, Warszawa 1959.
- Starowieyski M., *Rodzące się chrześcijaństwo wobec filozofii*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 30 (2017) s. 185-203.
- Szczur P., *Oblicza miłości. „Miłość daje się poznać w sposób wieloraki”. Cnoty pokrewne i towarzyszące ἀγάπη według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 2002.
- Szram M., *Herodot i Tukidydes w pismach wczesnochrześcijańskich pisarzy aleksandryjskich*, w: *Historia świadectwem czasów*, red. W. Bielak – S. Tylus, Lublin 2006, s. 465-470.
- Szymusiak J.M., *Klasycyzm Klemensa Aleksandryjskiego*, „Studia Theologica Varsaviensia” 9 (1971) s. 289-302.
- Szymusiak J.M. – Starowieyski M., *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971.
- Świderkówna A., *Hellenika. Wizerunek epoki od Aleksandra do Augusta*, Warszawa 1995.
- Wilczyński K., *Chrystus pośrednikiem w widzeniu kontemplacyjnym w ujęciu Klemensa Aleksandryjskiego*, Katowice 2016.
- Zagórski D., *Jak posiadać, by nie przekroczyć miary? Realizacja ideału μεσότης w posługiwaniu się dobrami materialnymi według Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Historia świadectwem czasów*, red. W. Bielak – S. Tylus, Lublin 2006, s. 599-612.
- Zagórski D., *„Miarą wszystkich rzeczy jest Bóg”. Platońska zasada w interpretacji Klemensa Aleksandryjskiego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 50/4 (2003) s. 245-255.
- Zagórski D., *Realizacja ideału μεσότης w życiu małżeńskim i rodzinnym według Klemensa Aleksandryjskiego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 52/4 (2005) s. 5-24.
- Zagórski D., *Recepcja Arystotelesowskiego ideału μεσότης w doktrynie Klemensa Aleksandryjskiego. Problem definicji*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 51/4 (2004) s. 5-42.
- Zagórski D., *Troska o ciało w Pedagogu Klemensa Aleksandryjskiego*, „Paedagogia Christiana” 16 (2005) s. 29-37.
- Zieliński T., *Chrześcijaństwo antyczne*, Toruń 1999.



Walka św. Hieronima z herezjami chrystologicznymi w świetle nauczania o Chrystusie zawartym w jego *Listach*

St. Jerome's Struggle against Christological Heresies in the Light
of his Teaching on Christ Contained in His *Letters*

Ks. Michał Łukaszczyk¹

Abstract: This article describes the Christological heresies found in the *Letters* of St Jerome. These are Arianism, Apollinarianism, the heresies preached by the Ebionites and Nazarenes, the heresies professing Docetism and Pelagianism. In the heresies described, the Author of the *Vulgate* demonstrates not only doctrinal errors, but also defends the orthodoxy of the Christian faith in his writings. The article furthermore points out the important issues in Christology highlighted by the Monk of Bethlehem. It is mainly concerned with the confusion of concepts in Greek and Latin concerning the terms οὐσία and ὑπόστασις, the attempt to restore their proper meaning, the formation of the correct meaning and understanding of the term *persona*, the pointing out of the dangers of Pelagianism and the linking of it to earlier heresies in order to draw attention to its pernicious effects.

Keywords: Jerome; heresies; Christology; Arianism; Apollinarianism; Pelagianism; *Letters* of St. Jerome

Najbardziej charakterystyczny rys chrystologicznego nauczania Hieronima ze Strydonu wiąże się z jego burzliwą polemiką przeciw rodzajym się w IV i V wieku herezjom. Autor Wulgaty jest nieprzejednany w zwalczaniu wrogich prądów zagrażających istnieniu czystej wiary chrześcijańskiej. Odważnie, a często również niezwykle kąśliwie w stosunku do swoich adwersarzy, broni prawowierności nauki o Chrystusie. Niniejszy artykuł koncentruje się na najbardziej reprezentatywnych herezjach, które piętnował opisywany przeze mnie autor, mając na uwadze nie tylko celne wykazanie błędów danych herezji, ale przede wszystkim obronę nieskazitelności wiary chrześcijańskiej².

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

² Por. G. Grützmacher, *Hieronimus: Eine Biographische Studie Zur Alten Kirchengeschichte*, t. 1-3, Berlin 1901-1908; T. Trzeciński, *Die dogmatischen Schriften des hl.*

W swoich *Listach* Hieronim bardzo często podejmuje temat obrony wiary. Uważa, że herezje są niezwykle niebezpieczne dla wierzących, ponieważ człowiek grzechu, którym dla niego 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)³. To wszystko dzieje się za sprawą szatańskich mocy⁴. Dlatego zwalczanie heretyków jest istotnym zadaniem, ponieważ znieważają oni swoimi oszustwami i krzywoprzysięstwami Boga, chcą wywrócić fundamenty Kościoła przez opieranie się wierze katolickiej. Każdy walczący z nimi jest w swoim postępowaniu podobny do Jezusa (por. 2Tes 2,9), który swoją postawą zostawił chrześcijanom przykład, jak walczyć z herezjami⁵. Wobec heretyków Hieronim nie uznaje pobłażliwości. Uważa, że należy ich surowo karać, jeżeli poprzez perswazje i napomnienia nie chcą się odwrócić od wyznawanej herezji. Ponadto sądzi, że serca heretyków nie mogą zostać ostatecznie oczyszczone – ich pokuta jest tylko pozorna, nieszczerą, a miłość na pokaz po to, aby w odpowiednim czasie zabić udawaną przyjaźnią te osoby, które nie zostały stłumione ich nieprzyjaźnią. Ich serca Hieronim uważa za zatrute, niezdolne do przemiany. Całość wywodów autor Wulgaty konkluduje, przywołując przysłowie zawarte w Księdze Jeremiasza (por. Jr 13,23): heretyk nie zmienia się, tak jak Etiop nie odmienia skóry, a lampart – swojej pstrokaczyny⁶.

1. Arianizm

Herezja ariańska, niezwykle silna i niezwykle szybko rozprzestrzeniająca się w pierwszej połowie IV wieku, w czasach działalności Hieronima stopniowo traciła impet⁷. Niemniej jednak Strydończyk poświęcił jej kilka uwag, które zawarł w swoich *Listach*. Dotyczą one głównie

Jeronymus, Posen 1912; A. Grillmeier, *Christ in Christian tradition. From the Apostolic age to Chalcedon (451)*, t. 1, London – Oxford 1975; W. Hagemann, *Sacramentum Scripture. Die christozentrische Schriftauslegung des Kirchenvaters Hieronymus*, Romae 1967.

³ Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 121, 4, CSEL 56, 17. Jeżeli nie zaznaczono inaczej, cytaty w tłumaczeniu własnym.

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

⁵ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 151, 1, CSEL 56, 363.

⁶ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 154, 1, CSEL 56, 367.

⁷ Por. Y.-M. Duval, *L'extirpation de l'Arianisme en Italie du Nord et en Occident*, Asgate 1998, s. 145.

wskazania błędów chrystologicznych, niemożliwych do przyjęcia przez prawowiernych chrześcijan, takich jak odrzucanie bóstwa Syna Bożego⁸. Na podstawie Pisma Świętego, wyjaśniając fragment z Listu do Rzymian (Rz 5,7), wykazuje błędy Ariusza, który – choć uznał Chrystusa za sprawiedliwego – pogubił się całkowicie w chrystologii, uznając bóstwo Ojca, a przecząc bóstwu Syna Bożego. Hieronim, omawiając dany fragment, wykazuje, że męczeństwo tak wielu chrześcijan było powodowane miłością do Chrystusa Boga. W ten sposób wskazuje na główny błąd herezji ariańskiej polegający na uznaniu Syna Bożego jedynie za najwspanialsze stworzenie Boże⁹. Poza tym Hieronim przytacza historię dotyczącą życia Ariusza, stwierdzając, że jego popularność wywodziła się tak naprawdę z występku. Według relacji Strydończyka Ariusz miał najpierw uwieść Konstancję, przyrodną siostrę cesarza Konstantyna, i w ten sposób jego nauka zyskała na popularności¹⁰. Ponadto Strydończyk łączy schizmę antiocheńską z arianizmem. W liście skierowanym do papieża Damazego prosi o wskazanie, z którym stronnictwem w Antiochii powinien pozostawać we wspólnocie¹¹. Uderza w danym piśmie zwłaszcza wielkie pragnienie pozostawania w łączności z Rzymem, a więc wielka troska o ortodoksję. Widać to zwłaszcza w kolejnym liście, w którym obalając intrygi arian, wyraża wiarę we wspólnotną Trójcę, która ma „trzy prawdziwe, nieskazitelne i doskonałe osoby w Bogu”¹². Hieronim wykazuje arianom błąd doktrynalny polegający na rozumieniu przez nich trzech hipostaz jako substancji, a nie jako osób Bożych¹³. W rzeczywistości Hieronim zwraca uwagę na niezwykle istotny problem, ponieważ terminy greckie na łacinę zaczęto tłumaczyć odwrotnie, termin *οὐσία* jako to, co jest wspólne dla Trójcy, a termin *ὑπόστασις* jako to, co jednostkowe. *Οὐσία* była więc tłumaczona jako coś będącego, oznaczającego osobę, a *ὑπόστασις* jako substancja, a więc w ten sposób w łacinie przyjęło się

⁸ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 121, 7, CSEL 56, 27-29.

⁹ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 121, 7, CSEL 56, 27-29.

¹⁰ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 113, 4, CSEL 55, 393. Ta opinia Hieronima nie ma żadnego potwierdzenia w źródłach. Prawdą natomiast jest, że Konstancja wspierała Euzebiusza z Nikomedii, który stawał w obronie Ariusza, i tym należy tłumaczyć opinię Hieronima.

¹¹ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 16, 2, CSEL 54, 69.

¹² Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 17, 2, CSEL 54, 71.

¹³ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 15, 3, CSEL 54, 65: „[...] si quis tres hypostasēs, ut tria ἐνυπόστατα, hoc est, tres subsistentes personas non confitetur, anathema sit. [...] Si quis autem hypostasim, usian intellegens, non in tribus personis unam hypostasim dicit, alienus a Christo est [...]”.

odwrotne znaczenie w stosunku do znaczenia greckiego. Dzięki roztropności i uwadze Hieronima stopniowo pojęcia te zaczęto dopracowywać¹⁴.

Herezję ariańską Hieronim wiąże bezpośrednio z Soborem Nicejskim, uważając, że sobór potępił Ariusza¹⁵. W tekstach dotyczących herezji kapłana aleksandryjskiego uderza przede wszystkim ogromna troska Strydończyka o ortodoksję wiary. Bez wątpienia autor Wulgaty zasługuje na tytuł obrońcy czystości wiary chrześcijańskiej, gdyż w swoich *Listach* wielokrotnie zachęca biskupów i prezbiterów do zwalczania herezji ariańskiej¹⁶, a swoich przyjaciół przestrzega przed wstępowaniem w jej grono¹⁷, twierdząc, że ta herezja to wejście w tajemnicę bezbożności¹⁸. Trzeba również przyznać, że wykazywanie błędów arianizmu, a następnie zbijanie tych argumentów, nie odbywa się w *Listach* Hieronima w sposób systematyczny. Strydończyk przy okazji omawiania fragmentu Biblii wskazuje na błędne założenie arianizmu. Jego wypowiedzi często mają ton napominający. Hieronim zamierza w ten sposób przestrzec adresatów swoich pism oraz uchronić ich przed zagrożeniem płynącym z błędnego przyjęcia założeń opisywanej lub wspomnianej herezji. Ponieważ Hieronim wiele miejsca poświęca na wykazanie arianom błędów chrystologicznych oraz wielokrotnie podkreśla ich błąd polegający na nieprzyznaniu Synowi Bożemu równości z Bogiem, dlatego zdecydowałem się włączyć herezję arianizmu w poczet herezji chrystocentrycznych¹⁹.

2. Apolinaryzm

W polemikę Hieronima z apolinarystami wpisuje się najbardziej charakterystyczny etap rozwoju Hieronimowej chrystologii. Pomimo tego, że autor Wulgaty pobierał nauki u Apolinarego²⁰, czuł się mocno związany

¹⁴ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 15, 4, CSEL 54, 65.

¹⁵ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 84, 4, CSEL 55, 125. Hieronim opiera swoje stwierdzenie na podstawie *Listu cesarza Konstantyna do Kościoła Aleksandrii*, który prawdopodobnie jest falsyfikatem. Por. H. Pietras, „*List Konstantyna do Kościoła Aleksandrii*” oraz „*List Soboru w Nicei do Egipcjan*” (325) – falsyfikaty nieznanne Atanazemu?, *VoxP* 52/2 (2008) s. 855-870.

¹⁶ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 94, 2, CSEL 55, 157.

¹⁷ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 124, 15, CSEL 56, 117.

¹⁸ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 133, 11, CSEL 56, 257-258.

¹⁹ Por. B. Jeanjean, *Saint Jérôme et l'hérésie*, Paris 1999, s. 427-428.

²⁰ Por. P. Jay, *Jérôme auditeur d'Apollinaire de Laodicée à Antioche*, REAug 20 (1974) s. 36-41.

z Rzymem, upatrując w nim wzór ortodoksji²¹. Nie bez znaczenia była również jego praca dla papieża Damazego²². Dlatego włączył się w dyskusję dotyczącą założeń apolinaryzmu²³. Niewątpliwie Hieronim czerpał swoją wiedzę dotyczącą tej herezji z dwóch źródeł: od wspomnianego już papieża Damazego oraz Grzegorza z Nazjanzu, będąc jednakowo pod ich silnym wpływem. Ponadto Hieronim słuchał nauk Dydyma Ślepego, który również wywarł na niego duży wpływ oraz znał dzieła pozostałych Ojców Kapadockich. Główne źródło polemiki z apolinarystami w *Listach* Hieronima dotyczy zagadnienia wcielenia Słowa. Mnich z Betelem mocno podkreśla zarówno bóstwo, jak i człowieczeństwo Jezusa Chrystusa. Autor Wulgaty rozwija naukę dotyczącą precyzyjnego określenia człowieczeństwa Chrystusa, wyjaśnia również, w jaki sposób dwie natury się w Nim łączą. Odrzuca wyraźnie poglądy Apolinarego o jednej naturze bosko-ludzkiej Jezusa²⁴. Można wręcz stwierdzić, że w pewnym sensie Strydończyk wyprzedził założenia Soboru w Chalcedonie, ponieważ Hieronim pisze w swoich rozważaniach o jedności osoby. Ponadto odrzuca błędne stanowisko apolinarystów, którzy uważali, że przyjęcie dwóch pełnych natur w Chrystusie spowoduje uznanie dwóch Synów²⁵.

[Zbawiciel] jako człowiek zostaje ukrzyżowany, a jako Bóg doznaje chwały [...]. Mówimy to nie dlatego, że wierzymy, iż Bóg i człowiek to dwie różne rzeczywistości, czyniąc z Syna Bożego dwie osoby, jak to utrzymuje w sposób nierozumny nowa herezja. Dla nas jeden i ten sam Syn Boży jest również synem człowieczym, wszystkie wypowiedziane przez Niego słowa w części odnosimy do chwały jego boskości, a w części do naszego zbawienia²⁶.

Formułując swoją tezę chrysologiczną, Hieronim używa słowa „osoba” (*persona*) jeszcze nie w ściśle odpowiednim znaczeniu. Jest to związane z wcześniejszą tendencją utożsamiania tego pojęcia

²¹ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 84, 7, CSEL 55, 128-130; 119, 11, CSEL 55, 468.

²² Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 16, 2, CSEL 54, 69.

²³ Por. M.C. Paczkowski, *Girolamo e la polemica antiapollinarista*, „Antonianum” 79 (2004) s. 473-504.

²⁴ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 84, 3, CSEL 55, 122-123.

²⁵ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 120, 9, CSEL 55, 498; E. Bellini, *Su Cristo. Il grande dibattito nel quarto secolo*, Milano 1977, s. 101; G. Voisin, *L'apollinarisme. Étude historique, littéraire et dogmatique sur le début des controverses christologiques au IV^e siècle*, Louvain – Paris 1901, s. 328-329.

²⁶ Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 120, 9, CSEL 55, 497-498.

z koncepcją natury²⁷. Tak jak w przypadku arianizmu opisanym powyżej wyraźnie widać pierwsze trudności w pełnym sformułowaniu dogmatu o Chrystusie. Widać, że używając danego pojęcia, Hieronim odnosi je do natury i nie stosuje formuły łacińskiej mówiącej o dwóch naturach w osobie Jezusa Chrystusa. Jeśli chodzi o określenie pojęcia „natura”, to należy podkreślić, że autor Wulgaty używa go w znaczeniu archaicznym²⁸. Pojęcie „persona” jest więc stosowane przez Hieronima bardzo elastycznie.

Postulat Hieronima dotyczący uznania pełni człowieczeństwa w Chrystusie zakłada nie tylko istnienie pełnej duszy i pełnego ciała, jak ma to miejsce w przypadku każdego człowieka, ale również obecność w Chrystusie ludzkich odruchów i uczuć²⁹. Z przedstawionych argumentów widać więc wyraźnie, że Hieronim miał na celu nie tylko obronę wiary przed fałszywą nauką, ale również sformułowanie ortodoksyjnej chrystologii.

Analizując poglądy apolinarystów, Hieronim niezwykle celnie zbija ich tezy za pomocą egzegezy biblijnej. Jego polemika z wyznawcami Apolinarego nie dokonuje się w sposób systematyczny. Hieronim dokonuje tego przy okazji wyjaśniania fragmentów Biblii, których egzegeza miała wyrażnie rysy antyapolinarystyczne:

Według naszego wyznania i po wcieleniu pozostaje tym, czym był, zanim stał się człowiekiem, gdyż także Paweł razem z nami to samo głosi: „Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam i na wieki” (Hbr 13,8). Przez słowa ten sam Apostoł wykazuje, że nie zmienił On dawnej natury ani nie umniejszył bogactw swego bóstwa, chociaż stając się dla nas ubogim, „przyjął zupełne podobieństwo naszego życia” (2Kor 8,9). „Pośrednik między Bogiem i ludźmi, człowiek Chrystus Jezus” (1Tm 2,5) przyjął człowieczeństwo, nie częściowo, lecz w całości z takimi właściwościami, co do ilości i jakości, z jakimi wszyscy zostaliśmy stworzeni, oczywiście z wyjątkiem grzechu. Nie brakuje Mu niczego, by stał się podobnym do nas, jedynie grzechu, który nie ma substancji. Albowiem nie miał ciała bez duszy i nie przebywał w nim sam

²⁷ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 98, 4, CSEL 55, 187-189; 15, 3, CSEL 54, 64-65; 17, 2, CSEL 54, 70-72.

²⁸ M.J. Rondeau, *Les commentaires patristiques du Psautier: (IIIe-Ve siècles)*, t. 2: *Exégèse prosopologique et théologie*, Roma 1985, s. 140-144.

²⁹ Ten wątek jest również obecny u Ojców greckich, choćby u Bazylego Wielkiego. Por. Basilus Caesariensis, *Homilia de gratiarum actione* 5, PG 31, 228 B.

jedynie jako Bóg Słowo zamiast rozumnej duszy ludzkiej, jak sądzą bezmyślni uczniowie Apolinarego³⁰.

Doświadczenie przez Jezusa ludzkich uczuć jest dla autora Wulgaty dowodem na to, że Zbawiciel posiadał duszę, która cierpiała z powodu bólu, głodu, smutku, choć – co wyraźnie zaznacza – nie skłaniała się ku złu czy grzechowi:

Doskonały Bóg z własnej woli przyjął całą pełnię ludzkiej natury ze wszystkimi jej konsekwencjami, oczywiście z wyjątkiem grzechu i zła, które nie jest samoistnym bytem. Rodzi się jako dziecko, odbiera cześć jako Emmanuel, magowie przybywają ze Wschodu, na klęczkach wyznają w Nim Boga, Syna Bożego. W czasie męki wisząc na krzyżu, zaćmiewa promienie słońca i przez nowy i niesłychany cud wskazuje wielkość swego bóstwa. Nie jest on podzielony na dwóch Zbawicieli – jak błędnie twierdzą niektórzy³¹.

Uzasadniając swoje stanowisko, Hieronim wyraźnie podkreśla znaczenie ciała i duszy w Chrystusie dla każdego człowieka. Stwierdza, że jeśli Chrystus nie posiadałby ciała i duszy, człowiek nie mógłby zostać zbawiony³² oraz ludzka dusza byłaby lepsza od duszy Zbawiciela³³.

Z przedstawionych powyżej argumentów widać, że dla Hieronima panowanie nad sobą i własnymi popędami stanowiło klucz do osiągnięcia doskonałości. Dlatego pisze o tym, że Zbawiciel cierpiał na krzyżu, miał ludzkie odczucia, ale, co wyraźnie podkreśla Strydończyk, ostatecznie zwyciężył³⁴. Mnich z Betlejem stwierdza, że zwolennicy apolinaryzmu, głosząc swoje poglądy, pozbawiają Chrystusa wspomnianego triumfu, a samą ludzkość deprecjonują. Uwypukla on, że ludzkie uczucia w Chrystusie nigdy nie dominują, lecz podkreślają prawdziwość Jego człowieczeństwa. Zbawiciel więc nie popełnił grzechu dlatego, że Jego natura była niepełna, ale dlatego, że go odrzucił.

Podkreślanie zbawienia duszy to kolejny wyraźny rys chrystologicznego nauczania Hieronima. Dowodzi on na podstawie Pisma Świętego,

³⁰ Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 98, 4, CSEL 55, 188-189. Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 96, 4, CSEL 55, 184; 112, 4, CSEL 55, 370-372.

³¹ Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 96, 3, CSEL 55, 184.

³² Por. Rondeau, *Les commentaires patristiques du Psautier*, s. 146-147.

³³ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 98, 5, CSEL 55, 190.

³⁴ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 96, 9, CSEL 55, 166-168.

że Zbawiciel miał ciało i duszę, ponieważ tylko w ten sposób Chrystus mógł zbawić człowieka:

Dlatego należy wiedzieć, że urzeczywistniając określoną pod każdym względem tajemnicę ludzkiej natury, w doskonały sposób stał się nam podobny i przyjął nie tylko ludzkie ciało, ale całe ciało i całą duszę. Przedstawił w sobie doskonałego człowieka, by wszystkim ludziom w sobie i przez siebie udzielić doskonałego zbawienia³⁵.

W swoich rozważaniach na temat zbawienia Hieronim podkreśla błędy nauki Apolinarego:

Albowiem wbrew temu, co ten [Apolinary] i jego zwolennicy usiłują udowodnić, nasz Pan i Zbawiciel nie przyjął duszy bez zdolności myślenia i uczucia, ani połowy, ani dwóch trzecich lub jednej trzeciej. W sposób niedoskonały nie zbawił człowieka, którego naturę przyjął, bo ani połowa, ani jakkolwiek inna część rzeczy podzielonej nie zasługują na nazwę doskonałej. I podobnie jak doskonałość nie ma wad niedoskonałości, tak niedoskonałość nie może być nazywana doskonałością. I jeśli w sposób niedoskonały lub tylko częściowo stał się nam podobny, to dlatego mówił w Ewangelii: „Nikt duszy Mojej nie odbierze. Mam moc ofiarować ją i mam moc znowu ją odzyskać” (J 10,18). Duszy zaś, którą się albo ofiaruje, albo odzyskuje, nie można nazwać ani bezrozumną, ani bez zdolności myślenia i pojmowania, lecz przeciwnie – rozumną, pojętną, myślącą i czującą³⁶.

Zaprezentowane argumenty pokazują wyraźnie, że Hieronim, chociaż był uczniem Apolinarego, to jednak zdecydowanie odciął się od jego nauczania dogmatycznego, mając na uwadze dobro Kościoła, a także prawowierność nauce chrześcijańskiej. Nie bez znaczenia był fakt, że Hieronim jeszcze jako sekretarz papieża Damazego w Rzymie był przez niego wielokrotnie proszony o opinię, a później także o przygotowanie dokumentów antyapolinarystycznych³⁷. Należy też wspomnieć, że pomimo kontrowersji związanych z nauczaniem Apolinarego Hieronim ceniał warsztat egzegetyczny biskupa Laodycei i wiele z niego korzystał³⁸.

³⁵ Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 98, 8, CSEL 55, 192-193.

³⁶ Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 98, 6, CSEL 55, 191.

³⁷ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 123, 9, CSEL 56, 82-83.

³⁸ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 49, 13, CSEL 54, 368-370; 70, 3, CSEL 54, 703-704.

3. Ebionici i nazarejczycy

Hieronimowi, który spędził przeszło trzydzieści lat w Palestynie, przyszło się również zmierzyć z herezjami powstałymi na tamtym terenie. Do pierwszej grupy należeli ebionici. Uważali się za duchowych spadkobierców Apostoła Jakuba Starszego, ale ich doktryna odbiegała od ortodoksyjnego nauczania i przybrała formę heretycką. Pochodząc ze starych kręgów hebrajskich, ściśle przestrzegali prawa Mojżeszowego. Chrystusa uważali jedynie za proroka wyróżniającego się szczególną mocą. Zaprzeczali Jego wcieleniu oraz uważali, że Jezus nie istniał przed poczęciem³⁹. W herezji tej wyraźnie zaznacza się przedłużenie tradycji mesjanizmu polegającej na dosłownym interpretowaniu prorocत्व. Byli też jednymi z pierwszych propagujących adopcjonizm. Hieronim zarzuca im zwłaszcza ubóstwo w zakresie interpretacji duchowej Pisma Świętego, tendencyjność tłumaczeń i w celu zobrazowania swoich obserwacji korzysta z gry słów dotyczących nazwy herezji⁴⁰. Ponadto Hieronim wypomina ebionitom zachowywanie przepisów Prawa Mojżeszowego, takich jak: przestrzeganie szabatu, obrzezanie synów czy składanie ofiar, które zostały dawno zniesione przez chrześcijaństwo⁴¹. Dodatkowo stwierdza, że błędnie połączyli Ewangelię z obrzędami Prawa⁴². Ciekawe stanowisko Hieronima prezentuje List 112. Próbuje w nim udowodnić, że wszystkich judeochrześcijan należy utożsamić z Żydami i pozbawić ich miana chrześcijan, gdyż uważa ich błędy za zagrożenie dla samego Kościoła⁴³.

Ten sam list prezentuje rozwój nazarejczyków. Byli oni z kolei grupą mieszczącą się w ortodoksji Kościoła, chociaż ich formy kultu i wierzenia pozostawały archaiczne. Ich nazwa zaczerpnięta z języka hebrajskiego oznaczała 'odrośl'. Zachowywali oni wszelkie pamiątki związane z życiem, śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa. Hieronimowi doskonale znającemu tradycje żydowskie nurt ten nie był obcy. Na gruncie chrystologii zarzuca im brak prawowierności wiary, często nazywając ich „pół-Żydami” lub „judaizującymi”⁴⁴. Wypomina im przestrzeganie

³⁹ B. Jeanjean wyróżnia dwa odrębne nurty wśród Ebionitów. Por. Jeanjean, *Saint Jérôme et l'hérésie*, s. 179-181.

⁴⁰ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 51, 4, CSEL 54, 402-403.

⁴¹ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 116, 16, CSEL 55, 176.

⁴² Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 112, 16, CSEL 55, 386.

⁴³ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 112, 13, CSEL 55, 381.

⁴⁴ Por. Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Isaiam* 48, 12, PL 24, 59; 60, 1-3, PL 24, 68-69; 66, 20, PL 24, 73-74; J.Y.B. Hood, „*Inimici nostri*”: *Jews as heretics and*

Prawa Mojżeszowego, a także odrzucanie wszystkiego, co nie jest w nim zawarte⁴⁵. Krytykując ich naukę, autor Wulgaty wyraźnie rozdziela „mesjasza judaistycznego” oraz Chrystusa Zbawiciela i w ten sposób odmawia nazarejczykom wspólnoty z Kościołem:

Jeszcze dzisiaj po wszystkich synagogach Wschodu jest rozpowszechniona wśród Żydów herezja mineów zwanych nazarejczykami, potępiana dotąd przez faryzeuszów. Wierzą oni w Chrystusa, Syna Bożego, narodzonego z Maryi Dziewicy. Wierzą, że był umęczony pod Ponckim Piłatem i zmarł twychwał. W to i my wierzymy, lecz nazarejczycy chcą być równocześnie Żydami i chrześcijanami, a nie są ani jednymi, ani drugimi⁴⁶.

4. Herezje wyznające doketyzm

Omawiając zjawisko doketyzmu, należy przede wszystkim zaznaczyć, że doketyzm jest poglądem, a nie herezją. Pogląd ten wyznawało na przestrzeni wieków wielu heretyków. Jeśli chodzi o te herezje, należy powiedzieć, że Hieronim podejmuje polemikę w swoich *Listach* z kilkoma z nich. Najczęściej pojawiają się odwołania do manichejczyków. Píše o nich, że zostali założeni przez najbezwstydniejszego Manicheusza⁴⁷. Strydończyk, opisując tę herezję, często nawiązuje do imienia jej założyciela oznaczającego w języku greckim ‘szaleństwo’. W ten sposób Hieronim łączy nauczanie Manicheusza z jego imieniem. Ponadto autor Wulgaty zaznacza, że manicheizm, głosząc dualizm, przypisywał zło Bogu. Szczególnie podkreśla poglądy manichejczyków na ludzką naturę. Według nich jest ona zła i pozbawiona ludzkiej woli. Wobec tego wpisują się oni w założenia determinizmu, który głosili w większości gnostycy⁴⁸. Jeśli natomiast chodzi o poglądy na człowieka, Hieronim wykazuje manichejczykom kolejny dualizm objawiający się w pojmowaniu duszy jako dobrej, a ciała jako siedliska wszelkiego

heretics as Judaizers in Jerome and Augustine, VoxP 68 (2017) s. 341-353; Ł. Krzyszczuk, „*Animalia dubia vel fabulosa*” jako przyczynek do polemiki antyheretyckiej w komentarzu do Księgi Izajasza (VI 13, 19-14, 1) św. Hieronima, VoxP 68 (2017) s. 409-422.

⁴⁵ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 116, 16, CSEL 55, 407.

⁴⁶ Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 112, 13, CSEL 55, 381.

⁴⁷ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 22, 38, CSEL 54, 202-205.

⁴⁸ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 133, 9, CSEL 56, 254-256.

zła⁴⁹. W ten sposób Manicheusz przyjmuje doketyzm i odrzuca wciele-
nie Chrystusa i nie chce widzieć w Nim Syna Bożego. Wobec tak przy-
jętych założeń odrzuca on również zmartwychwstanie ciała. Doketyzm
w *Listach* Hieronima ma niezwykle ciekawe implikacje. Odpowiadając
na pytanie Hedybii dotyczące spotkania Jezusa po swoim zmartwych-
wstaniu z Marią Magdaleną (por. Mt 28,1; J 20,11-17), wielki egzegeta
łaciński stwierdza:

[...] obróciwszy się poza siebie [Maria Magdalena], ujrzała Jezusa stojącego,
a nie wiedziała, że to był Jezus – nie dlatego, jakoby według Manicheusza
i innych heretyków Pan zmienił postać i oblicze i stosownie do życzenia uka-
zywał się w różnych i różnorodnych kształtach, lecz że Maria zdumiona cudem
uważała za ogrodnika tego, którego z taką gorliwością szukała⁵⁰.

Aluzję odnośnie do domniemanej zmiany wyglądu należy odnieść do
twierdzeń gnostyków głoszących, że zamiast Jezusa na krzyżu cierpiał
i umarł Szymon z Cyreny. Było to możliwe wskutek zamiany ich wyglą-
du. Pojawiające się podczas męki zaćmienie słońca (por. Łk 23,45) ma-
nichejczycy utożsamiali z samym Bogiem. To także aluzja do ich teorii
mówiącej, że dusze są częstkami boskiego światła, które zostały uwię-
zione w materii. Ich kult będący w rzeczywistości kultem słońca czy-
ni z nich bałwochwalców. Strydończyk kategorycznie odrzuca te twier-
dzenia. Opisując herezję manichejczyków, Hieronim nawiązuje również
do wspomnianej przez Manicheusza czystości. Dla autora Wulgaty jest
to okazja do podkreślenia znaczenia czystości i dziewictwa w chrześci-
jaństwie, skoro przykład takiego życia jest znany również w maniche-
izmie⁵¹. Manichejczycy dodają do czystości również post. W ten spo-
sób wypełniają nakazy Marcjona i Enkratytów. Ta wzmianka sprawia,
że mnich z Betlejem czuje się wręcz przymuszony do zaprezentowania
chrześcijańskiej nauki o ascetyzmie i potrzebie jego realizacji w życiu
chrześcijańskim.

Należy docenić ocenę manicheizmu dokonaną przez Hieronima. Jest
ona tylko częściowa, ale prawdziwa. Jego celne obserwacje dotyczące
manicheizmu zostały potwierdzone przez innych Ojców Kościoła.

W swoich rozważaniach na temat walentynian Hieronim podkreśla,
że tak jak arianizm i inne herezje walentynianie zasługują na potępienie

⁴⁹ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 51, 4, CSEL 54, 400-403.

⁵⁰ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 120, 5, CSEL 55, 483-487.

⁵¹ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 22, 13, CSEL 54, 160-161.

z powodu zaprzeczenia, że Syn pochodzi z substancji Ojca⁵². Nie daje jednak na ich temat jakiś obszerniejszych wyjaśnień. Podobnie rzecz się ma z pryscylianami. Mimo ich częstszego występowania w porównaniu z walentynianami, Hieronim właściwie ogranicza się do wymienienia tych herezji w szeregu z innymi. Z listów dowiadujemy się tylko, że herezja ta pochodziła z Hiszpanii⁵³. Na temat enkratytów Hieronim pisze bardzo niewiele. Twierdzi, że idąc za przykładem Tacjana, swojego założyciela, odrzucali małżeństwo⁵⁴. Jeśli natomiast chodzi o marcjonitów, to autor Wulgaty wyraźnie zaznacza dualizm w stosunku do Boga. Sprawiedliwy Bóg ustanowił Prawo i proroków, z kolei dobry – Ewangelię. Chrystus jest tylko Synem dobrego Boga. Przedstawiając dalej poglądy Marcjona, stwierdza, że za sprawiedliwego Boga nikt lub bardzo niewielu poniosło śmierć, za dobrego natomiast, którego nazywa Chrystusem, bardzo wielu męczenników oddało swoje życie⁵⁵. Wywody te podkreśla w kolejnych rozważaniach, w których nazywa Marcjona kłamcą⁵⁶.

Kolejną grupą w opisywanym przeze mnie zagadnieniu są bazylidianie. Łączyli oni w swoich rozważaniach przekazy judeochrześcijańskie, perskie i neoplatoniskie. Ich założyciel, Bazylides, był zwolennikiem doketyzmu, głosząc, że zamiast Jezusa na krzyżu umarł Szymon z Cyreny oraz że postępowanie człowieka na ziemi nie wpływa na jego zbawienie. Pośród wielu inwektyw skierowanych przeciwko zwolennikom Bazylidesa Hieronim stwierdza, że każda herezja gnostycka pochodzi właśnie od niego⁵⁷. Informacje, jakie przekazuje Hieronim w swoich *Listach* na temat tej herezji, ograniczają się do kilku ogólnych rysów w postaci wyznawanego doketyzmu⁵⁸.

Z przedstawionych herezji można ustalić wspólny mianownik. Jest nim doketyzm charakteryzujący wszystkie opisane w tej części herezje. Pomimo zdawkowego w niektórych momentach potraktowania tych heterodoksyjnych poglądów, Hieronim jest świadomy ich wagi. Próbuje wykazać potworność herezji i ich zgubny wpływ na chrześcijan, Strydończyk ma na celu danie przestrogi swoim przyjaciółom, do których kieruje swoje listy. W ten sposób chce ich uchronić przed

⁵² Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 84, 4, CSEL 55, 125-126.

⁵³ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 126, 1, CSEL 56, 143-144.

⁵⁴ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 49, 2.9, CSEL 54, 351-354.363-364.

⁵⁵ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 121, 4, CSEL 56, 15-18.

⁵⁶ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 123, 12, CSEL 56, 85-87.

⁵⁷ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 133, 3, CSEL 56, 245.

⁵⁸ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 75, 3, CSEL 55, 32; 120, 10, CSEL 55, 501.

zgubnym wpływem nieortodoksyjnego nauczania i odstępstwem od prawdziwej wiary.

5. Pelagianizm

Walka Hieronima z pelagianizmem nie odbiegała zasadniczo od innych oponentów opisywanej herezji. Strydończyk mówił w tej kwestii podobnie jak choćby Augustyn⁵⁹. Jednak, w przeciwieństwie do biskupa Hippony argumenty wysuwane przez Hieronima 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 nieznamośności prawa i przykazań Bożych. Bo i Brytania, żyzna prowincja tyranów, 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 obrony⁶⁰.

Dużą część wywodów autorowi Wulgaty zajmuje podkreślanie sprzeczności płynących z nauki Pelagiusza, niezgodnych z Objawieniem Bożym. Są to przyjęcie możliwości bezgrzeszności człowieka, odrzucenie konieczności łaski Bożej, powstawanie jakichkolwiek bytów bez ingerencji Bożej, odrzucenie grzechu pierworodnego, nieznamość Pisma Świętego⁶¹. Mocno podkreśla zależność pelagianizmu od Orygeneza, który według Strydończyka jest głównym źródłem, na którym opiera się mnich brytyjski, przedstawiając swoje rozważania⁶². Należy jednak

⁵⁹ Por. S. Squire, *Jerome on sinlessness: A via media between Augustine and Pelagius*, „The Heythrop Journal” 57 (2016) s. 697-709.

⁶⁰ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 133, 9, CSEL 56, 254-256.

⁶¹ 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.

⁶² Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 124, CSEL 56, 96-117; C. Moreschini, *Gerolamo tra Pelagio e Origene*, „Augustinianum” 26 (1986) s. 207-216.

podkreślić brak wnikliwej analizy ze strony samego Hieronima w stosunku do wolnej woli i łaski, a więc postulatów mocno wysuwanych przez Pelagiusza⁶³. Innymi wątkami pojawiającymi się w krytyce pelagianizmu są możliwość grzechu po chrzcie, konieczność pomocy Bożej w życiu każdego człowieka, zagadnienie zdolności osiągnięcia prawdziwej doskonałości na ziemi oraz rozważań Strydończyka na temat grzechu ludzkiego⁶⁴. Z analiz Hieronima płynie raczej pesymistyczne pojmowanie człowieka w stosunku do jego ludzkiej natury. Można odnieść wrażenie, że Hieronim jako lekarstwo na słabości ludzkiej natury zaleca rygoryzm. Należy zaznaczyć, że autor Wulgaty w zwalczaniu herezji mnicha brytyjskiego gubi się w ustalaniu pierwszeństwa pomiędzy wolną wolą i łaską. Zamiast tego obala założenia pelagianizmu ogromem cytatów biblijnych. Niestety, brakuje również Hieronimowi konsekwencji we wskazaniu powiązań pelagianizmu z orygenizmem. Zamiast tego wytrawnie posługuje się inwektywą⁶⁵.

Warto zwrócić uwagę, że Hieronim, opisując poglądy Pelagiusza, popełnia błąd. Uważa, że grecki wyraz ἀναμάρτητον jest odpowiednikiem łacińskiego *sine peccato* ('bez grzechu'). W rzeczywistości ἀναμάρτητον oznacza łaciński wyraz *impeccabilitas* ('niezdolność do grzechu'). Sam Pelagiusz nie twierdził, że człowiek będący doskonały jest niezdolny do grzechu, lecz że może żyć o własnych siłach, bez popełnienia jakiegokolwiek grzechu⁶⁶. Wyraźnie widać tutaj, że Hieronim, próbując za wszelką cenę zbić naukę swojego adwersarza, nie do końca zapoznał się z jego poglądami albo zrobił to niezwykle pobieżnie.

⁶³ Por. W. Myszor, *Wstęp*, w: *Św. Hieronim, Żywoty mnichów. Dialog przeciw pelagianom*, tł. W. Szoldrski, PSP 10, Warszawa 1973, s. 19.

⁶⁴ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 133, 10, CSEL 56, 256-257; 144, 18, CSEL 56, 304-305.

⁶⁵ Hieronim określa pelagian jako „przewyższających inne heretyckie trucizny” („quae haereticorum venena non superat” – *Ep.* 133, 6, CSEL 56, 249-251), porównuje ich do Katyliny („pulsum esse, non solum de urbe, sed de Palaestinae quoque finibus Catilinam” – *Ep.* 138, CSEL 56, 265-266), nawiązuje do trwania w zakusach diabelskich („inter ipsa tentamenta diaboli” – *Ep.* 139, CSEL 56, 267-268), znajdowania się w błocie („in eodem enim luto haesitat” – *Ep.* 143, 2, CSEL 56, 293-294), mówi o bredniach Pelagiusza oraz gadulstwie Celestiusza („Pelagique 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.

⁶⁶ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 133, 3; S. Visintainer, *La dottrina del peccato in S. Girolamo*, Roma 1962.

Ze względu na to, że Hieronim uważa twierdzenia Pelagiusza dotyczące możliwości absolutnej doskonałości człowieka za równoznaczne ze stawianiem się człowieka na równi z Chrystusem, dlatego, choć herezja pelagianizmu dotyczy głównie zagadnienia wolnej woli i grzechu człowieka, została ona umieszczona w szeregu herezji chrystologicznych⁶⁷. Kwestia ta jest poruszana przez Hieronima wielokrotnie⁶⁸. Choć Hieronim zgadza się z twierdzeniem, że człowiek został stworzony na podobieństwo samego Boga, to jednak, co jest mocno akcentowane przez Strydończyka, podobieństwo (*similitudo*) nie oznacza równości (*aequalitas*) człowieka z Bogiem⁶⁹. W rozumieniu autora Wulgaty pelagianizm jest przeciwieństwem arianizmu i stoi na przeciwnym biegunie. Wyznawcy arianizmu nie przyznają Chrystusowi równości z Bogiem. Ich rygoryzm staje w opozycji do pobłażliwości Pelagiusza, którzy przypisują równość z Bogiem wszystkim ludziom⁷⁰. Tymczasem stanowisko Kościoła jest pośrodku, a Chrystus jest jedyną osobą, która posiada zarówno kondycję człowieka, jak i równość z samym Bogiem. Pelagianizm usuwa więc wszelki dystans pomiędzy Chrystusem a człowiekiem, stawiając między nim a Synem Bożym znak równości. Ta herezja stoi również w opozycji do innej herezji chrystologicznej, apolinaryzmu. Porusza on kwestię natury Chrystusa i jej różnicy w stosunku do innych ludzi. Apolinary odrzucał człowieczeństwo w Chrystusie, ponieważ w ten sposób uzasadniał Jego bezgrzeszność. Pelagiusz przeciwnie, tak dalece odrzucił możliwość grzeszności człowieka, że grzech uważa za obcy ludziom. 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 apolinaryzmem⁷¹. Strydończyk udowadnia także, że pelagianizm stoi w przeciwieństwie w porównaniu z herezjami wyznającymi doketyzm. W ten sposób, podobnie jak w zestawieniu tych herezji z arianizmem czy apolinaryzmem, pokazuje niebezpieczeństwo herezji pelagiańskiej. Pelagianizm zaprzeczał ludzkim granicom każdego człowieka, z drugiej strony doketyzm podważał człowieczeństwo Chrystusa, a tym samym prawdę o wcieleniu i odkupieniu przez Jezusa. W ten sposób odpowiednio

⁶⁷ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 130, 12, CSEL 56, 192.

⁶⁸ Por. Jeanjean, *Saint Jérôme et l'hérésie*, s. 427-428.

⁶⁹ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 51, 6, CSEL 54, 405-409.

⁷⁰ Por. F. Cavallera, *Saint Jérôme, sa vie et son œuvre: première partie*, t. 2 : *Regesta hieronymiana*, Louvain – Paris 1922, s. 164.

⁷¹ Por. Jeanjean, *Saint Jérôme et l'hérésie*, s. 428-429.

pelagianizm, jak i doketyzm wyprowadzają z równowagi człowieka oraz Chrystusa – z granic Jego człowieczeństwa. Chociaż pelagianizm stoi po drugiej stronie wielkich herezji, takich jak arianizm, apolinaryzm oraz herezje wyznające doketyzm, szczególnie warto zaznaczyć, że według Hieronima nie jest od nich mniej groźny⁷².

Z przedstawionych powyżej argumentów wynika, że autor Wulgaty, choć miał możliwość dobrego zapoznania się z herezją Pelagiusza, to jednak postanowił skupić się na udowodnieniu powiązań pelagianizmu z pozostałymi herezjami. Porównywanie go do innych herezji ma na celu uwypuklenie niebezpieczeństwa herezji Pelagiusza, bardzo mocno szanowanego, bronionego na synodach lub przez samego papieża. W wywodzie Hieronima uderza zwłaszcza niekończące się podkreślanie pychy opisywanego heretyka oraz jego bezbożności. Niejednokrotnie ma się wrażenie, że obraz pelagianizmu nie jest obiektywny, jest raczej konstrukcją Hieronima stworzoną po to, by pokazać jego niebezpieczeństwo, a przede wszystkim wskazać autora Wulgaty jako gorliwego obrońcę wiary oraz prawdziwego chrześcijanina. Należy natomiast przyznać Hieronimowi rację w jego podkreślaniu niebezpieczeństwa pelagianizmu. Strydończyk wskazuje, że po falach herezji chrystologicznych przychodzą inne, dalekie od atakowania natury lub człowieczeństwa Chrystusa, które kwestionują samą naturę człowieka. Te herezje są również niebezpieczne, ponieważ zmierzają tak jak wcześniejsze do rozbicia Kościoła Chrystusa. Choć pelagianizm bezpośrednio nie jest herezją chrystologiczną, to jednak należy go postawić w szerokim obrębie rozważań związanych z tematyką Syna Bożego.

Krytyka herezji dokonana przez Hieronima nie ma charakteru rzeczowego. Autor Wulgaty, mieszając ze sobą inwektywy przeciw herezykom, następnie obficie cytując i dokonując egzegezy Słowa Bożego, a potem przedstawiając na jego podstawie racjonalne argumenty, próbuje we właściwy sobie sposób zbić wrogą herezję. Niejednokrotnie odnosi się wrażenie, że czyni to niezwykle pobieżnie, próbując zaimponować własną wiedzą i erudycją oraz że niewystarczająco dobrze zapoznał się z argumentami swoich adwersarzy. Bardzo często w prowadzeniu swojej narracji nie jest konsekwentny. Warto dostrzec działalność polemiczną Hieronima w podejściu do herezji. Podejmując dyskusję, próbuje wykazać oraz obalić argumenty przeciwników. Działalność ta często wykracza poza zakres polemiki, choćby w przypadku, kiedy autor Wulgaty próbuje

⁷² Por. Jeanjean, *Saint Jérôme et l'hérésie*, s. 429-430.

umieścić w gronie największych heretyków orygenizm, zarzucając jego twórcy doprowadzenie do wielu herezji. Autor Wulgaty rozszerza więc granice herezji poza charakter dogmatyczny, występując przeciwko swoim przeciwnikom w Ziemi Świętej (Rufin, Jan Jerozolimski). Trzeba również zaznaczyć, że Hieronim wpisuje się w tradycję pierwszych wieków i podejmowanej przez Kościół w ciągu tego czasu odrzucania wszelkich nieortodoksyjnych opinii. Strydończyk jest nie tyle innowatorem w prowadzeniu polemiki z herezjami, ile raczej tym, który wykorzystuje istniejące już narzędzia do walki w obronie Kościoła. W tym miejscu należy uczynić mały wyjątek. W porównaniu z innymi teologami prezentacja heretyków przez Hieronima dowodzi, że jest on raczej mniej zainteresowany przedstawieniem różnic poszczególnych herezji. Często przedstawia je jako wspólne. Dzieje się tak choćby w przypadku herezji doketystycznych lub gnostyckich. Hieronim nie zadaje sobie trudu, aby wskazać na istotne różnice. Wykazuje raczej tendencję do łączenia niż rozdzielania. Z drugiej strony widać jego starania, aby pojawiające się nowe formy herezji odnieść od starszych, wskazując na ich pokrewieństwo doktrynalne. Czyniąc to, wybiera jednak te herezje, które najlepiej odpowiadają jego potrzebom, a odrzuca te, którymi się nie zajmuje. Obfitość cytowania Słowa Bożego służyła przede wszystkim wykazaniu sprzeczności herezji z Objawieniem Bożym. Miała też na celu ukazanie herezji powstałej wskutek niewłaściwej interpretacji Słowa Bożego. W tym celu Strydończyk włożył wiele trudu, by zdobytą wiedzę wykorzystać dla 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 napisał, że publicznie potępia wszystkie nauki i poglądy, które są przeciwne Kościołowi⁷³. Należy również zwrócić uwagę na kilka istotnych zagadnień w chrystologii, które podkreślił Hieronim. Stosowanie przez niego terminu „persona” w odniesieniu do Chrystusa, zwrócenie uwagi na pomieszanie pojęć w grece i łacinie dotyczących terminów *οὐσία* i *ὑπόστασις*, wyłożenie właściwych argumentów w powiązaniu pelagianizmu z osobą Chrystusa oraz wskazanie jako jeden z pierwszych nadciągającego wraz z tą herezją niebezpieczeństwa, to tylko niektóre cenne wskazówki chrystologiczne, które pozostawił potomnym ten wielki święty.

⁷³ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 61, 1, CSEL 54, 576.

Bibliography

Sources

Hieronymus Stridonensis, *Epistulae*, ed. I. Hilberg, CSEL 54-56, Vindobonae – Lipsiae 1910-1918.

Studies

Bellini E., *Su Cristo. Il grande dibattito nel quarto secolo*, Milano 1977.

Caruso G., „*Ramusculus Origenis*”. *L’eredità dell’antropologia origeniana nei Pelagiani e in Girolamo*, Roma 2012.

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

Duval Y.-M., *L’extirpation de l’Arianisme en Italie du Nord et en Occident*, Asgate 1998.

Grillmeier A., *Christ in Christian tradition. From the Apostolic age to Chalcedon (451)*, t. 1, 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.

Hood J.Y.B., „*Inimici nostri*”: Jews as heretics and heretics as Judaizers in Jerome and Augustine, „*Vox Patrum*” 68 (2017) s. 341-353.

Jay P., *Jérôme auditeur d’Apollinaire de Laodicée à Antioche*, „*Revue des Études Augustiniennes*” 20 (1974) s. 36-41.

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.

Krzyszczuk Ł., „*Animalia dubia vel fabulosa*” jako przyczynek do polemiki antyheretyckiej w komentarzu do Księgi Izajasza (VI 13, 19-14, 1) św. Hieronima, „*Vox Patrum*” 68 (2017) s. 409-422.

Moreschini C., *Gerolamo tra Pelagio e Origene*, „*Augustinianum*” 26 (1986) s. 207-216.

Myszor W., *Wstęp*, w: Św. Hieronim, *Żywoty mnichów. Dialog przeciw pelagianom*, tł. W. Szoldrski, PSP 10, Warszawa 1973.

Paczkowski M.C., *Chrystologia Hieronima na tle teologii palestyńskiej przełomu IV i V wieku*, „*Vox Patrum*” 48 (2005) s. 159-186.

Paczkowski M.C., *Girolamo e la polemica antiapollinarista*, „*Antonianum*” 79 (2004) s. 473-504.

Perrone L., „*Four Gospels, Four Councils*” – One Lord Jesus Christ. *The Patristic Developments of Christology within the Church of Palestine*, „*Liber Annuus*” 49 (1999) s. 357-396.

- Pietras H., „*List Konstantyna do Kościoła Aleksandrii*” oraz „*List Soboru w Nicei do Egipcjan*” (325) – falsyfikaty nieznane Atanazemu?, „*Vox Patrum*” 52/2 (2008) s. 855-870.
- Rondeau M.J., *Les commentaires patristiques du Psautier: (IIIe-Ve siècles)*, t. 2: *Exégèse prosopologique et théologie*, Roma 1985.
- Squire S., *Jerome on sinlessness: A via media between Augustine and Pelagius*, „*The Heythrop Journal*” 57 (2016) s. 697-709.
- Trzeciński T., *Die dogmatischen Schriften des hl. Jeronymus*, Posen 1912.
- Visintainer S., *La dottrina del peccato in S. Girolamo*, Roma 1962.
- Voisin G., *L'apollinarisme. Étude historique, littéraire et dogmatique sur le début des controverses christologiques au IVe siècle*, Louvain – Paris 1901.



Lektura biblijna według *Collatio Patrum* XIV Jana Kasjana: od erudycji do doświadczenia

Biblical Reading according to John Cassian's *Collatio Patrum* XIV: From a Mere Erudition Towards a True Experience

Bogna Kosmulska¹

Abstract: The paper presents how John Cassian, particularly in his *Collatio Patrum* XIV, deals both with the a-intellectual (not to say with the anti-intellectual) and the erudite elements of the monastic tradition. In the introduction, the general conditions of literacy in the early monasticism have been depicted (with the special reference to the example of St. Anthony as indicated in the *Prologue* to St. Augustine's *De doctrina christiana* and to abba Theodor in Cassian's *De institutis coenobiorum*). In the main part of the article, *Collatio* XIV, that is the conversation with abba Nesteros on spiritual knowledge, has been analysed. In addition to classical divisions of knowledge and Biblical senses, the following topics have been discussed: (1) the transmission medium of Cassian's books themselves (written, yet containing some criticism of writing and, above all, of a mere erudition); (2) universality of the written culture; (3) the meaning of the notion of meditation, also a night one (not necessarily covering only the night office, but also time dedicated for rest); (4) the dynamics of the spiritual development of the listener/reader of the Holy Scriptures, including the difficulty characteristic of a young and educated reader – addressed in the paper's title – how to pass from a mere erudition to a true experience. The main conclusion of the paper is that Cassian represents a balanced attitude towards the Christian intellectualism (gnosis). Although he does not abandon any of the intellectual achievements of his original environment, whose problems are reflected in *Collatio* XIV, he is able to formulate a universal proposal also for uneducated Christians who can be participants not only in Christian *praxis*, but also in *theoria*.

Keywords: John Cassian; *Collationes Patrum*; A-intellectualism vs Intellectualism; *Praxis* vs *Theoria*; Literacy; Memory; Biblical Interpretation; Monastic Ideal

Rozmowa XIV ze słynnych *Collationes Patrum* Jana Kasjana należy do najśłynniejszych i najchętniej komentowanych fragmentów jego twórczości. Ukazuje bowiem w sposób zdecydowany, a zarazem niepozbawiony paradoksów, najwyższe cele życia chrześcijańskiego w jego monastycznym, a więc w pewnym sensie najściślejszym wariantcie. Celem

¹ Dr Bogna Kosmulska, adiunkt, Zakład Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej, Wydział Filozofii, Uniwersytet Warszawski; e-mail: bkosmulska@uw.edu.pl; ORCID: 0000-0002-1933-1892.

artykułu jest przedstawienie owych paradoksów i próba ich wyjaśnienia czy wręcz rozstrzygnięcia, zgodnego z intencjami tekstu i kontekstu całej Kasjanowej twórczości. Chodzi o następujące, powiązane ze sobą zagadnienia: piśmienność i oralność jako media przekazu mniszych ideałów życia (świętości) i właściwe dla owych ideałów relacje *theoria* i *praxis* oraz uczoności i aintelektualizmu. W pierwszej części artykułu zarysowane zostaną ogólne warunki udziału piśmienności w monastycznym modelu życia. Konkretną ilustrację owych warunków stanowić będzie opis postaci św. Antoniego zawarty w *Prologu* do traktatu *De doctrina christiana* św. Augustyna. Następnie te same kwestie opisane zostaną już w odniesieniu do pism Jana Kasjana. Ilustracją analogiczną do Augustynowej będzie opis abby Teodora z Kasjanowego *De institutis*. Główne analizy artykułu, poświęcone *Rozmowie XIV* z dzieła *Collationes Patrum* dotyczyć będą zawartej w tym, bądź co bądź pisanym, tekście umiarkowanej krytyki pisma i erudycji, a także ewentualnej uniwersalności kultury pisanej w transmisji monastycznego modelu życia, znaczenia pojęcia i praktyki medytacji, zwłaszcza nocnej w owym modelu życia, dynamiki duchowego rozwoju słuchacza/czytelnika Pisma Świętego, ze szczególnym uwzględnieniem trudności właściwych młodym i wykształconym mnichom, którym nie brak może erudycji, lecz z pewnością doświadczenia. Ten ostatni punkt jest najbliższym biograficznym kontekstem *Rozmowy XIV*, wydaje się jednak odzwierciedlać również kontekst szerszy – umiejscowienia Jana Kasjana w niezwykle ważnym sporze z orygenizmem w łonie monastycznych wspólnot chrześcijańskich, sporze, który, o ile tylko możliwe będzie kiedyś jego pełniejsze historyczne ujęcie, z pewnością przyczyni się do lepszego zrozumienia źródeł wielu paradoksów w twórczości tak samego Kasjana, jak i innych klasycznych autorów wczesnochrześcijańskich. W niniejszym artykule wniosek ten zostanie jedynie zasygnalizowany w zakończeniu.

1. Lektura biblijna w monastycznym modelu świętości: pomiędzy ideałem uczoności i aintelektualizmem

Szeroko rozumiana lektura biblijna – czytanie i komentowanie – była niewątpliwie jednym z głównych zajęć autorów chrześcijańskich, a jeśli przyrzeć się ich przedstawieniom w sztuce, zajęciem wręcz emblematycznym. Jak pisze Jan Białostocki, „Ewangeliści i Ojcowie Ko-

ściola byli zwykle przedstawiani jako uczeni – piszący i czytający”². Słynny historyk sztuki wskazuje, że w ich wizerunkach księga niesie konotacje jedynie pozytywne: oddają się oni studiom wyłącznie tekstów świętych, a „działalność [ta] stanowi rodzaj odprawiania nabożeństwa”³. Zgodnie z dalszym wywoodem dopiero sztuka nagrobna renesansu wprowadzać miała na dobre nowe wizualne skojarzenia z księgą, już nie zawsze religijną, i z czytaniem, czynnością już niekoniecznie sakralną, a wręcz, z czasem – niekiedy szkodliwą⁴. Ta ambiwalencja, którą Białostocki trafnie oddał w tytule cytowanej tu krótkiej rozprawy – *Księgi wiedzy i księgi próżności* – znajduje jednak znacznie wcześniej wyraz w pismach Ojców Kościoła, którzy dostrzegali niebezpieczeństwa nawet lektury z pozoru pobożnej⁵.

Ta różnica pomiędzy jednostronnością przekazu plastycznego dotyczącego ksiąg a pewną dwuznacznością przekazu literackiego doby patrystycznej wskazywałaby, jak mi się wydaje, na odmienne cele realizowane przez owe środki wyrazu. Podczas gdy obrazy uczonych świętych miałyby za zadanie ilustrować – szczególnie w iluminowanych księgach⁶ – właśnie ich chwalebną świętą uczoność (czy uczoną świętość), teksty prezentowałyby nie tylko punkt dojścia, najwłaściwszy medytacyjny sposób czytania i natchnionego pisania, ale i włączać te czynności w proces duchowego rozwoju, wraz z różnymi towarzyszącymi im niebezpieczeństwami. Nawet poprawna co do prawideł sztuki egzegetycznej lektura Biblii, nie mówiąc już o lekturze innych pism (ciągów

² J. Białostocki, *Księgi wiedzy i księgi próżności*, tł. G. Przewłocki, w: J. Białostocki, *O dawnej sztuce, jej teorii i historii*, red. M. Poprzęcka – A. Ziemia – S. Michalski, Gdańsk 2009, s. 145.

³ Białostocki, *Księgi wiedzy i księgi próżności*, s. 145.

⁴ Białostocki, *Księgi wiedzy i księgi próżności*, s. 147-148.

⁵ Jest natomiast oczywiste, że lektura świecka (pogańska) wzbudzała u nich daleko idące wątpliwości. Nawet słynne dzieło Bazylego Wielkiego o pożytkach płynących z lektury pism pogańskich, *Ad adolescentes de legendis libris gentilium*, jest raczej świadectwem trwałości dawnych form paidei i poradnikiem dla młodzieży, która i tak czytałaby – czy to w ramach jeszcze przetrwałego *curriculum*, czy z racji własnych gustów – dzieła pogańskich klasyków.

⁶ Księgi iluminowane są z jednej strony uprzywilejowanym miejscem dla przedstawień autotematycznych, z drugiej jednak nie stanowią typowej formy książki czytanej w późnej starożytności, przynajmniej poza kontekstem liturgicznym (uwagi o pewnym jednak umasowieniu produkcji książkowej w czasach narodzin monastycyzmu w: M.H. Williams, *The Monk and the Book. Jerome and the Making of Christian Scholarship*, Chicago – London 2006, s. 169-180).

uczonych komentarzy), łatwo mogła zamiast zbawiennemu pożytkowi służyć próżności, wadzie dotykającej często ludzi wykształconych, ale i innym grzechom, takim jak ten opisany przez Jana Kasjana zaraz w pierwszej z jego *Rozmów z Ojcami*:

Niektórzy, dla przykładu, tak nieraz zazdrośnie strzegą księgi, że nie tylko nie pozwalają nikomu do niej zajrzeć, ale nawet jej dotknąć. To więc, co powinno być okazją do okazania cierpliwości i miłości, staje się dla nich okazją do wzburzenia i śmierci⁷.

Tekst ten, choć wskazuje na księgę jako na źródło pokusy, daje zarazem wyobrażenie o właściwym z niej użytku, którego charakter jest przede wszystkim praktyczny. Dopiero właściwa *praxis*, traktowana tu w sensie moralnym, ale przecież zanurzona w konkretnych kulturowych i społecznych praktykach czytelniczych⁸, usprawiedliwia lekturę, czyniąc ją jednym z ważniejszych narzędzi, choć tylko narzędzi, wypełniania chrześcijańskiego powołania⁹.

Pozostając ciągle na poziomie ogólności, która na razie nie pozwala na wskazanie ważnych różnic chronologicznych i środowiskowych, można stwierdzić, że mimo niewątpliwie pozytywnego stosunku autorów wczesnochrześcijańskich do słowa pisanego, wiązanego przecież z samym wcielonym Logosem, objawiającym się Słowem, autorzy ci nierzadko wskazują na pewne istotne trudności dotyczące sposobu traktowania ksiąg, w tym nawet samych ksiąg biblijnych. I chodzi tu o problematyczność zarówno posiadania, nadal przecież drogich rękopisów, jak i ich czytania, na które to nie zawsze jest właściwy czas i miejsce¹⁰. Kwestia ta ze szczególną ostrością ujawnia się w tradycji mniszej,

⁷ Johannes Cassianus, *Collatio Patrum* I 6, 2, tł. A. Nocoń, Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami*, t. 1: *Rozmowy I-X*, ŻM 28, Kraków 2002, s. 72.

⁸ Zob. D. Burton-Christie, *The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*, New York – Oxford 1993, s. 43-48 i 79-129; M.H. Williams, *The Monk and the Book*, *passim*; R. Krawiec, *Monastic Literacy in John Cassian: Toward a New Sublimity*, ChH 81 (2012) s. 765-795.

⁹ Zob. Johannes Cassianus, *Collatio Patrum* I 7, 1, ŻM 28, s. 73: „Czynmy więc wszystko dla czystości serca, dla niej pragniemy wszystkiego, dla niej szukajmy samotności, dla niej przyjmujemy posty, czuwania, prace, nagość ciała, czytanie i całą resztę cnotliwych uczynków”.

¹⁰ Zob. J. Wortley, *How the Desert Fathers „Meditated”*, GRBS 46 (2006) s. 323-324.

szczególnie zaś pustelniczej¹¹, w której wytworzył się w wyniku czynników kulturowych kształtujących sam monastycyzm, ale i w wyniku sporów toczonych w jego łonie, jak w przypadku powracających fałszywych proroków, do pewnego stopnia aintelektualistyczny ideał świętości. Jest on uosabiany przez ojców czy starców (niekoniecznie metrykalnych), którzy nie zdobywszy świeckiego wykształcenia, mieli jednak głębokie rozeznanie nie tylko w kwestiach praktycznych, lecz i w – *mirabile auditu* – teoretycznych.

Dla zilustrowania tej specyfiki monastycyzmu niech wystarczy sama tylko postać św. Antoniego, który wprawdzie piśmienny, nie znał greki (ani oczywiście łaciny)¹², a więc pierwotnie nie mógł być wdrożony w klasyczną *paideię*¹³. Niemniej, zwłaszcza pod koniec życia, dzięki osobistym relacjom ze środowiskiem aleksandryjskim, miał on możliwość zetknięcia się – poprzez pośrednictwo ustne – zarówno z myślą Orygenesesa, jak i z elementami filozofii pogańskiej, jak o tym wspomina Pier Franco Beatrice w artykule o Augustynowej recepcji ideału „świętej ignorancji”¹⁴. Kontekstem analiz włoskiego badacza jest *Prolog* dzieła *De doctrina christiana*, w którym Doktor Łaski staje w obronie naukowej egzegezy Pisma, a zatem i niektórych intelektualnych zdobyczy pogańskich, przed głosicielami wyłączności egzegezy charyzmatycznej. Zawarte we wprowadzeniu do *Opowieści o niepiśmiennych, ale natchnionych egzegetach* służą więc podkreśleniu rzadkości daru rozumienia świętych ksiąg bez uprzedniej edukacji świeckiej. Wymieniony tu św. Antoni, „o którym

¹¹ W tradycji cenobitycznej, mimo pewnych zastrzeżeń, uznawano nawet osobistą lekturę za integralną, ale na pewno nie za kluczową część życia mnicha. Zob. Williams, *The Monk and the Book*, s. 177-178.

¹² O tym, jak bardzo łacina była niespotykana wśród egipskich mnichów, świadczy opowieść przytaczana w *De institutis* V 39 (tł. K. Maraś, Święty Jan Kasjan, *Reguły (De institutis coenobiorum)*, ŻM 100, Kraków 2023, s. 228-229): przybyły z Italii do Egiptu brat Symeon nie miał zajęcia. Pewien abba, litując się nad nim, dał mu zlecenie na przepisywanie Dziejów Apostolskich po łacinie, absolutnie nikomu na pustyni niepotrzebne ze względu na powszechną nieznajomość języka. Zob. też: Krawiec, *Monastic Literacy in John Cassian*, s. 771.

¹³ Por. dyskusję nad tą kwestią we *Wstępie* E. Wipszyckiej do *Żywota św. Antoniego* w: Św. Antoni, *Żywot. Pisma ascetyczne*, tł. zbiorowe, ŻM 35, Kraków 2005, s. 49-50.

¹⁴ P.F. Beatrice, *Augustine's Longing for Holiness and the Problem of Monastic Illiteracy*, w: *Studia Patristica XLIX: St Augustine and His Opponents*, red. J. Baun – A. Cameron – M. Edwards – M. Vincent, Leuven – Paris – Walpole 2010, s. 119-134 (zwł. s. 124-128). Zob. także wykaz wszystkich miejsc, w których Augustyn wygłasza pochwałę Antoniego: Beatrice, *Augustine's Longing for Holiness and the Problem of Monastic Illiteracy*, s. 133.

powiadają, że [...] nie posiadał żadnej nauki (*sine ulla scientia litterarum*)”, stanowi raczej chwalebny wyjątek. Nawet i on jednak „ze słuchu znał całe Pismo Święte, które roztropnie rozpamiętując, zrozumiał”¹⁵, musiał go zatem ktoś wcześniej wprowadzić w tekst. Zamierzony przez Augustyna wniosek, że reguły lektury biblijnej są konieczne, tak jak konieczna wstępna nauka „z ludzką pomocą” (choćby języka ojczystego)¹⁶, wydaje się jednak mało efektywny w zetknięciu ze świadectwami o istnieniu wyższej, monastycznej mądrości. Taka mądrość miałaby płynąć wprost z natchnienia Ducha Świętego, a jednym z jej zewnętrznych znamion byłyby umiejętność obywatela się bez książek – bez fizycznej księgi, czyli pamięciowe opanowanie Biblii, i bez komentarza, czyli głębokie osobiste wniknięcie w sens nauki Bożej. Temat tego rodzaju wiedzy, o której biskup Hippo-ny pisze z podziwem, ale jednak w celach polemicznych, zostaje szeroko podjęty przez Jana Kasjana, szczególnie w XIV z jego *Rozmów z Ojcami* (*Collationes Patrum*)¹⁷.

2. Lektura biblijna w ujęciu Jana Kasjana: pomiędzy ideałem uczoności i aintelektualizmem

Zanim przejdę do analizy tego dzieła, zwrócę uwagę na pewną ogólniejszą trudność w podejściu Jana Kasjana do wyżej opisanego problemu: wydaje się on miejscami głosić model charyzmatyczny egzegezy biblijnej i wiążącą się z tym aintelektualistyczną wizję życia monastycznego, czego najwyrazistszym przykładem jest pochwała postaci Teodora z piątej księgi *Reguł* (*De institutis coenobiorum*). Ów abba samą tylko pracą nad osiągnięciem czystości serca i długotrwałą modlitwą, a nie dzięki czytaniu

¹⁵ Augustinus, *De Doctrina christiana*, Prologus 4, tł. J. Sulowski, Św. Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*, Patres Ecclesiae 1, Warszawa 1989, s. 5.

¹⁶ Por. Augustinus, *De Doctrina christiana*, Prologus 5.

¹⁷ Adresatami Augustyna w Prologu do *De doctrina christiana* są trudni do zidentyfikowania „krytycy, którzy albo rzeczywiście właściwie interpretują Pismo Święte, albo przynajmniej im samym tak się wydaje”, którzy „zaczynają wielkim głosem wołać i udowadniać, że takie zasady są niepotrzebne nikomu, lecz przeciwnie całą sztukę wyjaśniania tych tekstów trzeba przypisać łasce Bożej” (tł. J. Sulowski, *O nauce chrześcijańskiej*, s. 3). Według U. Duchrowa (*Zum Prolog von Augustins De Doctrina Christiana*, VigCh 17 (1963) s. 165-172) tropem naprowadzającym na owych krytyków byłyby właśnie *Collationes Patrum* Kasjana, których lektura miałaby poprzedzać napisanie przez Augustyna cytowanego Prologu, ale to wymagałoby znacznego przesunięcia jego datowania. Zob. też: Beatrice, *Augustine's Longing*, s. 120-122.

„ksiąg komentatorów”, rozumiał trudne fragmenty Pisma¹⁸. Z drugiej jednak strony Jan Kasjan zdradza, poprzez formę swoich dzieł, niekiedy przez znaczące przemilczenia, innym razem szczegóły teorii egzegetycznej – przynależność do uczzonej orientacji aleksandryjskiej, związanej ze skłonnością do alegoryzacji i to takiej, która wykorzystuje skomplikowany aparat możliwych dla danego fragmentu Pisma Świętego odczytań. Wprawdzie to, co określa się mianem egzegezy antiocheńskiej, ma charakter ściślejszy naukowy, ponieważ Antiocheńczycy narzucali sobie większe ograniczenia i skupiali się na szczegółach historycznych czy gramatycznych, Aleksandryjczycy bynajmniej nie polegali na samej tylko wyobraźni, która z czasem miała ustąpić bezobrazowej kontemplacji, lecz prowadzili swoje daleko idące spekulacje w duchu erudycyjnym, mając za wzór, choć nie zawsze to przyznawali, Orygenes. Jak wcześniej przywołany ustęp z *De institutis* o Teodorze podsumowuje o. Columba Stewart

Sam Kasjan oczywiście czytał [wspomniane] „książki komentatorów” i korzystał z nich. Uważa on nie tyle, że nauka książkowa jest zła, ile że nie może być substytutem wiedzy zdobytej w doświadczeniu monastycznym. Kiedy w człowieku wzrasta doświadczenie i wnikliwość, wtedy komentarze, a także Biblia odkrywają swoje znaczenie¹⁹.

Rzeczywiście, analiza, skądinąd pełnej luk, biografii Jana Kasjana oraz jego dzieł skłaniają do powzięcia przekonania, że i ten autor, podobnie jak św. Augustyn, był człowiekiem doskonale wykształconym, a nawet, jak interesująco wywodzi Rebecca Krawiec, świadomym orędownikiem nowego typu *paidei*, która jednakże

imituje tradycyjną edukację zarówno w pedagogicznych, jak i literackich założeniach (*goals*) [...]. Kasjan nauczał nowej monastycznej kultury czytania, która ceniła Biblię i jego własne dzieła, lecz ten proces kształcenia nie był już ograniczony do wytwarzania umiętowanego mówcy, ale także kogoś, kto będzie zdolny do doświadczania wzniosłej modlitwy²⁰.

Jak zatem rozumieć pochwałę Teodora? Pewnej wskazówki do zrozumienia tej, zdawałoby się, niekonsekwencji Kasjana w jego ustosunkowaniu się względem szeroko rozumianej kultury książkowej dostarcza fragment

¹⁸ Johannes Cassianus, *De institutis* V 33-34, *ŻM* 100, s. 222-224.

¹⁹ C. Stewart, *Kasjan Mnich*, tł. T. Lubowiecka, *ŻM* 34, Kraków 2004, s. 191.

²⁰ Krawiec, *Monastic Literacy in John Cassian*, s. 767 (tł. własne).

(4) z III *Rozmowy* z abbą Pafnucym, zasadniczo poświęconej kwestii wyzuczenia, ukazującej jednak także trzy rodzaje powołania: pochodzące bezpośrednio od Boga, wynikające z napomnienia albo przykładu innego człowieka i wreszcie, dokonujące się przez Boży dopust. Ten ostatni rodzaj, choć zapewne nierzadki (najpośledniejszy, ale ostatecznie również wartościowy), nie wnosi wiele do interesującej nas tu kwestii, różnica pomiędzy pierwszym, egzemplifikowanym przez samego św. Antoniego (obok Abrahama), a drugim, do którego przyznaje się Kasjan, wydaje mi się pomocna. Antoni, usłyszawszy (oczywiście czytany czy też czytany i śpiewany) w czasie liturgii fragment Ewangelii, miał przyjąć zawartą w niej radę jako „bezpośrednio skierowaną do niego, wyrzekł się więc od razu wszystkiego i naśladował Chrystusa, nie wezwany żadną zachętą czy pouczeniem ze strony ludzi”²¹. Odmienne miała się rzecz z autorem *Rozmów z Ojcami*, a także z Augustynem, jeśli przypomnieć sobie, co pisze w *Wyznaniach* (VIII, 6-7) – to dopiero opowieść o cnotach św. Antoniego była dla nich obu impulsem do obrania drogi monastycznej. Mamy tu więc do czynienia z ową „ludzką pomocą”: biskup Hippony przecież jedynie czytał „książkę z opisem życia Antoniego”, którą pokazał mu Pontycjan. Nie wiadomo, czy było podobnie z Kasjanem, ale bezpośrednie zetknięcie z następcami wielkiego pustelnika w czasie jego pobytu w Egipcie miało miejsce już po otrzymaniu zasadniczego powołania. Pierwszym impulsem musiała być więc dla Jana cudza opowieść, być może lektura. Pomimo że nie wiadomo, jaki był udział książek w nawróceniu samego Jana Kasjana, nie ulega wątpliwości, iż on sam uznawał spisane reguły i opowieści za właściwe medium powoływania i wychowywania mnichów, o czym świadczą jego dzieła *Reguły* i *Rozmowy z Ojcami*. Nie potrzebował takich św. Antoni ani jemu podobni charyzmatycy, którzy zapoczątkowali ruch monastyczny. Potrzebowali ich natomiast wykształceni adepci monastycyzmu w Galii, którym Jan Kasjan opowiadał o swoich spotkaniach z ojcami pustyni.

3. Zasadnicze wątki *Rozmowy* XIV Jana Kasjana z abba Nesterosem

Jednym z tych ojców był abba Nesteros, jak o nim pisze Kasjan, czyli niejaki Nisteroos z Panefo (prawdopodobnie przyjaciel Antoniego

²¹ Johannes Cassianus, *Collatio Patrum* III 4, 2, ŻM 28, s. 143. Por. *Vita S. Antonii, Prologus* 2-3, tł. Dąbrowska, ŻM 35, s. 78-80.

i Józefa z Panefo)²², którego nauki zostały przedstawione w dwóch *Rozmowach*: wspomnianej już XIV oraz XV. Ta druga dotyczy Bożych charyzmatów, a więc na pierwszy rzut oka wydawać by się mogło, że sytuuje to starca z Panefo w pozycji raczej właśnie charyzmatyka aniżeli doświadczonego wprawdzie, ale jednak ciągle adepta żmudnej nauki monastycznej. Ogólny wniosek z *Collatio* XV jest jednak taki, że wszelkie wyjątkowe dary, które abba Nesteros wymienia zgodnie z katalogiem z 1Kor 12,8-10, a więc w pewnej mierze wiążące się ze sferą poznawczą²³, są niczym w porównaniu z „wiedzą praktyczną, którą Apostoł nazywa również miłością”²⁴. Jeśli zaś chodzi o wiedzę duchową, będącą przedmiotem wcześniejszego wykładu abby z Panefo, okazuje się ona kontynuacją nie charyzmatów, ale pracy nad czystością serca. Czy jednak w tym miejscu nie docieramy znów do jakiejś formy a- czy nawet anty-intelektualizmu? Dobrym sprawdzianem, czy rzeczywiście tak jest, może być *Rozmowa* XIV o wiedzy duchowej, która poświęcona jest w głównej mierze zagadnieniu właściwego użytku z lektury biblijnej. Nesteros, wbrew temu, że przeciwstawia się w niej świeckiej erudycji, do czego jeszcze powrócę, prezentuje zarazem wysoce spekulatywną metodę egzegetyczną. Jej spekulatywność przejawia się w uznawaniu, obok historycznego znaczenia Biblii (*doctrina*), także rozmaitych znaczeń ponaddosłownych: typologii, określanej w tekście mianem zarówno alegorii, jak i objawienia (*revelatio*), moralnej tropologii (zwanej także *scientia* – tak samo jak tytułowa dla *Rozmowy* XIV „wiedza”) oraz anagogii, równoznacznej z prorocstwem rzeczy przyszłych²⁵.

Te cztery sensory, o których miał mówić Nesteros młodemu Janowi Kasjanowi i jego towarzyszowi Germanowi, są może najbardziej znanym wątkiem tej *Collatio*²⁶. Jak jednak postaram się pokazać, nie jest to wątek najważniejszy, a jedynie techniczne wyjaśnienie możliwych operacji

²² Zob. Johannes Cassianus, *Collatio Patrum* XI 3. Zob. także: Stewart, *Kasjan Mnich*, s. 277-278.

²³ Za przekładem A. Noconia (Johannes Cassianus, *Collatio Patrum* XV 2, 2, *ŻM* 70, s. 256) są to „dar wyrażania słowem mądrości”, „dar wyrażania słowem wiedzy”, „wiara”, „łaska uzdrawiania”, „dar czynienia cudów”. Nesteros nie podaje wszystkich darów wskazanych przez św. Pawła, co dowodnie świadczy o tym, że nie są one celem życia chrześcijańskiego, ale pewnym naddatkiem, niekiedy tylko świadczącym o świętości człowieka nimi obdarzonego (por. *Collatio Patrum* I 1-6).

²⁴ Johannes Cassianus, *Collatio Patrum* XV 2, 2.

²⁵ Johannes Cassianus, *Collatio Patrum* XIV 8.

²⁶ Zob. H. De Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatres sens de l'Écriture*, Théologie 41, Paris 1959, s. 190-198.

umysłowych do przeprowadzenia na tekście biblijnym. Omawiana *Rozmowa* ukazuje również same, że się tak wyrażę, warunki możliwości takiej lektury i dlatego stanowi sprawdzian ogólnego stosunku Kasjana (który podziela stanowisko prezentowane przez swoich mistrzów)²⁷ do wiedzy płynącej z Księgi i towarzyszących im ksiąg.

Collatio XIV pochodzi z drugiej serii Janowego dzieła, we wstępie do której czytamy, że jest uzupełnieniem wcześniejszych rozważań o głębszą czy też bardziej szczegółową²⁸ analizę, na czym polegać ma doskonałość chrześcijańska, bezpośrednimi zaś do niej pretekstami są formowanie mnichów z leryńskiego klasztoru Honorata w duchu pustyni i oszczędzenie eremiecie Eucheriuszowi „niebezpiecznej żeglugi” do Egiptu. Spisując po wielu latach rozmowy z mnichami znad Nilu, Kasjan pozwalał swoim czytelnikom: „opuścić naszą krainę, odrętwiałą niejako od galijskich mrozów, i czysty jak synogarlica ulecieć do tamtych ziem, szczególnie miłych Słońcu Sprawiedliwości, które dzięki jego łaskawym spojrzeniom obfitują w dojrzałe owoce cnót”²⁹.

W tej deklaracji, podobnie jak w całym pisarskim zamierzeniu Jana, odnajdujemy oczywiście pierwszą przesłankę pozytywnej oceny słowa pisanego, same *Rozmowy z Ojcami* są przecież właśnie przeznaczone do duchowej, ale jednak w najdosłowniejszym sensie, *lectio*. Mamy tu zresztą znów do czynienia z pewną dwuznacznością, ponieważ Kasjan stara się nadać swojej opowieści jak gdyby mnemoniczny i oralny charakter. Jak bowiem pisze we wprowadzeniu do wcześniejszych ksiąg *Collationes*,

Wasze modlitwy natomiast niech wyjednają mi łaskę, abym dokładnie przypomniał sobie nauki Ojców, których Bóg nie tylko pozwolił mi zobaczyć, ale

²⁷ Jak pisze L.V. Rudzinskyi (*Źródła autorytetu mnichów egipskich w Rozmowach z Ojcami św. Jana Kasjana*, Kraków 2017, s. 49): „Od strony emocjonalnej reakcje Kasjana i Germanusa na otrzymaną naukę są różnorodne. [...]. Jednak nie ma w tekście *Collationes* wypowiedzi Kasjana lub Germanusa, które by negowały lub zaprzeczały zaszczepianej nauce”.

²⁸ A. de Vogüé w swoim spojrzeniu na kompozycję całości *Collationes Patrum* (*Pour comprendre Cassien. Un survol de Conférences* w: A. de Vogüé, *De Saint Pachôme à Jean Cassien*, Studia Anselmiana 120, Roma 1996, s. 303-329, zwł. s. 328) dostrzega, że dalsze dwie serie *Rozmów z Ojcami* nie tyle pogłębiają wcześniej poruszane zagadnienia, ile czynią je bardziej namacalnymi, dotyczą bowiem mniej ideału świętości, a bardziej – zróżnicowanych sposobów jego osiągania. Jak sądzę, *Rozmowa* XIV dobrze ilustruje tę specyfikę serii, porusza bowiem zagadnienie wielości różnorodnych powołań i konkretny problem, w tym wypadku odpowiada na wątpliwości młodych, wykształconych mnichów.

²⁹ Johannes Cassianus, *Prologus ad Collationes Patrum XI-XVII*, 1, *ŻM* 70, s. 95-96.

także być ich uczniem i towarzyszem. Obym bez uszczerbku i w zrozumiałym sposób umiał wam przekazać to, co od nich usłyszałem, przedstawiając ich samych, jakby żywych i mówiących do was po łacinie³⁰.

Niemniej jest on doskonale świadomy specyfiki medium, poprzez które przemawia czy raczej pozwala przemawiać swoim nauczycielom. Poprzez nieuniknione pośrednictwo pisma dowiadujemy się zatem, że treścią przekazanego w ten sposób „ustnego” pouczenia otrzymanego od abby Nesterosa w *Rozmowie XIV* jest właśnie problem odpowiedniego przygotowania i użytku z lektury biblijnej.

Nesteros miał udzielić swej nauki, „kiedy tylko spostrzegł, że nauczylśmy się [ja, Kasjan, i jego towarzysz Germanus] na pamięć niektórych fragmentów Pisma Świętego i pragniemy wniknąć w zrozumienie ich treści”³¹. Jak się dalej okaże, abba z Panefo właściwie rozeznał problem trapiący młodych mnichów. Ta bowiem powszechnie przyjęta praktyka pamięciowego opanowywania tekstów biblijnych, w ich przypadku łącząc się „ze zwykłymi pętami duszy, które z zewnątrz zagrażają wszystkim słabym w wierze”, a także z wcześniejszą świecką erudycją³², nie przynosi spodziewanych efektów, czyli tytułowej dla całej kwestii wiedzy duchowej.

Abba Nesteros nie definiuje wprost tej ostatniej, ale wprowadza pomocne dla jej zrozumienia podziały³³. Po pierwsze, podział na wiedzę świecką (zawody i sztuki „całkiem bezużyteczne albo służące tylko doczesnemu pożytkowi”) oraz „poznanie niewidzialnych tajemnic [...] dla osiągnięcia wiecznej nagrody”. Ta druga, właściwa chrześcijanom (nie tylko mnichom), dzieli się na wiedzę praktyczną i teoretyczną, określoną greckimi przymiotnikami *praktike* i *theoretike*. Nie jest bynajmniej oczywiste, jak sytuować samą *scientia spiritualis*: czy jest ona określeniem wspólnym dla obu stopni życia chrześcijańskiego czy jedynie stopnia wyższego. Jest to oczywiście ciekawy problem, ale biorąc pod uwagę nacisk, jaki kładzie Kasjan w swej relacji z nauczania Nesterosa, na łączność wiedzy praktycznej i teoretycznej, być może pozorny. Abba z Panefo podkreśla bowiem wielokrotnie, że nie ma teorii bez wiedzy praktycznej (nie zaś na odwrót). Tam zatem, gdzie rodzi się rodzaj wyższy,

³⁰ Johannes Cassianus, *Prologus ad Collationes Patrum I-IX* 6, ŻM 28, s. 63-64.

³¹ Johannes Cassianus, *Collatio Patrum XIV* 1, 1, ŻM 70, s. 214.

³² Johannes Cassianus, *Collatio Patrum XIV* 12, 1, ŻM 70, s. 237-238.

³³ Johannes Cassianus, *Collatio Patrum XIV*, od 1, 1, ŻM 70, od s. 214.

musi trwać rodzaj niższy. Określenie *scientia spiritualis*³⁴ oznacza zatem pełnię chrześcijańskiego powołania, które jednakże na poziomie wiedzy praktycznej, właśnie wiedzy, dopiero następnie stosowanej w działaniu, cechuje pewna różnorodność odpowiadająca różnaitości ludzkich charakterów i zainteresowań. Chodzi w tym miejscu z jednej strony o znajomość własnych wad i poszukiwanie sposobów ich zwalczania, z drugiej zaś – o znajomość cnót, do których dany człowiek jest szczególnie usposobiony przez łaskę. Natrafiamy tu jednak na pewną trudność, którą można określić jako paradoks chrześcijańskiego gnostyka.

Otóż spośród rozmaitych wymienionych „powołań i zajęć”, których listę tworzy Nesteros w zestawieniu z Pawłowym katalogiem darów z Rz 12,6-8, niektóre wydają się mieć charakter bardziej praktyczny, jak gościnność czy miłosierdzie, inne teoretyczny, jak milczenie czy kształcenie mnichów. Jeśli więc teraz powrócić do punktu wyjścia, obserwacji starca z Panefo, że przybyli młodzieńcy zdradzają szczególne zamiłowanie do ksiąg³⁵, może nasunąć się przypuszczenie o elitarnym charakterze takiej skłonności. Czy nie jest ona najbliższa wiedzy teoretycznej, którą wcześniej Nesteros określa jako „kontemplację wielkich spraw Bożych oraz poznawanie najbardziej ukrytych znaczeń Pisma Świętego”³⁶, a następnie, pomijając już sformułowanie o kontemplacji, jako biblijną „interpretację historyczną i interpretację duchową”³⁷? A sprowadzając rzecz do prostego pytania: czy wykształcony chrześcijanin ma większe szanse na osiągnięcie szczytów duchowej kontemplacji aniżeli człowiek wprawdzie ochrzczony, ale na przykład niepiśmienny?

Pośrednią odpowiedź w tekście *Rozmowy XIV*, przynajmniej jeśli chodzi o kwestię znajomości pisma, znajdziemy w opisie konkretnych praktyk medytacyjnych.

4. Znaczenie medytacji w *Rozmowie XIV* Jana Kasjana z abbatą Nesterosem

Zawarty w Kasjanowej *Rozmowie XIV* opis medytacji wydaje mi się świadectwem na tyle cennym, a jednocześnie interpretacyjnie wymagającym, że podaję cztery jego wersje: oryginalną i trzy możliwe przekłady:

³⁴ Zob. Stewart, *Kasjan Mnich*, s. 191 (wraz z przyp. 39 i 40).

³⁵ Johannes Cassianus, *Collatio Patrum* XIV 9, 1-2, *ŻM* 70, s. 227-228.

³⁶ Johannes Cassianus, *Collatio Patrum* XIV 1, 3, *ŻM* 70, s. 215.

³⁷ Johannes Cassianus, *Collatio Patrum* XIV 8, 1, *ŻM* 70, s. 222.

CSEL XIII, ed. M. Petschenig (G. Kreuz), Wien 2004, s. 411	POK VII (Coll. Patrum II), tł. L. Wrzół, Poznań 1929, s. 122-123	ŻMon 70, tł. A. Nocoń, Kraków 2015, s. 233-234	Tłumaczenie
„quamobrem diligenter memoriae commendanda est et incessabiliter recensenda sacrarum series scripturarum. haec etenim meditationis iugitas duplicem nobis conferet fructum: primum quod, dum in legendis ac parandis lectionibus occupatur mentis intentio, necesse est ut nullis noxiarum cogitationum laqueis captiuetur: deinde quod ea, que creberima repetitione percursa, dum memoriae tradere laboramus, intellegere id temporis obligata mente non quimus, postea ab omnium actuum ac visionum inlecebris absoluti praecipueque nocturna meditatione taciti reuoluentes clarius intuemur, ita ut occultissimorum sensuum, quos ne tenui quidem uigilantes opinionatione percipimus, quiescentibus nobis et uelut soporis stupore demersis intelligentia reuleatur”.	„Dlatego należy pilnie wpajać w pamięć i nieustannie przeżywać wszystkie księgi Pisma świętego. Ta ciągłość rozmyślenia przyniesie nam podwójny zysk: po pierwsze, dopóki uwaga skupia się około czytania i przygotowywania czytań, dopóty w żaden sposób stać się nie może, by ją opętały jakieś sidła myśli szkodliwych. Po drugie, nieraz, ucząc się czegoś na pamięć, nie możemy mimo bardzo licznych powtórek zrozumieć zaraz treści ustępu, około którego się trudzimy, lecz umysł nasz jest jakby związany. Ale później, gdy uwolnimy się od ponęt wszelkich czynności i wrażeń zewnętrznych, a szczególnie, gdy w cichym rozmyślaniu nocnym przypomnimy sobie [to, cośmy czytali], widzimy jaśniej, i najtajniejsze znaczenia [Pisma], którychśmy się na jawie ani zdaleka nie domyślali, odchylają się przed nami podczas spoczynku, gdy nas jakby pochłonęło sennie odrętwienie”.	„Dlatego też wszyscy powinniśmy pilnie uczyć się na pamięć i głośno powtarzać kolejne księgi Pisma Świętego. To ciągle rozważanie (<i>meditatio</i>) przynosi nam bowiem podwójny zysk. Po pierwsze – dopóki nasza uwaga skupiona jest na czytaniu i studiowaniu, nie wpadnie nigdy w sidła szkodliwych myśli. Po drugie, zdarza się, że mimo wysiłku i ciągłego powtarzania nie potrafimy czasem zrozumieć fragmentu, którego uczymy się na pamięć: dzieje się tak dlatego, ponieważ umysł zajęty jest w tym czasie innymi sprawami. Później jednak, gdy jesteśmy wolni od naszych zajęć i zewnętrznych wrażeń, zwłaszcza w czasie spokojnego, nocnego rozważania (<i>meditatio</i>), i przypomnimy sobie tamten fragment, widzimy wszystko o wiele jaśniej, do tego stopnia, że nawet najbardziej ukryte znaczenie Pisma Świętego, którego w ciągu dnia w ogóle się nie domyślamy, odsłania się przed nami nocą, gdy ciało znajduje wytchnienie, a umysł wydaje się być pogrążony w półśnie”.	„Dlatego więc należy pilnie powierzać pamięci i nieustannie przechodzić jedno za drugim święte Pisma. Ta bowiem długotrwałość medytacji przynosi nam podwójny owoc. Po pierwsze, że dopóki uwaga umysłu zajęta jest czytaniem czy przygotowaniem czytań, niemożliwe jest, aby popadła ona w sidła szkodliwych myśli. Po drugie, że choć – mając umysł rozproszony – często nie możemy od razu zrozumieć tych miejsc, które często przemierzamy w powtórzeniach, kiedy trudzimy się nad ich zapamiętaniem, to jednak później, gdy do nich wracamy uwolnieni od pokus wszelkich działań i wrażeń, podczas nocnej cichej medytacji, jaśniej je pojmujemy do tego stopnia, że najciemniejsze sensory, których czuwając, nawet się nie domyślaliśmy, objawiają nam swe znaczenie, gdy odpoczywamy i jesteśmy jak gdyby zanurzeni w sennym odrętwieniu”.

Fragment ten jest cenny z kilku powodów. W pierwszej kolejności wskazuje on na potrzebę nieustannej medytacji biblijnej: dziennej, ale także nocnej, i to obejmującej również czas poza nocnym obowiązkowym oficjum. Dwukrotnie pojawiające się w tym fragmencie słowo *meditatio*, które najłatwiej oddać przyjętym w języku polskim słowem „medytacja”, na gruncie współczesnej polszczyzny wydaje się jednak mieć za wąskie znaczenie, nie obejmuje bowiem charakterystycznej dla monastycyzmu psalmodii czy w ogóle głośnej lektury biblijnej. Owa głośna lektura wpływała bez wątpienia na mnisze środowisko życia, a nawet na topografię klasztorów i pustelni. Problemy te porusza John Wortley w swoim klasycznym już artykule *How the Desert Fathers „Meditated”*³⁸. Wnioskiem, jaki płynie z analiz tego badacza, jest to, że jedynie wyjątkowo mianem medytacji określa się w literaturze wczesnomonastycznej bezgłośne rozważanie. Idąc tym tropem, odnajdujemy w przypisach do obu wydań przekładu *Rozmowy XIV* autorstwa ks. Arkadiusza Noconia³⁹ uwagę, że przytoczony powyżej fragment jest zrozumiały jedynie wówczas, kiedy interpretuje się go właśnie jako opisujący głośną recytację. Jest to całkowicie historycznie uzasadniony sposób interpretacji konkretnych praktyk dziennej i nocnej medytacji, jakich opisu dostarcza Kasjan szczególnie w księgach II i III *De institutis*, ale jeśli przyjrzeć się samemu przytoczonemu tekstowi z *Collatio XIV*, wydaje się on być właśnie owym rzadkim przypadkiem, gdy mowa o medytacji również jako o cichym rozważaniu. Oczywiście, znając predylekcję starożytnych do głośnej lektury, a także fenomenologiczny opis ze wspomnianych ksiąg II i III *Regul*, możemy się spodziewać, że i w tym przypadku Nesteros ma na myśli rozważanie, które jest mimo wszystko milczącą wersją recytacji połączonej z refleksją, a nie jakimś oderwanym rozmyślaniem „na temat” tekstu czy tekstów Pisma. Na gruncie omawianego fragmentu z *Rozmowy XIV* ważna jest zarówno ciągłość powtarzania ksiąg biblijnych jako warunek *sine qua non*, jaki i – taki jest doskonałościowy kontekst tej *Collatio* – głębokie wniknięcie w trudniejsze nawet wersety Pisma, o właściwie rozumianą i pozostającą w ścisłej relacji do praktyki, gnozę. Ta ostatnia jednak nie jest zarezerwowana dla wybranych, tylko wykształconych, ponieważ cała procedura wiąże się o wiele bardziej z dziedziną pamięci aniżeli pisma.

³⁸ Zob. odsyłacz powyżej, w przyp. 10. Por. S. Hiżycki, *Wprowadzenie*, w: Jan Kasjan, *O wiedzy duchowej. Rozmowa XIV z Ojcem Nesterosem*, tł. A. Nocoń, Z Tradycji Mniszej 48, Kraków 2011, s. 13-14.

³⁹ Tzn. wydania cytowane w poprzednim przypisie oraz do ŻM 70, przywoływanego wcześniej.

Wspomniane przemierzanie kolejnych ksiąg świętych⁴⁰ odbywa się po to, aby je zapamiętać, a pamiętanie, aby móc przemierzać także poza porami ściślejszych studiów i obowiązkowej liturgii. Uzupełnieniem, a właściwie podstawą do zrozumienia, czym konkretnie mogły być wspomniane przez Nesterosa „nocna medytacja” i „nocny odpoczynek”, a więc odpowiednik „czasu wolnego” (jak zobaczymy, rozumianego bardzo specyficznie), jest opis zawarty w ks. II *De institutis*:

Kiedy więc [nocne] odmawianie modlitw obowiązkowych kończy się zgodnie ze zwyczajem, każdy bez wyjątku wraca do swojej celi [...]. Tam ponownie i z jeszcze większym oddaniem przystępuje do tej świętej służby, czyniąc z niej, że tak powiem, osobistą ofiarę, i żaden z nich nie pokrzepia się snem dłużej niż do czasu, kiedy o brzasku [...] trud nocnego rozważania ustąpi miejsca dziennym obowiązkom⁴¹.

Opis ten ma narracyjny odpowiednik w reakcji abby Teodora – owego mistrza niewyuczonej *theoria*, o którym mowa była wcześniej – na zachowanie młodego wówczas Jana (Kasjana). Miał on zaraz po wieczornym nabożeństwie (a więc już „późną nocą”) położyć się na macie i pomijając ową osobistą służbę, oddać się od razu snowi. Starzec łagodnie poucza młodzieńca, że w ten sposób „pozbawia się tak wielkiej światłości” – „rozmowy z Bogiem”⁴². Przywołana przez Teodora „jasność” doskonale uzupełnia opis rozjaśniania „najciemniejszych sensów” Pisma, jaki otrzymujemy od Nesterosa w *Collatio* XIV. W przejściu od obowiązkowych i wspólnych psalmodii i lektury biblijnej poprzez nieobowiązkową i osobistą służbę, aż po krótki właściwie półsen, dokonuje się nocna

⁴⁰ Polecana przez Nesterosa seryjna lektura ksiąg biblijnych, czyli zgłębianie po kolei wszystkich, kontrastuje, jak zauważa L.V. Rudzinskyi (*Źródła autorytetu mnichów egipskich*, s. 82), z pouczeniem abby Izaaka (*Collatio* X 13, 1), by nie powiększać niestałości umysłu przekakiwaniem od księgi do księgi. Kontrast pomiędzy tymi wskazaniem ujmuję benedyktyn jako objaw różnorodności opinii. Dodałabym tu jedynie hasłowo, że wpisuje się to w szerszy problem intensywnej/ekstensywnej lektury Biblii. Można jednak rozumieć tę odmienność inaczej, raczej jako wyrosłą z kontekstu wypowiedzi: (1) Izaak przestrzega po prostu przed niebezpieczeństwem erudycyjnej ucieczki od konkretnej trudności, a Nesteros – przed zamykaniem się na całość Pisma, mówią więc o różnych trudnościach, albo też (2) pierwszy ze starców mówi o samym momencie rozproszenia uwagi podczas lektury konkretnej księgi, a drugi, choć porusza kwestię rozprożeń, ujmuję ją z punktu widzenia całości studium biblijnego.

⁴¹ Johannes Cassianus, *De institutis* II 12, 3, ŻM 100, s. 121.

⁴² Johannes Cassianus, *De institutis* V 35, ŻM 100, s. 224.

medytacja, która czasem pozwala osiągnąć szczyty rozumienia. Kluczowe, by je osiągnąć, wydają się więc momenty ściśle związane z pamięcią, a nie trudem wnikliwej lektury.

W ostateczności na żadnym z etapów nocnej medytacji nie jest potrzebna księga, a nawet znajomość pisma, to samo stosuje się do medytacji dziennej, z tym, że jej indywidualny charakter dla osoby niepiśmiennej wymagać może pomocy na etapie zapamiętywania. Co zaś tyczy się samej księgi w kontekście dziennych zatrudnień mnichów, można powiedzieć, że obecność fizycznego zapisu bywa przeszkodą, ponieważ przywoływanie fragmentów z pamięci umożliwia równoczesne wykonywanie prostych prac ręcznych. Te zaś stanowiły konieczność ekonomiczną, ale też zawsze były niezastąpionym środkiem unikania rozproszeń w modlitwie. Pełniły nawet funkcję w nocnych prywatnych czuwaniach, pomagając walczyć z sennością⁴³. Warto w świetle tych ustaleń rozpatrywać końcową wypowiedź Nesterosa w *Rozmowie XIV* (19, 1), która może nie jest jedynie standardową formułą zamknięcia kwestii: „Odłóżmy zatem to zagadnienie do wieczora, bo człowiek łatwiej pojmuje problem, jeśli jest wypoczęty i zgłębia go powoli”⁴⁴. Wypoczynek oznacza tu raczej wyłączenie stanu napiętej uwagi, który dotyczy na przykład lektury tekstu księgi czy dyskursu, aniżeli całkowitą bezczynność. Biorąc pod uwagę plan doby mnicha, jaki wyłania się zarówno z *Reguł*, jak i *Rozmów z Ojcami*, mamy w pismach Kasjana do czynienia po prostu z ideałem medytacji naprawdę nieustannej, tj. obejmującej liturgię, osobiste studia i modlitwę, pracę ręczną, a nawet porę snu, zgodnie ze słowami Ps 16,7.

Tę ciągłą medytację można ująć także jako przesiąknięcie Pismem, które zdobywa się ciągłym „czytaniem” i późniejszym, coraz naturalniejszym w miarę upływu dni i lat „rozważaniem”⁴⁵. Jest to sposób na zastąpienie wiedzy świeckiej dla ludzi wykształconych⁴⁶ i dla wszystkich bez wyjątku na pozbycie się bagażu złych doświadczeń i nawyków, którymi umysł nasiąkł od dzieciństwa. „Umysł ludzki musi być bowiem zawsze czymś zajęty: jeśli jego myśli nie będą krążyły wokół spraw Bożych, będzie wracał do tego, czego nauczył się dawniej”⁴⁷.

⁴³ Johannes Cassianus, *De institutis* II 14, *ŻM* 100, s. 123. W tym fragmencie Kasjan wskazuje na swoiste sprzężenie zwrotne pracy i medytacji, podobnie jak w wielu innych miejscach tak *Reguł*, jak i *Rozmów*.

⁴⁴ Johannes Cassianus, *Collatio Patrum* XIV 13, 2, *ŻM* 70, s. 251.

⁴⁵ Johannes Cassianus, *Collatio Patrum* XIV 13, 1.

⁴⁶ Johannes Cassianus, *Collatio Patrum* XIV 13, *passim*.

⁴⁷ Johannes Cassianus, *Collatio Patrum* XIV 13, 2, *ŻM* 70, s. 238.

5. Zasadnicze wnioski z *Rozmowy XIV Jana Kasjana z abba Nesterosem: dynamika duchowego rozwoju od erudycji do doświadczenia*

Przesłanie całej *Rozmowy XIV* nie jest więc antyintelektualistyczne, wskazuje jednak na niebezpieczeństwa charakterystyczne dla mnichów wykształconych, a zwłaszcza młodych. Ich niewątpliwą zaletą jest zapal do ksiąg, który starzec z Panefo kilkakrotnie nakazuje pielęgnować, ale który zarazem łatwo poddaje się „przykładowi tych, którzy zdobyli biegłość w prowadzeniu dyskusji i łatwość wymowy”⁴⁸ i którzy jedynie słuchali na temat wiedzy duchowej, ale niejako „chłonęli tylko jej zapach z powietrza”⁴⁹. Pośród szczegółowych wskazówek Nesterosa, niektóre szczególnie dobitnie uzupełniają zasadnicze przesłanie o konieczności przygotowania moralnego i, dopiero w dalszym planie, wytrwałości w medytacji⁵⁰, zwłaszcza gdyby medytację zawęzić do działania tylko w pełni świadomego, angażującego dyskursywność, co, jak widzieliśmy, nie wyczerpuje jej charakteru. Abba nakazuje zwłaszcza młodszemu ze słuchaczy, Janowi, milczenie i powstrzymywanie się przed zadawaniem pytań. Ta ostatnia potrzeba jest bowiem najczęściej podyktowana nie chęcią rozwiązania trudności, ale pochwalenia się własną wiedzą. Ważne jest również to i uwaga ta dotyczy raczej nieco starszych wiekiem, by nie zaczynać przedwcześnie nauczania innych⁵¹.

Wymienione porady Nesterosa świadczą o dobrym rozpoznaniu trudności wieku młodzieńczego i wczesnej dorosłości, którą można za bratem Benoîtem Standaertem określić jako okres Biblii naukowej, drugi po wieku Biblii bajkowej, a jeszcze wyprzedzający dojrzałą lekturę w służbie życia i właściwą dla podeszłego wieku (albo bardzo już dojrzałej duchowości) nielekturę, lecz „samo przeżywanie, bez tekstu, bez biblioteki. Z wiekiem coraz mniej się czyta: lektura się ogniskuje. Liczy się jeszcze tylko kilka książek, kilka stron [...]. Tak oto dla niektórych czytanie przestaje być istotne: po prostu żyją Słowem. Oni sami są Ewangelią i nie

⁴⁸ Johannes Cassianus, *Collatio Patrum* XIV 9, 7, *ŻM* 70, s. 231.

⁴⁹ Johannes Cassianus, *Collatio Patrum* XIV 13, 3, *ŻM* 70, s. 239. Zob. dyskusję o ludziach z pozoru biegłych w wiedzy duchowej, poczynawszy od rozdziału 14.

⁵⁰ Johannes Cassianus, *Collatio Patrum* XIV 9, 2, *ŻM* 70, s. 227-228.

⁵¹ Johannes Cassianus, *Collatio Patrum* XIV 9, 4-6, *ŻM* 70, s. 229-230.

potrzeba im tekstu pisanego”⁵². Słowa te warto zestawić z fragmentem Kasjanowej *Rozmowy* X z abba Izaakiem:

Właściwe znaczenie tych świętych Pism, ich serce niejako i krwiobieg, najlepiej poznajemy wtedy, gdy nasze własne doświadczenie uprzedza zawarte w nim treści. Ich sens dociera do nas wtedy nie dzięki objaśnieniom, lecz poprzez osobiste przeżycia. Jeżeli bowiem w sercu czujemy to, co prorok, gdy układał i śpiewał psalmy, to można powiedzieć, że sami jesteśmy jakby ich autorami: jego myśli przecież nie były nam wcześniej obce, a opisane uczucia były już naszym udziałem⁵³.

Wspomniane cztery stadia lektury biblijnej, które można traktować jako ogólniejsze portrety poszczególnych etapów życia, nie zawsze zresztą muszą odpowiadać wiekowi metrykalnemu⁵⁴, wyznaczają jednak zgodną z przesłaniem *Rozmowy* XIV Kasjana celowość duchowego rozwoju.

Patrząc na rzecz z punktu widzenia samego autora *Collationes Patrum*, można umieścić zarówno *Rozmowę* XIV, jak i pozostające w związku z nią inne *Rozmowy* (np. X, XI, XII, XIII i XV) w kontekście dyskusji nad dziedzictwem Orygenesesa i Ewagriusza. W okresie, gdy powstawało dzieło Kasjana, wydawało się, że intelektualistyczna orientacja w monastycyzmie, przejawiająca się zwłaszcza w nacisku na bezobrazową kontemplację i na ponaddosłowną, aleksandryjskiego typu lekturę biblijną,

⁵² B. Standaert, *Trzy filary świata. Przewodnik pielgrzyma XXI wieku*, tł. J.J. Stoppa, Kraków 2009, s. 61.

⁵³ Johannes Cassianus, *Collatio Patrum* X 11, 5, ŻM 28, s. 428.

⁵⁴ Standaert, *Trzy filary świata*, s. 62. Przypomina to uwagę Arystotelesa w *Etyce nikomachejskiej* (I 3, 1095a), że (przytaczam w tłumaczeniu D. Gromskiej): „Wszystko przy tym jedno, czy ktoś jest młodzińcem ze względu na swój wiek, czy też niedojrzałym jako charakter; albowiem brak ów tkwi nie w ilości lat, lecz w kierowaniu się namiętnościami”. Prawda ta wyjaśnia wystarczająco, dlaczego niektórzy starcy także w tradycji monastycznej niekoniecznie byli rzeczywiście starzy, choć nie jest chyba trafne sformułowanie M. Foucaulta, że w kierownictwie chrześcijańskim „pojęcie starszego nie ma w ogóle sensu chronologicznego” (cyt. z wykładu z 19 marca 1980 roku w Collège de France za: tenże, M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, tł. M. Herer, Warszawa 2014, s. 271). Francuski myśliciel idzie tu za daleko – pewien wiek jest bowiem niezbędny dla nabycia doświadczenia i wiedzy, które się wzajemnie warunkują, a warto podkreślić, że Kasjan poleca liczenie wieku mnichów od czasu ich wstąpienia do klasztoru, tak więc może się zdarzyć, że przełożonym jest młodszy, lecz bardziej doświadczony mnich (Johannes Cassianus, *De institutis* II 3, ŻM 100, s. 109).

z jej ekscesami, przegrywała. *Rozmowy*, w tym czternastą, warto rozpatrywać jako świadectwo wewnętrznej walki samego Jana, któremu trudno było porzucać nie tylko egipskie „ziemie, szczególnie miłe Słońcu Sprawiedliwości”, ale także wspomnienie o intelektualnej wspólnotcie, skupionej wokół Ewagriusza. Znowu oddaję głos o. Columbie Stewartowi:

Kasjan padł ofiarą skutków kampanii antyorygeniańskiej zarówno w Egipcie, jak i w Konstantynopolu. Chociaż jego styl myślenia ukształtował uczony monastycyzm Ewagriusza silnie powiązany z Orygenesem, Kasjan wiedział, że większość mnichów to nie są uczeni. Mnisi w południowej Galii nie byli formowani w kręgach orygeniańskich, jak to miało miejsce w poprzednim wieku, jeśli chodzi o mnichów z Nitrii, Cel czy Sketis. Dlatego Kasjan musiał wykluczyć wszelką sugestię, że poprawna interpretacja Pisma Świętego czy właściwa modlitwa zależą od intelektualnej mądrości⁵⁵.

Wydaje się więc, że Jan kierował pouczenia Nesterosa nie tylko do siebie jako młodzieńca, ale chyba także do siebie w wieku dojrzałym, kiedy to pozostawał na tyle młody duchem, by jeszcze pragnąć erudycji, choćby nawet już tylko tej biblijnej. Jednocześnie pozwalał sobie na przekazanie pochwały ponaddosłownego sensu Pisma i szczegółowych wytycznych, dotyczących jego interpretacji w duchu aleksandryjskim – w tym właśnie kontekście należy umieszczać techniczne szczegóły egzegezy, w tym teorię czterech sensów biblijnych. Osiągnięcie tej równowagi, próba twórczego odczytywania Księgi, ale pozbawiona retorycznej przesady, może ostatecznie być jedynie wynikiem długiego obcowania z tekstem i to obcowania uwewnętrznionego, które uruchamia właściwe ciągi skojarzeń prowadzące do rozumienia. Tylko wówczas nie są one przypadkowe i tylko wówczas mogą one przynosić duchowy pożytek.

Wróćmy raz jeszcze do zakończenia *Rozmowy XIV*, które jest tyleż zamknięciem, ile także otwarciem: „Odłóżmy zatem to zagadnienie do wieczora, bo człowiek łatwiej pojmuje problem, jeśli jest wypoczęty i zgłębia go powoli”⁵⁶. Stoi to w całkowitej zgodzie z wcześniej cytowanym fragmentem o odsłanianiu ukrytych znaczeń Pisma, „gdy odpoczywamy i jesteśmy jak gdyby zanurzeni w sennym odrętwieniu”, ale i ze wskazaniem, aby rozważać najważniejsze egzystencjalnie teksty

⁵⁵ Stewart, *Kasjan Mnich*, s. 182-183.

⁵⁶ Johannes Cassianus, *Collatio Patrum XIV* 13, 2, ŻM 70, s. 251.

możliwie długo i z pamięci, wtedy jest się w tym rozważaniu całkiem swobodnym, nawet kiedy okoliczności życia nie sprzyjają lekturze.

Bibliography

Sources

- Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, ed. J. Bywater, Oxford 1894.
- Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, tł. D. Gromska: w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, s. 77-300.
- Augustinus, *De Doctrina christiana*, ed. J. Martin, Sancti Aurelii Augustini, *Opera* 4/1, CCL 32, Turnholti 1962, tł. J. Sulowski, Augustinus, *De Doctrina christiana*, Św. Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*, Patres Ecclesiae 1, Warszawa 1989.
- Augustinus, *Confessiones*, ed. M. Skutella, *S. Aureli Augustini Confessionum libri tredecim*, Lipsiae 1934, tł. Z. Kubiak, Św. Augustyn, *Wyznania*, Kraków 2004.
- Athanasius, *Vita S. Antonii*, ed. G.J.M. Bartelink, Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, Sch 400, Paris 1994, tł. E. Dąbrowska, Św. Antoni, *Żywot. Pisma ascetyczne*, ŻM 35, Kraków 2005.
- Johannes Cassianus, *De institutis coenobiorum*, ed. J.-C. Guy, Jean Cassien, *Institutions cénobitiques*, Sch 109, Paris 1965, tł. K. Maraś, Święty Jan Kasjan, *Reguły (De institutis coenobiorum)*, ŻM 100, Kraków 2023.
- Johannes Cassianus, *Collationes XXIII*, ed. M. Petschenig (G. Kreuz), CSEL 13, Wien 2004, tł. A. Nocoń, Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami*, t. 1: *Rozmowy I-X*, ŻM 28, Kraków 2002; t. 2: *Rozmowy XI-XVII*, ŻM 70, Kraków 2015; tł. L. Wrzoł, Jan Kasjan, *Rozmów dwadzieścia cztery*, POK 7, Poznań 1929.
- Johannes Cassianus, *Collatio Patrum XIV*, tł. A. Nocoń, Jan Kasjan, *O wiedzy duchowej. Rozmowa XIV z Ojcem Nestorosem*, Z Tradycji Mniszej 48, Kraków 2011.

Studies

- Białostocki J., *Księgi wiedzy i księgi próżności*, tł. G. Przewłocki, w: J. Białostocki, *O dawnej sztuce, jej teorii i historii*, red. M. Poprzęcka – A. Ziemia – S. Michalski, Gdańsk 2009, s. 145-168.
- Beatrice P.F., *Augustine's Longing for Holiness and the Problem of Monastic Illiteracy*, w: *Studia Patristica XLIX: St Augustine and His Opponents*, red. J. Baun – A. Cameron – M. Edwards – M. Vincent, Leuven – Paris – Walpole 2010, s. 119-134.
- Burton-Christie D., *The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*, New York – Oxford 1993.

- Duchrow U., *Zum Prolog von Augustins De Doctrina Christiana*, „Vigiliae Christianae” 17 (1963) s. 165-172.
- De Lubac H., *Exégèse médiévale. Les quatres sens de l'Écriture*, Théologie 41, Paris 1959.
- Foucault M., *Rządzenie żywymi*, tł. M. Herer, Warszawa 2014.
- Hiżycki S., *Wprowadzenie*, w: Jan Kasjan, *O wiedzy duchowej. Rozmowa XIV z Ojcem Nesterosem*, tł. A. Nocoń, Z Tradycji Mniszej 48, Kraków 2011, s. 7-25.
- Krawiec R., *Monastic Literacy in John Cassian: Toward a New Sublimity*, „Church History” 81 (2012) s. 765-795.
- Rudzinskiy L.V., *Źródła autorytetu mnichów egipskich w Rozmowach z Ojcami św. Jana Kasjana*, Kraków 2017.
- Standaert B., *Trzy filary świata. Przewodnik pielgrzyma XXI wieku*, tł. J.J. Stoppa, Kraków 2009.
- Stewart C., *Kasjan Mnich*, tł. T. Lubowiecka, ŻM 34, Kraków 2004.
- Wipszycka E., *Wstęp do Żywota św. Antoniego* w: Św. Antoni, *Żywot. Pisma ascetyczne*, tł. zbiorowe, ŻM 35, Kraków 2005, s. 43-76.
- Vogüé de A., *De Saint Pachôme à Jean Cassien. Études littéraires et doctrinales sur le monachisme égyptien à ses débuts*, Studia Anselmiana 120, Roma 1996.
- Williams M.H., *The Monk and the Book. Jerome and the Making of Christian Scholarship*, Chicago – London 2006.
- Wortley J., *How the Desert Fathers „Meditated”*, „Greek, Roman, and Byzantine Studies” 46 (2006) s. 315-328.

Tłumaczenia



Filoksen z Mabbug *O tym, jak przyjmować Komunię Świętą na rękę*

Tomasz Szymczak OFMConv¹ (wstęp i tłumaczenie)

1. Wstęp

Gdy śledziło się w ostatnich latach polskie media katolickie, to nie sposób było nie zwrócić uwagi na nadzwyczaj wysoką temperaturę dyskusji na temat sposobu przyjmowania Komunii Świętej. Szczególnie widoczne stało się to w czasie pandemii Covid-19, która spowodowała zaostrenie sporu. Niektórzy wierni czarną kreską przekreślili świątynie, w których udzielano Komunii na rękę, jako miejsca nieortodoksyjne, liberalne czy zbyt postępowe. Inni zaś swego rodzaju klątwą obłożyli te kościoły, gdzie mimo różnego rodzaju obostrzeń udzielano Komunii do ust, jako miejsca pełne nieposłuszeństwa czy niepostępowe.

W tymże to czasie wpadł w ręce piszącego te słowa tekst, który pochodzi z przełomu V i VI wieku, a zajmuje się wyżej opisaną tematyką. Autor niżej przedstawionego tłumaczenia nie mógł się powstrzymać i z wielką ciekawością zagłębił się w starożytny tekst, aby przekonać się, co na temat przyjmowania Komunii na rękę mówiono dobrych piętnaście stuleci temu. Tekst ten znany jest jako „Instrukcja o przyjmowaniu Komunii Świętej na rękę”, a jego autorem jest Filoksen z Mabbug².

¹ Tomasz Szymczak OFMConv, Papieski Wydział Teologiczny Świętego Bonawentury „Seraphicum”, Rzym, Włochy; e-mail: quomodoquaero@gmail.com; ORCID: 0000-0002-7891-1643.

² W literaturze fachowej pojawia się również pod swoim syryjskim imieniem „Aksenoyo/Aksenaya”. Krótkie biografie można znaleźć w: I.A. Barsoum, *The Scattered Pearls. A History of Syriac Literature and Sciences*, Piscataway 2003, s. 262-270; A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn 1922, s. 141-144; P. Bettiolo, *Lineamenti di patrologia siriaca*, w: *Complementi interdisciplinari di patrologia*, red. A. Quacquarelli, Roma 1989, s. 552-557;

Filoksen (†10 grudnia 523), biskup i metropolita miasta Mabbug, określony jest przez jednego z autorów nowożytnych w trojaki sposób: „ascetic theologian, christological polemicist, and sponsor of the Philoxenian NT”³. W tekście, którego polskie tłumaczenie będzie przedstawione poniżej, Filoksen przemawia z tej pierwszej pozycji – teologa. Nie wchodzi on tutaj w polemikę chrystologiczną, ale zajmuje się zagadnieniem bardzo praktycznym⁴.

Tekst syryjskiego oryginału, który można zatytułować po polsku „O tym, jak przyjmować Komunię Świętą na rękę”, został opublikowany przez amerykańskiego benedyktyna, Aelreda Cody’ego, w 1996 roku, w artykule zatytułowanym „An Instruction of Philoxenus of Mabbug on Gestures and Prayer When One Receives Communion in the Hand, with a History of the Manner of Receiving the Eucharistic Bread in the West Syrian Church”⁵. Publikacja Cody’ego, obok syryjskiego tekstu Filoksena, zawiera tłumaczenie na angielski oraz historię sposobu przyjmowania eucharystycznego Chleba we wspólnotach posługujących się językiem syryjskim.

Instrukcja Filoksena o przyjmowaniu Komunii Świętej na rękę zachowała się w dwóch manuskryptach przechowywanych w British Library. Dłuższa forma tekstu znajduje się w manuskrypcie oznaczonym nume-

S. Brock, *A Brief Outline of Syriac Literature*, Kottayam 1997, s. 38-41; R. Duval, *Anciennes Littératures Chrétiennes*, t. 2: *La littérature Syriacque*, Paris 1907, s. 354-356; I. Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca*, Roma 1958, s. 147-150.

³ D.A. Michelson, *Philoxenos of Mabbug*, w: *Gorgias Encyclopedic Dictionary of Syriac Heritage*, red. S.P. Brock – A.M. Butts – G.A. Kiraz – L. Van Rompay, Piscataway 2001, s. 332-333.

⁴ Krótki wykaz najważniejszych prac Filoksena można znaleźć w cytowanych wyżej biografiach, jak choćby w: Brock, *A Brief Outline*, s. 38-41 czy w: Barsoum, *The Scattered Pearls*, s. 262-270. Wyczerpujące opracowanie zagadnienia znajduje się w: D.A. Michelson, *A Bibliographic Clavis to the Works of Philoxenus of Mabbug*, „Hugoye: Journal of Syriac Studies” 13/2 (2010) s. 273-338. Warto dodać, że w 2010 roku „Hugoye: Journal of Syriac Studies” oba zeszyty poświęcił postaci Filoksena (t. 13/1-2). Najnowsze studia nad chrystologią Filoksena to między innymi: M. Severios, *Word Became Flesh. The Christology of Philoxenos of Mabbug*, Zürich 2020; M. Aktas, *Die Christologie des Philoxenus von Mabbug. Studien zu den drei Traktaten über die Trinität und die Menschwerdung des Gott Logos mit Edition und Übersetzung des syrischen Textes*, Wiesbaden 2020.

⁵ A. Cody, *An Instruction of Philoxenus of Mabbug on Gestures and Prayer When One Receives Communion in the Hand, with a History of the Manner of Receiving the Eucharistic Bread in the West Syrian Church*, w: *Rule of Prayer, Rule of Faith. Essays in Honor of Aidan Kavanagh, O.S.B.*, red. N. Mitchell – J.F. Baldovin, Collegeville 1996, s. 56-79. Tekst syryjski znajduje się na s. 61-62, angielskie tłumaczenie – na s. 62-64.

rem British Library Add. 14,529 (f. 16v-17r.), a krótsza – w manuskrypcie British Library Add. 17,125 (f. 78r.). Cody publikuje dłuższą formę tekstu i prezentuje go w takiej postaci, że można bez trudu odtworzyć i krótszą wersję, z ms Add. 17,125. Podstawą przekładu, który jest poniżej zaprezentowany, jest wersja dłuższa, z ms Add. 14,529. Fragmenty, które wersja krótsza pomija, są zaznaczone w tłumaczeniu.

Michelson zalicza ten tekst do modlitw i klasyfikuje go jako jedno z dzieł „wątpliwych i błędnie przypisanych” Filoksenowi. Michelson idzie w tym kierunku za wskazówką innego uczonego, de Halleux, według którego znakomita większość modlitw i tekstów liturgicznych przypisanych Filoksenowi jest późniejszej produkcji⁶. Według Tafta zaś tekst ten jest wart uwagi, gdyż jest „pierwszym dłuższym świadectwem modlitwy sformułowanej w obrębie chrześcijaństwa syryjskiego, której słowa kierowane są bezpośrednio do Chrystusa eucharystycznego”⁷.

W kontekście dzisiejszych dyskusji na temat „ortodoksyjności” przyjmowania Komunii na rękę ten starożytny tekst jawi się jako niezwykle komentator, który zdaje się kompletnie nie przejmować sposobem przyjmowania Eucharystii, ale koncentruje swoją uwagę przede wszystkim na dyspozycji serca.

2. Wydanie tekstu

Aelred Cody OSB, *An Instruction of Philoxenus of Mabbug on Gestures and Prayer When One Receives Communion in the Hand, with a History of the Manner of Receiving the Eucharistic Bread in the West Syrian Church*, w: *Rule of Prayer, Rule of Faith. Essays in Honor of Aidan Kavanagh, O.S.B.*, red. N. Mitchell – J.F. Baldovin, Collegeville 1996, s. 61-62.

⁶ Michelson, *Clavis to the Works of Philoxenus*, s. 316. (78b*). Michelson nadaje naszemu tekstowi numer 78b* i tytułuje go: „I carry you, living God”.

⁷ R. Taft, *Custodia e venerazione dell'eucaristia nelle tradizioni ortodosse*, w: *Assemblea santa*, red. G. Boselli, Bose 2009, s. 241.

3. Tłumaczenia na języki współczesne

Włoski

Taft R., *Custodia e venerazione dell'eucaristia nelle tradizioni ortodosse*, w: *Assemblea santa*, red. G. Boselli, Bose 2009, s. 241-242⁸.

Angielski

Cody A., *An Instruction of Philoxenus of Mabbug on Gestures and Prayer When One Recieves Communion in the Hand, with a History of the Manner of Receiving the Eucharistic Bread in the West Syrian Church*, w: *Rule of Prayer, Rule of Faith. Essays in Honor of Aidan Kavanagh, O.S.B.*, red. N. Mitchell – J.F. Baldovin, Collegeville 1996, s. 62-64.

4. Bibliografia

- Aktas M., *Die Christologie des Philoxenus von Mabbug. Studien zu den drei Traktaten über die Trinität und die Menschwerdung des Gott Logos mit Edition und Übersetzung des syrischen Textes*, Wiesbaden 2020.
- Barsoum I.A., *The Scattered Pearls. A History of Syriac Literature and Sciences*, Piscataway 2003, s. 262-270.
- Baumstark A., *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn 1922, s. 141-144.
- Bettolo B., *Lineamenti di patrologia siriana*, w: *Complementi interdisciplinari di patrologia*, red. A. Quacquarelli, Roma 1989, s. 552-557.
- Brock S., *A Brief Outline of Syriac Literature*, Kottayam 1997, s. 38-41.
- Cody A., *An Instruction of Philoxenus of Mabbug on Gestures and Prayer When One Recieves Communion in the Hand, with a History of the Manner of Receiving the Eucharistic Bread in the West Syrian Church*, w: *Rule of Prayer, Rule of Faith. Essays in Honor of Aidan Kavanagh, O.S.B.*, red. N. Mitchell – J.F. Baldovin, Collegeville 1996, s. 56-79.
- Duval R., *Anciennes Littératures Chrétiennes*, t. 2: *La littérature Syriaque*, Paris 1907, s. 354-356.

⁸ Artykuł Tafta jest tłumaczeniem z angielskiego, włoski tekst „Instrukcji” Filokse-na, choć nie jest to wyraźnie zaznaczone, wydaje się być również tłumaczeniem z angielskiego, z wydania Cody’ego (por. przypisy 1 i 84 w artykule Tafta).

- Michelson D.A., *Philoxenos of Mabbug*, w: *Gorgias Encyclopedic Dictionary of Syriac Heritage*, red. S.P. Brock – A.M. Butts – G.A. Kiraz – L. Van Rompay, Piscataway 2001, s. 332-333.
- Michelson D.A., *A Bibliographic Clavis to the Works of Philoxenus of Mabbug*, „Hugoye: Journal of Syriac Studies” 13/2 (2010) s. 273-338.
- Ortiz de Urbina I., *Patrologia Syriaca*, Roma 1958, s. 147-150.
- Severios M., *Word Became Flesh. The Christology of Philoxenos of Mabbug*, Zürich 2020.
- Taft R., *Custodia e venerazione dell'eucaristia nelle tradizioni ortodosse*, w: *Assemblea santa*, red. G. Boselli, Bose 2009, s. 233-253.

5. Przekład⁹

A gdy wyciągniesz twe ręce i weźmiesz Ciało,
pokłoń się i podnieś do twarzy twe ręce,
i uczcij Ciało żyjące, które [w nich] trzymasz.
A potem szep Taj z Nim.
I gdy twe spojrzenie spocznie na Nim, to mów:
„Ciebie ja niosę, Boże żywy, który stajesz się¹⁰ chlebem.
Ciebie ja obejmuję w dłoniach,
Pana świata, którego świat nie obejmuje¹¹.
Ograniczyłeś się¹² do rozżarzonego węgla¹³, [który mieści się] we wnętrzu dłoni z ciała.
Ty – Pan, który w swojej dłoni zmierzyłeś proch ziemi.
Ty – święty Pan Bóg, który przybiera cielesną postać w moich dłoniach.
Oto trzymam Ciebie: w rozżarzonym węglu Ciała, podczas gdy Ciebie nic nie trzyma¹⁴.

⁹ Tytuł w Add. 14,529 brzmi: „Inny tekst św. Filoksena”, tytuł w Add. 17,125 – „Te-goż [Filoksena], inna modlitwa, gdy Ciało życia jest przyjmowane przez kogoś na ręce”.

¹⁰ Czasownik tutaj użyty (*gšm*) może oznaczać ‘wcielić się, przybrać ciało, przybrać kształt’. Manuskrypty używają tutaj różnych form gramatycznych czasownika *gšm*.

¹¹ Zdą oznaczonych kursywą brakuje w ms. Add. 17,125.

¹² Czasownik *syk* oznacza również ‘zawrzeć, zdefiniować, wyznaczyć granice’.

¹³ Sformułowanie „rozżarzone węgle” jest używane w języku syryjskim na określenie Chleba eucharystycznego, w nawiązaniu do wizji Izajasza (Iz 6,6). Cody (s. 61, n. 14) zaznacza, że w manuskrypcie Add. 14,529 można zauważyć interwencję drugiego skryby, który poprawił *gemiruta* (‘perfekcja, doskonałość’) na *gemurta* (‘rozżarzony węgiel’).

¹⁴ Cody (s. 63, n. 28) zwraca uwagę, że czasownik *ahd* może oznaczać również ‘zawierać’.

I obejmuje Ciebie moja dłoń cielesna,
Ciebie, Pana wszelkiego stworzenia, którego obejmowało łono z ciała.
Wewnątrz łona stałeś się ciałem mającym granice
i oto teraz, we wnętrzu dłoni,
ukazujesz się mi jako malutka kruszyna.

Tak jak uzdolniłeś mnie, abym przybliżył się do Ciebie i przyjął
Ciebie – i oto moje ręce obejmują Ciebie ze śmiałością –
tak *uczyn mnie godnym* Panie, *abym mógł spożywać Ciebie święcie*¹⁵
i kosztować pożywienie – Twoje Ciało, smak Twojego życia.

Zamiast żołądka, który jest częścią ciała,
niech Cię przyjmie łono mojego intelektu i ręka mojego rozumu,
a zostaniesz poczęty we mnie, jak [zostałeś poczęty] w łonie Dziewicy.
Tak jak tam ukazałeś Twoje dzieciństwo
i ukazałeś Twoją tajemnicę świata, stając się wcielonym owocem,
tak ukaż się we mnie i tutaj.
I objaw się we mnie, w owocach dzieł duchowych
i w dziełach sprawiedliwości, które są miłe Twojej woli.

I przez Twój pokarm¹⁶ niech zostaną zabite¹⁷ pożądliwości,
a przez picie z Twego kielicha niech zostaną zgaszone moje namiętności.
A z pokarmu Twojego ciała, zamiast członków mojego ciała¹⁸,
niech moje myśli otrzymają siłę.
I na podobieństwo członków widzialnych,
niech i moje ukryte myśli będą zajęte służbą i wysiłkiem,
i spełnianiem Twych przykazań życia i Twoich praw duchowych.

Spożywanie pokarmu Twojego Ciała i picie Twojej Krwi
niech mnie umacnia w sposób ukryty,
[pozwoli] triumfować w sposób jawny,
biec w dokładności, pieczołowitości,

¹⁵ Słów wyróżnionych kursywą brakuje w krótszej formie tekstu.

¹⁶ Krótsza wersja tekstu pomija „i”.

¹⁷ Krótsza wersja tekstu ma tutaj zamiast czasownika *qtl* (‘zabijać’) wyraz *tlq* (‘rozpraszać’).

¹⁸ Krótsza wersja ma: „Niech moje myśli – razem z moim ciałem – otrzymają siłę życiową dzięki pokarmowi Twojego świętego Ciała, a Tobie, Chryste i Boże, chwała i dziękczynienie, i uwielbienie na wieki wieków”.

osiągnąć pełnię miary człowieka ukrytego¹⁹,
abym stał się mężem doskonałym,
kompletnym w inteligencji, która jest we wszystkich duchowych
członkach.

A moja głowa niech będzie uwieńczona koroną doskonałości wszystkich
moich poczynąń.

Niech będę królewskim diademem w Twoich rękach²⁰, tak jak mi
obiecałeś,

o Boże ukryty, którego objawienie się w doskonałości Twego Ciała [ja]
obejmuję.

¹⁹ Por. Ef 4,13.

²⁰ Por. Iz 62,3.



Aelred z Rievaulx Pewien wspaniały cud (Aelredus Rievallensis, *De quodam miraculo mirabili*)

Ryszard Groń (wstęp redaktorski i tłumaczenie z ang.)¹,
Marsha L. Dutton (wstęp do utworu)², Robert Sochań (tłumaczenie dzieła)³

1. Wstęp

Oddajemy do rąk czytelników koneserów łacińskiego piśmiennictwa kolejne niepozorne dziełko średniowiecznego mnicha z Anglii, opata Aelreda z Rievaulx (1110-1167). Jeszcze 30 lat temu niewiele osób w Polsce (i nie tylko) mogłoby na jego temat cokolwiek powiedzieć. Dzisiaj, po przeszło trzech dekadach pracy wielu badaczy z całego świata, odsłania się nam niezwykle ciekawa i charyzmatyczna postać będąca wpływowym świadkiem ówczesnych przemian polityczno-społeczno-kulturowych⁴.

Aelred⁵ przyszedł na świat w rodzinie dziedzicznych, szanowanych z racji pielęgnowanej przez nich historii, księży Północnej Anglii

¹ Ks. dr Ryszard Groń, badacz niezależny, Chicago, USA; e-mail: ryszardgron@wp.pl; ORCID: 0009-0005-4591-2606.

² Prof. Marsha L. Dutton, Ohio University, USA; email: dutton@ohio.edu; ORCID: 0000-0002-2774-4785.

³ Dr Robert Sochań, Uniwersytet Warszawski, Polska; email: procellens@gmail.com.

⁴ Więcej na ten temat, zob. M.L. Dutton, *Introduction*, w: *A Companion to Aelred of Rievaulx (1110-1167)*, red. M.L. Dutton, Leiden – Boston 2017, s. 1-22; M.L. Dutton, *Aelred of Rievaulx: Abbot, Teacher, and Author*, w: *A Companion to Aelred of Rievaulx (1110-1167)*, red. M.L. Dutton, Leiden – Boston 2017, s. 23-44.

⁵ Współczesny życiorys Aelreda został odtworzony na bazie jego hagiograficznego życia (*Vita*) spisanego zaraz po jego śmierci w 1167 roku, autorstwa jego ucznia Waltera Daniela (Walteri Danielis, *Vita Ailredi Abbatis Rievall'*, Jesus College MS, Q.B. 7; James nr 24, ff. 61-75) oraz innych źródeł historyczno-literackich. Krytyczne wydanie tego utworu zawdzięczamy profesorowi z Oxfordu: F.M. Powicke, *The Life of Ailred of Rievaulx by Walter Daniel*, tł. F.M. Powicke, London – New York 1950, s. 1-81.

(tzw. Northumbrii), kraju, który z trudem asymilował się do nowych warunków społeczno-politycznych po niedawnej inwazji normańskiej dokonanej przez Wilhelma Zdobywcę (1066)⁶. Wychowany na dworze króla sąsiedniej Szkocji oswojonego z nowym porządkiem normańskim, przygotowany do swej misji życiowej w jednym z pierwszych w Anglii klasztorów odnowy cysterskiej⁷, realizującej postulaty od wieku trwającej w Kościele tzw. reformy gregoriańskiej⁸, już jako opat Rievaulx w wieku ok. 40 lat zaczął odgrywać istotną rolę w kolejnym kluczowym momencie historii Anglii, a mianowicie wtedy, kiedy kończyła się 19-letnia wojna domowa między wnukami Wilhelma Zdobywcy, Matyldą i Stefanem⁹. Poprzez swoją działalność kościelno-społeczną na rzecz pokojowego współżycia anglo-normanów, jak również poprzez swoje piśmiennictwo, przyczynił się do większej asymilacji obu nacji w kierunku ich scalania pod berłem nowej nadziei Anglii w postaci

Najlepszym współczesnym życiorysem Aelreda jest monograficzna praca: P.-A. Burton, *Aelred of Rievaulx (1110-1167). An Existential and Spiritual Biography*, Collegeville 2020 (jest to tłumaczenie z francuskiego wersji z 2010 roku dokonane przez Ch. Coski: *Aelred de Rievaulx (1110-1167). De l'homme eclate a l'etre unifie. Essai de Biographie Existentielle et Spirituelle*, Paris 2010). Zob. również: A. Squire, *Aelred of Rievaulx. A Study*, Kalamazoo 1981.

⁶ Więcej na ten temat, zob. H.M. Thomas, *The Norman Conquest. England after William the Conqueror*, Maryland 2008.

⁷ Na temat odnowy cysterskiej, zob. L.J. Lekai, *The Cistercians. Ideals and Reality*, Kent 1977; J. Burton – J. Kerr, *The Cistercian in the Middle Ages*, Woodbridge 2011.

⁸ Więcej na ten temat, zob. K.G. Cushing, *Reform and the Papacy in the Eleventh Century. Spirituality and Social Change*, Manchester 2005; H.E.J. Cowdrey, *The Gregorian Reform in the Anglo-Norman Lands and in Scandinavia*, *Congresso Internazionale, Salerno, 20-25 maggio 1985*, t. 13, red. A.M. Stickler – O. Capitani *et al.*, Las – Roma 1985, s. 321-352.

⁹ Wojna domowa rozpoczęła się po śmierci (przy braku potomka męskiego) Henryka I (syna Wilhelma Zwycięzcy) w 1135 roku. Król wyznaczył wcześniej na swoją następczynię córkę Matyldę (która w wieku 12 lat wyszła za mąż za cesarza Świętego Cesarstwa Rzymskiego, Henryka V, stąd nazywano ją Cesarzową lub Imperatorką; po śmierci Henryka V w 1125 roku wyszła powtórnie za mąż za Geoffreya, hrabiego Anjou, z którym miała syna Henryka II, przyszłego króla Anglii), zobowiązując swoich magnatów przysięgą na jej wierność. Stefan, siostrzeniec Henryka I i hrabia Blois, sprzeniewierzył się przysiędze i z pomocą swego brata biskupa Winchester Henryka koronował się na króla Anglii, co oficjalnie rozpoczęło wojnę. Po dwudziestu latach obie strony konfliktu doszły do porozumienia w Winchester (listopad 1153), by następcą tronu angielskiego został syn Matyldy, Henryk II, a Stefan rządził Anglią do swej śmierci, co nastąpiło rok później, 25 października 1154 roku. Więcej na ten temat, zob. D. Crouch, *Medieval Britain, c.1000-1500*, Cambridge 2017.

jej przyszłego władcy Henryka II (od 1154)¹⁰. Wszystkie pisma, które wyszły spod jego pióra (razem 13), zarówno te duchowe (7)¹¹, jak i te tzw. historyczne (hagiograficzne) (6)¹², w jakiś sposób służyły temu zadaniu, choć ich podstawowym celem jednak było zawsze prowadzenie ówczesnych ludzi do Boga. Zadanie to pokrywało się z jego powołaniem duchownego, który troszczył się nie tylko o duchowy rozwój i zbawienie powierzonych jego pieczy mnichów, ale wszystkich ludzi napotkanych na drodze życia niezależnie od ich stanu i statusu społecznego. Wykorzystywał przy tym lokalną historię, tradycję i kulturę, dziejące się wydarzenia religijno-społeczno-polityczne, osobiste przyjaźnie oraz własne doświadczenie duchowe. Poprzez dostępne mu monastyczne środki wyrazu (modlitwa, Reguła św. Benedykta, hagiografia, historiografia, homilia, genealogia, narracja, listy i traktaty duchowe) oraz zwyczajowe formy załatwiania spraw kościelnych i społecznych (przeniesienie relikwii świętych, czartery, synody, doroczne spotkania Kapituły Generalnej w Citeaux, wizytacje klasztorów filialnych, pielgrzymki, inne podróże) stawiał się swoistym mediatorem pokoju, doradcą małych i wielkich ówczesnego świata, a przede wszystkim wykładownicą woli Boga działającego w ich środowiskach poprzez licznych lokalnych i ogólnonarodowych świętych¹³. Do tych ostatnich należy św. Edward Wyznawca (+1066), ostatni z dynastii anglosaskich królów, a zarazem główny zwornik narodowego pokoju w Anglii, któremu

¹⁰ Szczególną rolę odegrały tu trzy jego tzw. historyczne utwory powstałe w przedziale lat 1153-1154: *Życie Dawida, króla Szkockiego* (*Vita Davidi regis Scotorum*), *Genealogia królów Anglii* (*Genealogiae regum Anglorum*), *Relacja z bitwy pod sztandarem* (*Relatio de bello standardo*). Są one umieszczone w krytycznym wydaniu dzieł Aelreda: CCCM 3,1-73, zob. przyp. 12.

¹¹ Więcej na ten temat, zob. R. Groń, *Pisma duchowe Aelreda z Rievaulx*, „Zeszyty Naukowe KUL” 49/1 (2006) s. 47-78. Co do krytycznego wydania tych dzieł, zob. Aelredi Rievallensis, *Opera omnia*, 1. *Opera ascetica*, red. A. Hoste – C.H. Talbot, Corpus Christianorum Continuatio Medieualis 1, Turnholti 1971 (dalej CCCM 1).

¹² Więcej na ten temat, zob. R. Groń, *‘Historyczne’ utwory Aelreda z Rievaulx*, „Zeszyty Naukowe KUL” 49/2 (2006) s. 67-90. Co do krytycznych wydań tych dzieł, zob. Aelredi Rievallensis, *Opera omnia*, 6. *Opera historica et hagiographica*, red. D. Pezzini, Corpus Christianorum Continuatio Medieualis 3, Turnhout 2017 oraz: Aelredi Rievallensis, *Opera omnia*, 7. *Opera historica et hagiographica*, red. F. Marzella, Corpus Christianorum Continuatio Medieualis 3A, Turnhout 2017 (dalej CCCM 3 i 3A).

¹³ Spisywanie żywotów tych świętych przy zastosowaniu właściwych jej środków wyrazu nazywa się hagiografią.

nasz opat poświęcił osobny utwór (1163)¹⁴. Do lokalnych świętych, których życie opisał, należy zaliczyć króla Dawida I Szkockiego¹⁵, patrona związanych z historią Szkocji plemionami Piktów, św. Niniana¹⁶ czy świętych kościoła w Hexham, miejsca, w którym nasz bohater spędził pierwsze lata swego życia¹⁷.

Odkryciem życiowym absorbującym całe jego istnienie stała się powszechna koncepcja przyjaźni duchowej mająca źródło w Jezusie Chrystusie, której poświęcił później swój osobny traktat (*Przyjaźń duchowa*)¹⁸ i którego ślady można znaleźć niemal we wszystkich jego utworach. Jest on poniekąd uzupełnieniem pierwszego utworu duchowego o miłości Bożej widzianej w charakterze zwierciadła miłości dla każdego, który chce nią żyć, szczególnie wobec jej wymogów ascetycznych (*Zwierciadło miłości*)¹⁹, utworu, który spisywał na prośbę wielkiego reformatora cysterskiego Bernarda z Clairvaux jeszcze wtedy, kiedy był tzw. mistrzem nowicjatu, czyli formatorem dusz kandydatów chcących zostać mnichami cysterskimi.

Prezentowane poniżej dziełko, powstałe w przedziale czasowym 1163-1165, podaje przykład jednej z wielu w wydaniu Aelreda interwencji Bożej, jaka miała miejsce w środowisku monastycznym gilbertyńskiej wspólnoty męsko-żeńskiej w Watton powstałej kilkanaście lat wcześniej (1150/1151) w wyniku gorliwości reformistycznej ich założyciela Gilberta z Sempringham (1085-1189)²⁰. Aelred, obeznany ze środowiskiem reformistycznym, spisał ją na prośbę Gilberta będącego wówczas w tarapatkach z powodu zaistniałej sytuacji, chcąc poprzez jej pozytywne rozwiązanie pokazać działanie miłosiernego Boga w tej wspólnocie, a szczególnie w stosunku do poszkodowanej osoby. Tym,

¹⁴ Aelredus Rievallensis, *Vita Sancti Edwardi Regis et Confessoris*, CCCM 3A, s. 85-196.

¹⁵ Aelredus Rievallensis, *Vita (Lamentatio) Davidi regis Scotie*, CCCM 3, s. 3-21. Utwór ten powstał w 1153 roku.

¹⁶ Aelredus Rievallensis, *Vita sancti Niniani*, CCCM 3, s. 111-134. Utwór powstał w przedziale lat 1154-1160.

¹⁷ Aelredus Rievallensis, *De sanctis ecclesie Haugustaldensis*, CCCM 3, s. 75-110. Utwór powstał w 1155 roku.

¹⁸ Aelredus Rievallensis, *De spiritali amicitia*, CCCM 1, s. 287-350. Utwór powstał w latach 1143-1144 (I księga) i po 1159 roku (II i III księga).

¹⁹ Aelredus Rievallensis, *Speculum caritatis*, CCCM 1, s. 3-161. Utwór powstał w latach 1142-1143.

²⁰ Na temat odnowy gilbertyńskiej, zob. B. Golding, *Gilbert of Sempringham and the Gilbertine Order*, Oxford 1995.

co zaskakuje, może być przebieg opisanej akcji, która z powodzeniem mogłaby dziś posłużyć za fabułę do dobrego współczesnego trillera, coś na wzór *Imienia Roży* autorstwa Umberto Eco. Szczegółowe omówienie tego utworu zostawiamy pani prof. Marshy L. Dutton, która przedstawia środowisko, jego historię powstania, przeznaczenie i znaczenie. W ramach niniejszego wprowadzenia ograniczymy się tylko do zaznaczenia czegoś, czego pani profesor może nie wiedzieć, na temat polskiego wkładu w dorobek szerzenia znajomości i twórczości naszego autora z racji przeszkody językowej²¹.

Niestety nie został jeszcze przetłumaczony na język polski żaden z tzw. utworów historycznych, co też nie dziwi, biorąc pod uwagę fakt, że ich krytyczne wydanie w oryginale łacińskim ukazało się dopiero w 2017 roku²². Sytuacja wygląda lepiej, jeśli chodzi o pisma duchowe, zwane też ascetycznymi. Wydawnictwo (Antyk) Marek Derewiecki wydało jego *Przyjaźń duchową* (*De spiritali amicitia*)²³, *O duszy* (*De anima*)²⁴, a w ramach serii „Ad Fontes” ukazującej obok tłumaczenia oryginalny łaciński tekst w wydaniu krytycznym: *Regułę pustelnicy* wraz *Modlitwą Pastoralną* (*De institutione inclusarum, Oratio Pastoralis*)²⁵. Poza tym fachowe czasopismo „Studia Antyczne i Mediewistyczne” wydało inny jego traktat: *O Jezusie dwunastoletnim chłopcu* (*De Jesu puero duodenni*)²⁶. Obecne więc wydanie prezentuje jeden z przedostatnich utworów duchowych, jaki po sobie pozostawił nasz autor, nieznany jeszcze polskiemu czytelnikowi. W oczekaniu jest najwcześniejszy i chyba

²¹ Chociaż i tutaj nie byłbym taki pewien, jako że w ramach „Cistercian Studies Quarterly”, którego od pewnego czasu prof. Dutton jest redaktorem, wydałem artykuł na temat polskiego dorobku badaczy w dziedzinie aelrediańskiej. Zob. R. Gron, *Polish Research on the Subject of Aelred of Rievaulx: Polish Contribution to P. A. Burton's 'Bibliotheca Aelrediana Secunda: Supplementa'*, „Cistercian Studies Quarterly” 52/4 (2017) s. 453-462.

²² Angielski przekład w 2005-2006: Aelred of Rievaulx, *The Historical Works*, tł. J.P. Freeland, red. M.L. Dutton, Kalamazoo 2005; Aelred of Rievaulx, *The Lives of the Northern Saints*, tł. J.P. Freeland, red. M.L. Dutton, Kalamazoo 2006.

²³ Aelred z Rievaulx, *Przyjaźń duchowa*, tł. M. Wylęgała, Kęty 2004.

²⁴ Aelred z Rievaulx, *O duszy*, tł. M. Czubak, Kęty 2009.

²⁵ Aelred z Rievaulx, *Reguła dla pustelnicy. Modlitwa pastoralna*, tł. M. Czubak, Kęty 2012. Obydwa dziełka powstały po kolei w 1160-1162 i 1163-1166. Zob. krytyczne wydanie CCCM 1, s. 637-682; 757-763.

²⁶ Aelred z Rievaulx, *O Jezusie, dwunastoletnim chłopcu*, „Studia Monastyczne i Mediewistyczne” 8 (2010) s. 77-97, tł. M. Czubak. Dziełko powstało w przedziale lat 1154-1155. Oprócz tego jest jeszcze kilka homilii przetłumaczonych przez M. Czubak.

najważniejszy jego utwór duchowy *Zwierciadło miłości* (*Speculum caritatis*) oraz jego homilie.

Jak już zostało wspomniane, do napisania wstępu do niniejszego dzieła poprosiliśmy prof. Marsha L. Dutton, której serdecznie dziękuję za przyjęcie tego zaproszenia. Czytelnikom zaznajomionym z problematyką aelrediańską nie powinno być obce to nazwisko. Dziś właściwie nie ma dziedziny w zakresie wiedzy o Aelredzie i jego twórczości, w której nie zasięgano by opinii prof. Dutton. Ta emerytowana już (od 2015 roku) profesor Katedry Języka i Literatury Angielskiej Uniwersytetu w Ohio (USA), a dzisiaj redaktor wykonawczy Wydawnictwa Cysterskiego, poświęciła większość swojego życia na badanie problematyki Aelreda i ma pod tym względem olbrzymi dorobek naukowy, stąd wstęp do tego dziełka, nie pierwszy, jeśli chodzi o polskiego czytelnika twórczości naszego autora²⁷, będzie miał wielką wartość naukową opartą o najświeższe badania. Przy okazji dziękuję tłumaczowi niniejszego utworu z oryginalnej łaciny, dr. Robertowi Sachoń, oraz Czasopismu „Vox Patrum” za możliwość przedstawienia go polskiemu czytelnikowi.

2. Krótka historia Bożego Miłosierdzia

Późny traktat Aelreda z Rievaulx *Pewien wspaniały cud* jest najkrótszą z jego prac, ale złożoną i bardzo absorbującą, wywołującą reakcje emocjonalne, od litości przez przerażenie, wściekłość do ulgi²⁸. Jej stałym tematem jest jednak niezmiennie miłosierdzie Boże okazywane na rzecz słabych i grzesznych, a także prawych i wiernych. W historii, którą opowiada Aelred, odbiorcą tego miłosierdzia jest nieszczęśliwa młoda zakonnica opisana jako „zwiedziona gołębica bez serca”, co kojarzy ją zarówno z niewiernym Izraelem, jak i oblubienicą Chrystusa²⁹. Jest to

²⁷ Zob. inne artykuły prof. Dutton w literaturze polskojęzycznej: *Wstęp*, w: R. Groń, *Spór o Aelreda. W poszukiwaniu prawdziwego oblicza Aelreda z Rievaulx*, tł. R. Groń, Kęty 2005, s. 13-23 (angielska wersja: s. 161-166) oraz *Aelred dziś: znany i uznany. Najnowszy stan badań nad Aelredem z Rievaulx*, tł. R. Groń, „Zeszyty Naukowe KUL” 50/3 (2007) s. 61-71.

²⁸ Więcej na ten temat, zob. M.L. Dutton, ‘What God Has Cleansed’: *Sacramental Blinding and New Sight in Aelred’s a Certain Wonderful Miracle*, “American Benedictine Review” 72/4 (2021) s. 396-423; E. Freeman, *The Medieval Nuns at Watton: Reading Female Agency from Male-Authorized Didactic Texts*, „Magistra” 6/1 (2000) s. 3-36.

²⁹ Aelredus Rievallensis, *De quodam miraculo* IV, CCCM 3, s. 140: „Quasi columba seducta, non habens cor”. Zob. Joz 7,11; Pnp 2,10.

opowieść o seksualnym wykroczeniu, brutalnej represji i ostatecznym boskim postanowieniu, która podziela główny temat innych hagiograficznych dzieł Aelreda – wiecznie miłującą dobroć Boga.

Traktat ma jednak szereg problematycznych cech. Wydaje się, że Aelred napisał go w pośpiechu, być może poruszony tym samym zakresem emocji, jakie wywołuje u swoich czytelników. W rezultacie ważne elementy dzieła są niejasne i zagmatwane. Jego gatunek literacki jest niepewny. Nie jest to ani traktat teologiczno-ascetyczny, ani żywot świętego, ale zasadniczo list będący ramą opowiadania. Nie jest więc jasne, czy należy go rozumieć jako historię współczesną (relację z aktualnego wydarzenia) czy jako fikcję, przypowieść. Co więcej, zarówno tytuł w rękopisie, jak i język przedmowy identyfikują go jako ujawniający pojedynczy nienazwany cud, ale większość narracji – część, którą czytelnicy zwykle pamiętają – wydaje się dotyczyć nie tylko jednego cudu, ale tragicznych doświadczeń bohatera, dziecka wyrastającego na młodą kobietę we wspólnocie zakonnic, które jej nie chcą lub jej nie lubią. Ten początek rozstrzygnięty jest w całości przez co najmniej dwa, a być może (w zależności od tego, jak się liczy) nawet trzy lub cztery cudowne wydarzenia.

Innym niezwykle ciekawym aspektem dzieła jest fakt, że Aelred nie tylko opowiada o utworze, ale pojawia się w nim jako postać, wkraczając w historię niemal na jej końcu (w dwunastym z trzynastu rozdziałów) i w tym momencie milcząco przejmując pałeczkę we wspólnocie. To może wprowadzać czytelników w błąd, ponieważ wszystko, co dotychczas relacjonował Aelred, było, jak faktycznie mówi w *Przedmowie* do pracy, jego sprawozdaniem z tego, co powiedzieli mu członkowie tej wspólnoty. Jego stosunek do większości aktorów w tym podsumowaniu jest więc niejednoznaczny. Czasami wydaje się, że podziwia zakonnice i obwinia ich młodszą siostrę, ale innym razem jest surowy w krytyce zakonnic i współczujący dla dziewczyny.

Historia, którą opowiada Aelred, jest jednak zasadniczo prosta. Arcybiskup Henryk Murdac z Yorku (sam będący opatem cysterskim) przyprowadza czteroletnią dziewczynkę na wychowanie do klasztoru gilbertyńskiego w Watton, w hrabstwie York³⁰. Jak można było się spodziewać, zakonnice nie witają jej z otwartymi ramionami, ponieważ są niezadowolone z jej obecności i dziecięcego zachowania. Po nieszczęśliwym dzie-

³⁰ Najlepsze wszechstronne opracowanie zagadnienia związanego z Zakonem Gilbertyńskim, zob. B. Golding, *Gilbert of Sempringham and the Gilbertine Order c. 1130–ok. 1300*, Oxford 1995; K. Sykes, *Inventing Sempringham: Gilbert of Sempringham and the Origins of the Role of the Master*, Abhandlungen 46, Zurich – Berlin 2011.

ciństwie w klasztorze dziewczyna spotyka i przyciąga uwagę przystojnego świeckiego brata, który uwodzi ją i gwałci, a kiedy później ta zachodzi w ciążę, porzuca ją. Kiedy zakonnice odkrywają, że zaszła w ciążę, biją ją, więżą i pętają kajdanami, i uwalniają ją tylko po to i na tyle długo, by zmusić ją do wykastrowania gwałciciela, którego one i kanonicy odpowiedzialni za wspólnotę zwabili z powrotem do Watton. W swej beznadziejnej sytuacji dziewczyna zwraca się do Jezusa, który słyszy i uznaje jej nędzną sytuację: „I rzeczywiście grzeszna kobieta poruszyła święte serce Jezusa swoim smutkiem i hańbą, a także zniewagą, jakiej doznała” (§ VIII).

Ponieważ wiele z tego, co opowiada Aelred w tej historii, jest bardzo przykre, łatwo stracić z oczu wspaniały cud, który dokonuje się w jej sercu za sprawą Bożych aktów miłosierdzia. Aelred nalega na to miłosierdzie jako na znaczenie dzieła od początku do końca, dramatyzując je poprzez serię cudownych wydarzeń ukazanych dziewczynie. I w końcu doprowadza sprawę do sedna, przypisując te wydarzenia Bogu, który pieczętuje ją własnymi słowami skierowanymi niegdyś do św. Piotra.

Wydarzenia, w których Bóg okazuje dziewczynie swoje miłosierdzie, rozgrywają się w ciemności jej więziennej celi. Najpierw po spędzeniu miesięcy w odosobnionej ciemności, będąc „podtrzymywana o chlebie i wodzie i przepełniona codzienną hańbą” (§ V), odwiedza ją we śnie nieżyjący już arcybiskup Murdac ubrany w monastyczny habit i biskupi palusz. Po skarceniu jej za to, że go wyklęła, każe jej wyznać swój grzech. Następnej nocy wraca i mówi, że ponieważ nie została oczyszczona (*purgata*), nie będzie mogła zobaczyć, co on zamierza uczynić, zakrywając jej oczy swoim paluszem. Nieco później (właściwie w następnym zdaniu) dziewczyna widzi, jak biskup Murdac wychodzi z celi, podążając za dwoma anielskimi postaciami, które niosą niemowlę owinięte w biel (§ X). Kiedy zakonnice odkrywają, że dziewczyna nie jest już w ciąży, przeszukują celę i sondują jej ciało, spodziewając się znaleźć martwe niemowlę, ale nic nie znajdują. W ten sposób ogłaszają rezultat swoich oględzin, że „wszystko jest zdrowe, wszystko jest czyste, wszystko jest piękne” (*Sana omnia, munda omnia, pulcra omnia* – § XI). Kobieta została oczyszczona, o czym świadczy jej nowo odzyskany wzrok, a jej dziecko zostało urodzone i usunięte.

Niedługo potem ma miejsce drugie zdarzenie – pierwsze kajdany, którymi była skuta, opadają z dziewczyny. Przestraszone tym drugim niewytłumaczalnym wydarzeniem mniszki konsultują się z założycielem i magistrem swojego zakonu, Gilbertem z Sempringham, który śpieszy

do Rievaulx, aby błagać jego opata, Aelreda, o przybycie do Watton w celu zbadania sprawy. Teraz Aelred staje się kluczową postacią w historii. Uważnie wysłuchuje skarg sióstr na temat zachowania dziewczyny w dzieciństwie i młodości oraz ich wyjaśnień na temat wszystkiego, co ostatnio wydarzyło się w klasztorze. Odwiedza również dziewczynę w jej więzieniu, gdzie wysłuchuje jej wersji wydarzeń, jak to ów świecki brat „planował jej splamienie [*stuprum*], podczas gdy ona myślała tylko o miłości” (§ II). Ze wszystkich tych rozmów z Gilbertem, zakonnikami i uwięzioną dziewczyną dowiaduje się szczegółów, które później zapisze w swoim *Cudzie*³¹.

Kiedy Aelred odwiedził dziewczynę w „tej celi wewnątrz celi” (*cubiculum illud intra cubiculum*) i zajął się opadłymi kajdanami, mniszki w tej sytuacji milczaco przyznają mu władzę. Gdy pytają, czy powinny ponownie założyć opadłe kajdany, odrzuca ich sugestię: *Prohibui* (‘Zabroniłem tego’). Zamiast tego, przypisując Bogu opadnięcie kajdan, nakazuje im oczekiwać dalszych podobnych działań: „Trzeba raczej oczekiwać i mieć nadzieję, że ten, który uwolnił ją od jednych kajdan, uwolni ją także od tych, które je jeszcze trzymały” (§ XII). Ponieważ Bóg już dwukrotnie okazał miłosierdzie dziewczynie, Aelred słusznie zakłada, że będzie to czynił dalej.

Ostateczny znak Bożego miłosierdzia dla dziewczyny następuje po powrocie Aelreda do Rievaulx, kiedy opadają jej drugie kajdany. Gilbert, sam wyraźnie uznając autorytet Aelreda w tej sprawie, zwraca się zapytaniem, co powinien teraz zrobić. Nasz opat odpowiada słowami, którymi Bóg odpowiedział niegdyś Piotrowi: „Co Bóg oczyścił, nie nazywajcie pospolicym, a co Bóg rozgrzeszył (rozwiązał), nie powinniście zawiązywać” (§ XIII)³². Na tym historia się kończy.

Dlaczego Aelred napisał *Cud* i do kogo? Wydaje się, że oba pytania prawdopodobnie pozostaną bez odpowiedzi, ponieważ nawet tytuł utworu jest niepewny. Dwa razy pojedynczy rękopis tego dzieła zachowany w Corpus Christi College Cambridge MS. 139 wyraźnie nazywa je *De quoddam miraculum mirabile* (‘Pewny wspaniały cud’), co jest frazą znalezioną w przedmowie Aelreda, choć prawdopodobnie nigdy nie była pomyślana jako tytuł³³. Fraza ta posłużyła wprawdzie jako tytuł w wydaniu

³¹ Zob. M.L. Dutton, *Antiphonal Learning: Listening and Speaking in the Works of Aelred of Rievaulx*, „Cistercian Studies Quarterly” 54/3 (2019) s. 282-284.

³² Aelredus Rievallensis, *De quodam miraculo* XIII: „Quod Deus mundavit tu ne commune dixeris; et quam ipse absoluit, tu ne ligaueris”; Dz 10,15 (Vulg: *purificavit*); Mt 16,19.

³³ Aelredus Rievallensis, *De quodam miraculo*, CCCM 3, s. 146, n. 17.

działa siedemnastowiecznego redaktora Roberta Twysdena, jednakże jako nagłówek użył on innej frazy, której w tekście nie ma: *De sanctimoniali de Wattun* ('Zakonnica z Watton'). Kiedy dwa wieki później J.-P. Migne wydrukował tekst Twysdena w swoim tomie dzieł Aelreda w Patrologia Latina, przyjął właśnie tę czołówkę jako tytuł pracy zamiast tytułu z rękopisu, czyniąc go powszechnie używanym aż do XXI wieku³⁴.

Adresat *Cudu* również jest nieznany. Aelred identyfikuje go na początku utworu jako „najukochańszego Ojca” (*pater amantissime*, Praefatio), a na końcu jako „mój najdroższy przyjaciel” (*karissimo meo* – § III). Wyrażenia te nie dają wglądu w tożsamość człowieka ani odpowiedzi, jakiej Aelred mógł się po nim spodziewać. Czy miał nadzieję, że jego przyjaciel będzie wychwalał Boże miłosierdzie, piętnował pozbawione miłości zachowanie Gilberta i wspólnoty Watton, działał na rzecz reformy zakonu gilbertynów, ogłaszał arcybiskupa Murdaca cudotwórcą i świętym, a może brał pod uwagę wszystkie te rzeczy na raz?

Więcej światła w zrozumienie całej sytuacji może wnieść historia zakonu gilbertynów. W klasztorze Sempringham, założonym przez Gilberta w 1131 roku, pierwotnie było tylko siedem młodych kobiet, które żyły głównie jako anachoretki (pustelniczki) utrzymywane przez świeckie siostry. Wkrótce Gilbert dodał świeckich braci do pomocy w pracy fizycznej dla tej wspólnoty. W 1147 roku, zmęczony zarządzaniem dwoma wówczas domami, wziął udział w Kapitułce Generalnej Cystersów w Cîteaux i poprosił zakon cystersów, aby przejęli odpowiedzialność za jego młody twór. W XIII-wiecznej *Księdze św. Gilberta* czytamy, że prosił on, „aby opiekę nad jego domami zakonnymi przejęli mnisi cysterscy”³⁵. Cystersi odmówili jednak, tłumacząc, że im, cystersom, nie wolno pełnić funkcji opatów innych zakonów³⁶. Wciąż dążąc do zmniejszenia obciążeń

³⁴ *Historiae Anglicanae Scriptores X*, wyd. R. Twysden, t. 2, London 1652, s. 415-422; J.-P. Migne, *De sanctimoniali de Wattun*, PL 195, 789-796; Aelred of Rievaulx, *A Certain wonderful Miracle*, w: *The Life of the Northern Saints*, tł. J.P. Freeland, red. M.L. Dutton, Kalamazoo 2006, s. 109-122.

³⁵ *The Book of St Gilbert*, red. R. Foreville – G. Keir, Oxford 1987, s. 40: „Ut curam domorum suarum manciparet custodie monachorum Cistercie”.

³⁶ *Carta caritatis prior: De morte et de electione abbatum*. XI, *Narrative and Legislative Texts from Early Cîteaux*, red. i tł. Ch. Waddell, Cîteaux 1999, s. 450-451: „Nam de extraneis ecclesiis abbatem sibi sumere, aut suos aliis ad hoc ipsum monachos dare Cisterciensibus non licet”. *Ecclesiis* w tych tekstach oznacza klasztory, nie kościoły diecezjalne lub parafialne. Zob. M.L. Dutton, *Were Aelred of Rievaulx and Gilbert of Sempringham Friends? Evidence from Aelred's 'A Certain Wonderful Miracle' and the Gilbertine Lay Brothers' Revolt*, „American Benedictine Review” 68/3 (2017) s. 283.

związanych z przywództwem, nawet kontynuując dodawanie nowych placówek (przeoratów), około 1151 roku Gilbert sprowadził kanoników Augustianów, aby zarządzali przeoratami i byli odpowiedzialni za sprawowanie sakramentów, duszpasterzowanie i administrację³⁷.

W połowie lat sześćdziesiątych XII wieku, kiedy Aelred napisał *Cud*, dziesięć istniejących przeoratów gilbertańskich było zamieszkałych przez zakonnice, siostry świeckie, kanoników i braci świeckich, ale zakon nie przewidywał jeszcze fizycznej separacji między mężczyznami i kobietami. Kilku badaczy sugerowało, że późniejsze takie reformy w przeoratach były bezpośrednim skutkiem, a nawet celem *Cudu*³⁸. Aelred z pewnością krytykuje Gilberta, który nie przewidział niebezpieczeństwa, jakiego doświadczyła młoda zakonnica, a więc nie ochronił wszystkich członków swojej wspólnoty (§ III). Obrazowo pisze o zakonnicach, które traktowały swoją młodą podopieczną z tak małą dozą miłości, a tak dużą brutalnością, oświadczając, że okazywały „gorliwość Bożą, chociaż nie według wiedzy” (Rz 10,2). Podobne fragmenty wzmacniają poczucie, że mógł on pisać częściowo po to, by nakłaniać do reformy w zakonie gilbertynów, aby poprosić samego Gilberta o większą i bardziej aktywną opiekę nad wszystkimi członkami oraz przypomnieć mniszkom o ich obowiązku okazywania sobie wzajemnej miłości. Wielokrotnie odwołując się do ich brutalnej gorliwości w karaniu dziewczyny, przywołuje pochwałę św. Benedykta dotyczącą „dobrej gorliwości” – „wspierania z największą cierpliwością jedni drugich w słabości ciała lub zachowaniu”³⁹.

Datowanie *Cudu* może odzwierciedlać również odpowiedź Aelreda na apele kierowane w latach 1164-1165 przez świeckich braci gilbertynów do papieża Aleksandra III (1159-1181), którzy zarzucali między innymi niemoralność seksualną, do jakiej miało dochodzić w domach

³⁷ Czarter z 1151 roku z udziałem Arcybiskupa Henryka Murdac zatwierdzający założenie klasztoru Watton potwierdza obecność tam trzynastu kanoników, „którzy mają służyć i zapewniać pomoc (servituri et provisuri sunt) rzeczonym mniszkom na zawsze, zarówno w sprawach duchowych, jak i doczesnych”. Dokument czarterowy kontynuuje deklarację, że kanonicy mają „rządzić wspomnianymi zakonnicami i służyć im religijnie zgodnie z porządkiem Sempringham” (*The Book of St Gilbert*, s. 42-44; Golding, *Gilbert of Sempringham*, s. 31-33; *English Episcopal Acta. V. York 1070-1154*, red. J.E. Burton, Oxford 1988, s. 100-102, n. 129).

³⁸ Omówiłam datowanie dzieła, w: Dutton, *Were Aelred of Rievaulx*, s. 286-287.

³⁹ Benedictus Casinensis, *Regula* 73, tł. A. Świderkówna, Święty Benedykt z Nursji, *Reguła*, Kraków 1997, s. 244-247.

gilbertyńskich między kanonikami a zakonnikami⁴⁰. Wielu możliwych prałatów w północnej Anglii oraz sam król Anglii Henryk II (1154-1189) pisali wówczas do papieża, odrzucając podobne oskarżenia i broniąc Gilberta. Ale Aelred, pomimo dwóch dekad znajomości z Gilbertem i wspólnotą w Watton, nie złożył podobnego oświadczenia. Zachowana dokumentacja listów do Aleksandra nie zawiera niczego, co by przyszło z Rievaulx⁴¹. Być może *Cud* jest wysiłkiem Aelreda wspierającym Gilbertyńczyków, by mogli odeprzeć zarzuty braci świeckich, starając się uniewinnić zakonnice z Watton z brutalnego zachowania, demonstrując ich zbyt gorliwą ochronę czystości i karanie tych, którzy ją gwałcili?

Wszystkie te sposoby odczytania *Cudu* są możliwe. Pewne jest jednak, że dzieło to nie dotyczy ludzkiego grzechu, a tym bardziej Bożego gniewu, ale Bożej miłości. Tak więc Aelred oświadcza w swoich dobitnych końcowych słowach skierowanych do Gilberta i zakonnic z Watton, podkreślając, że cudowne wydarzenia, które opisał, są dziełem Boga, wspianą cudem miłosierdzia, jaki Bóg okazał swojej upadłej gołębiczy.

3. Wydania tekstu

Migne J.-P., *De sanctimoniali de Wattun*, PL 195, 789-796.

Twysden R., *Historiae Anglicanae Scriptores*, X, Londini 1652, s. 415-422.

Aelredi Rievallensis, *De quodam miraculo mirabili*, w: Aelredi Rievallensis, *Opera omnia*. 6. *Opera historica et hagiographica*, red. D. Pezzini, Corpus Christianorum Continuatio Medievalis 3, Turnhout 2017, s. 135-146.

4. Tłumaczenia na języki współczesne

Aelred of Rievaulx, *The Nun of Watton*, tł. J.A. McNamara, „Magistra” 1 (1995) s. 122-137.

Aelred of Rievaulx, *A Certain Wonderful Miracle*, w: *The Life of the Northern Saints*, tł. J.P. Freeland, red. M.L. Dutton, Kalamo 2006, s. 109-122.

⁴⁰ Na temat historii rewolty i jej konsekwencji, zob. D. Knowles, *The Revolt of the Lay Brothers of Sempringham*, „English Historical Review” 50 (1935) s. 465-487; Golding, *Gilbert of Sempringham*, s. 40-51; Sykes, *Inventing Sempringham*, s. 61-74.

⁴¹ O znajomości Aelreda z Gilbertem, zob. Dutton, *Were Aelred of Rievaulx*, s. 278-279; *The Book of St. Gilbert* zawiera akta listów do papieża w obronie Gilberta (s. lxx-lxxvi).

Aelred de Rievaulx, *A propos d'un miracle etonnant ou La moniale de Watton*, tł. P.-A. Burton, „Cîteaux. Commentarii Cistercienses” 62 (2011) s. 97-116.

5. Bibliografia

- Burton P.-A., *Aelred of Rievaulx (1110-1167). An Existential and Spiritual Biography*, tł. Ch. Coski, Collegeville 2020.
- Burton J. – Kerr J., *The Cistercian in the Middle Ages*, Woodbridge 2011.
- Constable G., *Aelred of Rievaulx and the Nun of Watton*, w: *Medieval Women*, red. D. Baker, Oxford 1978, s. 205-226.
- Dutton M.L., *Aelred dziś: znany i uznany. Najnowszy stan badań nad Aelredem z Rievaulx*, tł. R. Groń, „Zeszyty Naukowe KUL” 50/3 (2007) s. 61-71.
- Dutton M.L., *Aelred of Rievaulx: Abbot, Teacher, and Author*, w: *A Companion to Aelred of Rievaulx (1110-1167)*, red. M.L. Dutton, Leiden – Boston 2017, s. 17-46.
- Dutton M.L., *Antiphonal Learning: Listening and Speaking in the Works of Aelred of Rievaulx*, „Cistercian Studies Quarterly” 54/3 (2019) s. 267-285.
- Dutton M.L., *Introduction*, w: *A Companion to Aelred of Rievaulx (1110-1167)*, red. M.L. Dutton, Leiden – Boston 2017, s. 1-16.
- Dutton M.L., *Introduction*, w: R. Groń, *Spór o Aelreda. W poszukiwaniu prawdziwego oblicza Aelreda z Rievaulx*, tł. R. Groń, Kęty 2005, s. 161-166.
- Dutton M.L., *Were Aelred of Rievaulx and Gilbert of Sempringham Friends? Evidence from Aelred's 'A Certain Wonderful Miracle' and the Gilbertine Lay Brothers' Revolt*, „American Benedictine Review” 68/3 (2017) s. 274-300.
- Dutton M.L., *'What God Has Cleansed': Sacramental Blinding and New Sight in Aelred's 'A Certain Wonderful Miracle'*, „American Benedictine Review” 72/4 (2021) s. 396-423.
- Dutton M.L., *Wstęp*, w: R. Groń, *Spór o Aelreda. W poszukiwaniu prawdziwego oblicza Aelreda z Rievaulx*, tł. R. Groń, Kęty 2005, s. 13-23.
- Freeman E., *The Medieval Nuns at Watton: Reading Female Agency from Male-Authorized Didactic Texts*, „Magistra” 6/1 (2000) s. 3-36.
- Golding B., *St. Bernard and St. Gilbert*, w: *The Influence of Saint Bernard; Anglican Essays*, red. B. Ward, Fairacres Publication 60, Oxford 1976, s. 42-52.
- Golding B., *Gilbert of Sempringham and the Gilbertine Order c. 1130-ok. 1300*, Oxford 1995.
- Groń R., *Polish Research on the Subject of Aelred of Rievaulx: Polish Contribution to P.A. Burton's 'Bibliotheca Aelrediana Secunda: Supplementa'*, „Cistercian Studies Quarterly” 52/4 (2017) s. 453-462.
- Groń R., *'Historyczne' utwory Aelreda z Rievaulx*, „Zeszyty Naukowe KUL” 49/2 (2006) s. 67-90.

- Groń R., *Pisma duchowe Aelreda z Rievaulx*, „Zeszyty Naukowe KUL” 49/1 (2006) s. 47-78.
- Groń R., *Spór o Aelreda. W poszukiwaniu prawdziwego oblicza Aelreda z Rievaulx*, Kęty 2005.
- Knowles D., *The Revolt of the Lay Brothers of Sempringham*, „English Historical Review” 50 (1935) s. 465-487.
- Powicke F.M., *Introduction*, w: F.M. Powicke, *The Life of Ailred of Rievaulx*, tł. W. Daniel, London – New York 1950, s. ix-cii.
- Squire A., *Aelred of Rievaulx. A Study*, Kalamazoo 1981.
- Sykes K., *Inventing Sempringham: Gilbert of Sempringham and the Origins of the Role of the Master*, Abhandlungen 46, Zurich – Berlin 2011.
- Truax J., *Aelred the Peacemaker. The Public Life of a Cistercian Abbot*, Collegeville 2017.

6. Przekład

O pewnym godnym podziwu cudzie

Przedmowa

Udziałem w świętokradztwie jest znać cuda Pana i jawne oznaki Bożej opieki i je ukrywać. Niegodziwe jest bowiem, by to, co może być dziś ludziom na pociechę, w przyszłości na zbudowanie, a dla pobożności wszystkich, uszło wiadomości wszystkich. Lecz zazwyczaj przeraża nas bezmyślność wielu ludzi, którzy, czy to zatruci przez zazdrość, czy to zachwiani w wierze, ledwo nawet własnym oczom wierzą w to, co jest dobre, a muśnięciem uszu skłaniani są do uwierzenia w to, co jest złe. Dlatego uznałem, że rzecz godną podziwu, w naszych czasach niesłyszana, należy wyjawić przede wszystkim tobie, ojcze najukochańszy, którego święta prostota zwykła dobrze sądzić o wszystkim, a w niczym nie podejrzewać czegokolwiek przewrotnego, nie mając upewnionych wskazówek. Nie wahaj się co do prawdziwości moich słów, to bowiem, co mam powiedzieć, po części sam na własne oczy widziałem, o wszystkim zaś doniosły mi osoby, którym ani dojrzałość wieku, ani wypróbowana świętość ich życia nie pozwalają na jakiegokolwiek kłamstwa.

1. Pośród klasztorów panien, które mąż czcigodny i Bogu miły, ojciec i kapłan Gilbert⁴², po różnych prowincjach Anglii wznosił z niezwykłą gorliwością, jeden położony jest w prowincji York, w miejscu otoczonym wodami i bagnami, z tego wzięło swoją nazwę. Nazywane jest bowiem Wattun, to jest ‘wilgotna osada’. Miejsce to – jak donosi w *Historii Anglów* czcigodny kapłan Beda⁴³ – wyróżniało się mnóstwem świętych kobiet i gdzie święty biskup Jan⁴⁴ pewną dziewczynkę, w której przeżycie już niemal zwątpiono wskutek niebezpiecznego krwotoku, uleczył zbawiennym dotykiem i modlitwą.

Ponieważ więc w tymże miejscu dzięki skrzętności wyżej wspomnianego kapłana została odnowiona dawna cześć religijna, powróciły także dawne cuda. I to w taki sposób, że właśnie tam służebnice Chrystusa, pośród codziennych ręcznych prac i nawyku śpiewania psalmów, oddają się duchowym zadaniom i poświęcają się kontemplacji spraw niebiańskich, tak że wiele z nich, jak gdyby żegnając się ze światem doczesnym i wszystkim, co do niego należy, często są zabierane w niedające się wypowiedzieć widzenia i wydaje się, jakby brały udział w anielskich chórach. Często były ich rozmowy z dobrymi duchami, przez które były raz to karcone, raz to pouczone, raz to ostrzegane odnośnie do niektórych istotnych spraw. Tak wielkie widzi się między nimi umiłowanie, tak wielką wzajemną troskę, że pozostałe nie zaprzestają się modlić dopóty, aż coś im objawi się odnośnie do kary lub chwały zmarłych sióstr. Dlatego zmarłe ukazują się żywym nie tylko – jak to zazwyczaj się dzieje – w snach, lecz także na jawie, cielesnym oczom, i pokazują albo karę, albo chwałę, na którą każda z nich zasłużyła.

Pewnego razu zdarzyło się, że jedna z nich, która cieszyła się najlepszą opinią u wszystkich, opuściwszy ciało, przeniosła się do niebios. Miłowana była przez wszystkich, lecz szczególnie przez jedną otoczona była czcią. I ta nie ustawała więc w modlitwach, by Boża opieka nie

⁴² Chodzi o założyciela zakonu gilbertynów – Gilberta z Sempringham (ok. 1085-1189).

⁴³ Beda Czcigodny (672/3-735) – anglosaski benedyktyński uczony mnich z klasztoru Wearmouth i Jarrow w Northumbrii (północna Anglia), któremu zawdzięcza się spisanie pierwszej historii Kościoła ludów zamieszkujących Anglię: *Historia kościelna ludu angielskiego* (*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*). Aelred za Bedą nazywa ludy zamieszkujące wówczas Anglię – „Anglami”, jako że w czasach Bedy trudno było jeszcze mówić o narodzie angielskim. Beda nazywa klasztor Wattun: *Uetadun*. Zob. Venerabilis Beda Presbiter, *Historiam ecclesiasticam gentis Anglorum* 5, 3.

⁴⁴ Chodzi o biskupa Jana z Beverley, który pełnił posługę arcybiskupią Yorku w latach 705-721.

zakrywała przed nią zasług tamtej zmarłej dziewicy. Gdy minął rok i nadeszła rocznica złożenia jej do grobu, ta panna z wielokrotnością zwyczajowe swoje modlitwy, rozpała się od tęsknoty, obficie zalewa się łzami. Tymczasem przygotowywano zbawczą ofiarę Mszy, która miała być odprawiana za grzechy zmarłej. Kapłani sprawowali należyte nabożeństwo, ta zaś dziewica Chrystusa, zwrócona w stronę ołtarza, czekała na spełnienie się jej pragnień, gdy wtem oto promień słoneczny, zszedłszy z niebios ku ziemi, zatrzymał się przed stopniem ołtarza. Przygląda się ona dokładnie i zaraz widzi pannę, którą umiłowała, jak znajduje się w tym promieniu, emanując wielkim blaskiem. Osłupiała i zdrętwiała, choć mówiła w duchu, cielesnym językiem milczała. Ponieważ zaś jej ciało, gdy zmysły jakby zdrętwiały, stało nieruchome, usilnie pragnęła tylko przystępu do tamtej panny, by pewniej ją rozpoznać. Nagle promień słoneczny z miejsca, w którym zatrzymał się, padając, przybliżył się i, zatrzymując się przed twarzą dziewicy, ukazał jej, kochającej, oblicze, któremu mogła przyglądać się z bliska. Przeto napełniona niewypowiedzianą radością wyczekiwała końca niebiańskiego obrzędu. Gdy Msza została zakończona głosem diakona, ona powróciła do siebie, a promień – do niebios. Poprzedziwszy tym to, co jest naszym przedmiotem, przejdźmy (teraz) do wyłożenia go.

2. Gdy biskupem w kościele w Yorku był świętej i pobożnej pamięci Henryk⁴⁵, pewna dziewczynka, w wieku – jak sądzono – czterech lat została na prośby tegoż świętego ojca przyjęta na wychowanie w tym klasztorze. Ona, gdy tylko wyszła z lat dziecięcych, wraz z młodzieńczym wiekiem przyoblekła się w młodzieńczą swawolę. Nie było u niej żadnej miłości do wiary, żadnej troski o ład, żadnego uczucia bojaźni Bożej. Wyzwajający miała wzrok, nieprzyzwoitą mowę, wyuzdany krok. Kroczyła okryta świętym welonem, lecz w jej czynach nie było widać niczego godnego takiego odzienia. Napominano ją słowami, lecz nie poprawiała się, karano ją różgami, lecz nie zmieniała się na lepsze. W oczach swoich wychowawczyń marnowała czas, gdy albo dogadzała sobie beczynnością, albo trawiła czas na bezładne gesty, albo oddawała się opowiastkom, albo namawiała innych do czegoś bezużytecznego. Była powściągnięta dyscypliną zakonną i zmuszana wbrew swej woli, by przynajmniej wobec ludzi spoza klasztoru zachowywała zacność. Wszystko to opierało się na strachu, nic na miłości. Gdy była już w wieku zdatnym do małżeństwa,

⁴⁵ Henryk Murdac był biskupem Yorku w latach 1147-1153.

przedkładała sprawy doczesne ponad duchowe, beztroskę ponad spokój, zabawy ponad rzeczy poważne.

Zdarzyło się zaś, że bracia z klasztoru, którym powierzona została piecza nad sprawami doczesnymi, weszli do (części) klasztoru żeńskiego⁴⁶, by wykonać jakieś prace. Owa dziewczyna, widząc to, przybliżyła się i z ciekawością przyglądała się ich pracy i obliczom. Był pomiędzy nimi młodzieniec od innych piękniejszy wyglądem i młodszy wiekiem. Niestety utkwiała w nim swoje spojrzenie, on zaś wpatrywał się w nią. Patrzyli tak na siebie uwodzającymi oczami, a wnet podstępny wąż, wpelzając w ich serca, zaczął wsączać w ich żywe członki śmiercionośną truciznę. Rzecz najpierw polegała na mowie ciała, ale za nią nastąpiło dawanie sobie znaków. Wreszcie, przerwawszy milczenie, wdali się w rozmowę o słodczych miłości. Rozpalają się ku sobie nawzajem, zasiewają, jedno i drugie, zalążki rozkoszy i podniety pożądania. On zamyślał o nierządzie (*stuprum*), ona – jak potem mówiła – o samej tylko miłości myślała. Tymczasem ich afekt [namiętność] narastał, lecz by swobodniej mogli ze sobą rozmawiać i pełniej cieszyć się sobą, sprzyśnięli się co do miejsca i czasu. Odrzucającym więc „zbroję światłości”⁴⁷ odpowiadała mroczniejsza noc, a unikającym miejsc wspólnych skryte zakamarki miłszymi się wydawały. Najbardziej bezbożny łupieżca daje znak do łupiestwa, by na dźwięk kamyka, który ów występny młodzian obiecał rzucić w ścianę lub dach budynku, gdzie panna ta zwykła sypiać, ona wyszła do niego.

3. Gdzież wtedy, ojcze Gilbertcie, było twoje najbardziej czujne baczenie w strzeżeniu dyscypliny? Gdzież było tyle twoich i tak znakomitych narzędzi do zapobiegania sposobności do grzechów? Gdzież była wtedy twoja piecza, tak roztropna, tak przezorna, tak przenikliwa? Gdzież było twoje tak niezawodne strzeżenie przy każdym wejściu, każdym oknie, każdym kącie, tak że wydawało się, że nawet złym duchom dostęp jest wzbroniony? Jednak dziewczyna obeszła całą twoją, ojcze, przemyślność, albowiem „jeśli Pan nie ustrzeże miasta, daremnie czuwa ten, który go strzeże”⁴⁸. Uczyniłeś, święty mężu, uczyniłeś wszystko, co mógł uczynić człowiek, skoro tak urządził. Lecz tak, jak nikt nie może naprawić tego, od którego Bóg odwrócił wzrok, tak nikt nie może ocalić tego, kogo Bóg nie ocalił.

⁴⁶ Klasztory gilbertyńskie były męsko-żeńskie.

⁴⁷ Por. Rz 13,12.

⁴⁸ Por. Ps 127,1.

A ty, występna, co czynisz? Co zamyślasz? Czemu z taką uwagą nastawiasz uszu ku dachówkom? Gdzie twoja bojaźń, gdzie miłość, gdzie szacunek dla tego świętego zgromadzenia, gdzie serdeczna pamięć o świętym biskupie, który powierzył cię temu klasztorowi? Nic z tych rzeczy nie odciąga cię od tak wielkiej niegodziwości. Kiedy wszystko to usunęłaś, w twoim sercu żyło już tylko haniebane uczucie. Wstajesz, o nie-szczęсна, kierujesz się ku drzwiom, ale ciebie, kiedy zamierzasz wyjść, siła Boża odpędza. Próbujesz ponownie, lecz nic nie osiągasz. Wycofawszy się na chwilę, odprawiłaś ku czci Najświętszej Panny zwyczajowe czuwania modlitewne z dwunastoma czytaniem. Cóż ponadto powinien dla ciebie uczynić Chrystus, a czego nie uczynił? O przedziwne zaślepienie serca! Czemu na nowo próbujesz wyjścia? Oto na podobieństwo Balaama⁴⁹ wyjdiesz, zgodnie z pragnieniami twojego serca, byś mogła iść dalej w twoich sztuczkach. Należałoby cię zaprowadzić do Babilonu, gdzie może zostałabyś uzdrowiona.

4. Cóż zatem dalej? Oto ona wychodzi. Zamknijcie uszy, dziewice Chrystusa, zakryjcie oczy. Wychodzi jako dziewica Chrystusa, by za chwilę wrócić jako kochanica. Wychodzi i „jak gołębica, uwiedziona i niemająca rozumu”⁵⁰ wnet zostaje schwytała pazurami jastrzębia. Zostaje rzucona na ziemię, zamyka się jej usta, by nie krzyczała, i, już uprzednio zepsuta na duszy, teraz doznaje zepsucia na ciele. Rozkosz raz doświadczana pobudza ją do powtarzania bezeceństwa. Gdy działa się to coraz częściej, siostry, dziwiąc się hałasowi, który raz po raz słyszały, mogły domyślać się najgorszego. Owa zaś dziewczyna była najbardziej wystawiona na podejrzenia, ponieważ jej zwyczaje wszystkim od dawna wydawały się niezgodne ze zwyczajami klasztorowymi. Także ucieczka tego młodzieńca wzmogła podejrzenia. Gdy bowiem wyjawiała ona kochankowi, że jest brzemienna, on, obawiając się, że i jego udział się wyda, opuściwszy klasztor, poszedł, by oddalić się do życia świeckiego.

5. Wtedy co bardziej przenikliwe starsze siostry udały się do tej dziewczyny. Ona, dłużej niezdolna rzecz ukrywać, wyznała występki. Zdumienie więc ogarnęło wszystkie siostry, które o tym usłyszały. Natychmiast gorliwość rozpalila się w ich kościach i spoglądając na siebie nawzajem, klaskały w dłonie, rzuciły się ku niej i zerwały z jej głowy welon. Jedne uważały, że powinna zostać rzucona w płomień, inne – że żywcem obdarta ze skóry, inne – że przymocowana do pala powinna być

⁴⁹ Por. Lb 22.

⁵⁰ Por. Oz 7,11.

przypiekana węglami. Starsze hamowały zawziętość młodych, jednakże zdarto z niej szaty, położono ją i bez żadnego zmiłowania zbito różgami. Po przygotowaniu celi więziennej związano ją i tam wtrącono. Każdą ze stóp zamknięto w okowy kajdankami, do których przymocowano kajdany o niemiejszej wadze, z których jedne, zamykane na klucz, zostały przytwierdzone do ogromnego pnia, drugie zaś, wyciągnięte przez dziurę na zewnątrz, były zamykane za zasuwę. Dziewczyna ta była karmiona o chlebie i wodzie, a sycona codziennymi obelgami. Tymczasem narbmiewające łono niosło w sobie płód.

O jak wielka była wtedy rozpacz wszystkich, zwłaszcza jak wielkie lamente świętych dziewcz, które, bojąc się o swoją cześć, lękały się, że występki jednej zostaną przypisane wszystkim. Czuły nawet, że jakby już zostały wystawione oczom wszystkich na drwiny, jakby już zostały oddane zębom wszystkich na rozszarpanie. Płakały wszystkie, płakała każda z osobna i płonąc wielkim bólem, ponownie rzuciły się ku uwięzionej. I gdyby starsze siostry nie oszczędziły płodu, nigdy chyba nie odstąpiłyby od jej karania. Sama ta dziewczyna wszystkie te przykrości cierpliwie znosiła i wołała, że zasłużyła na większe udręki, ale uważa, że pozostałe siostry nie doznają niczego złego z powodu jej niewierności.

Rozważano, co należy z tym zrobić. Gdyby ją wyrzucono, niesława rozlałaby się na wszystkie siostry i niemałe niebezpieczeństwo zagrażałoby duszom wszystkich, gdyby pozbawiono ją opieki, a matka z potomstwem narażona byłaby na śmierć. Gdyby zaś ją ocalono – wołały – nie da ukryć się porodu. Wtedy jedna rzecz, że najlepszym byłoby, gdyby niegodziwemu młodzieńcowi powierzona została jego nałożnica, brzemienna w pochodzący z nierządu płód, i wtedy zostałaby odesłana opiece temu, z którego była współniczką w niegodziwości. A na to ta występna: „Jeśli to mogłoby być dla was środkiem zaradczym, choć wiem, że to będzie oznaczało dla mnie wygnanie – otóż młodzieniec ten, tak jak obiecał, pojawi się tej nocy, o tej godzinie, w miejscu pamiętym z naszej nieprawości. Wtedy do waszej woli będzie należało, by mnie przekazać jemu. «Niech się dzieje wola w niebie»⁵¹, niech tak się dzieje!”. Siostry natychmiast podchwyciły słowa z jej ust i niemal już zionąc pragnieniem zemsty na młodzieńcu, wypytywały ją o prawdziwość tych wszystkich rzeczy. Ona wyznała, zapewniając, że (wszystko) to, co powiedziała, jest prawdą.

6. Wtedy przełożony zgromadzenia, przywoławszy kilku z braci, wyjawiał im tę rzecz i nakazał, by tej nocy jeden, z zakrytą welonem głową,

⁵¹ Por. Mt 6,10.

usiadł w wyznaczonym miejscu, inni zaś, będący w ukryciu, nadchodzącego młodzieńca pochwycili i, pobiwszy go kijami i związawszy, uwięzili. Powiedział i tak się stało. Młodzieniec, nie wiedząc, co dzieje się z jego kochanicą, przybył nie tylko ze świeckim umysłem, lecz także w świeckim odzieniu. I płonąć lubieżnością, gdy tylko ujrzał welon, „jak koń lub muł, które nie mając rozumu”⁵², pośpieszył ku mężczyźnie, o którym sądził, że jest kobietą. Lecz ci, którzy byli tam obecni, sprawiając mu kijami gorzkie lekarstwo, ugasili rozpaloną gorączkę.

Rzecz doniesiono dziewicom. Natychmiast niektóre z nich przepełnione gorliwością Bożą choć nie wedle rozumności, pragnąc pomścić krzywdę wyrządzoną dziewictwu, poprosiły braci, by na krótki czas przekazali im owego młodzieńca, jakoby po to, by mogły dowiedzieć się odeń jakiegoś sekretu. Kiedy został im oddany, powaliły go na ziemię i związały. Wtedy przyprowadzono, jakby na widowisko (*spectaculum*), tę, która była przyczyną wszelkich nieszczęść, dano jej do rąk narzędzie i została wbrew swojej woli zmuszona pozbawić go własnymi rękami męskości. Wtedy jedna z obecnych tam panien, pochwyciwszy to, czego tamten został pozbawiony, tak jak wisiało luzem, oszczędzone krwią, cisnęła to w twarz grzesznicy.

7. Widzisz, jaką gorliwością płonęły te współzawodniczki w czystości, prześladowczynie nieczystości, miłujące Chrystusa ponad wszystko. Widzisz, w jaki sposób, okaleczając tamtego, ją zaś prześladując obelgami i zniewagami, pomściły one krzywdę wyrządzoną Chrystusowi. Oto miecz Lewiego, oburzenie Symeona⁵³, którzy – gdy mścili pogwałconą czystość – uważali, że nawet obrzezanych nie należy oszczędzać. Oto gorliwość kapłana Pinchasa⁵⁴, który zabiciem nierządników zasłużył na wieczyste kapłaństwo. Jaśniej tu także mądrość Salomona, który wydał wyrok śmierci na swojego własnego brata za to, że ten domagał się Abiszag jako nałożnicy⁵⁵. Nie pochwalam czynu, lecz gorliwość i nie aprobuję rozlewu krwi, lecz wielbię tak wielkie oburzenie świętych dziewic wobec tego obrzydlistwa. Czego by nie wycierpiały, czego by nie uczyniły dla ocalenia czystości te, które były w stanie tak wiele uczynić dla jej pomszczenia?

8. Lecz powróćmy do przedmiotu. Tamten wykastrowany został oddany braciom, ta zaś kobieta zawstydzona z powrotem została wtrącona

⁵² Por. Ps 32,9.

⁵³ Por. Rdz 34,25.

⁵⁴ Por. Lb 25,7-8.

⁵⁵ Por. 1Krl 2,13-25.

do więzienia. Dotąd, nieszczęsna kobieto, spisaliśmy historię twojej występności. Od teraz opowiemy piórem, jak wlała się na ciebie najmiłosierniejsza dobroć Chrystusa. Tam bowiem, „gdzie obficie zaistniał grzech, tam jeszcze obficiej zaistniała łaska”⁵⁶. Gdy już dokonała się pomsta, a gorliwość ostygła, święte dziewice rzuciły się do stóp Chrystusa. Płaczą i modlą się, by zlitował się nad tym miejscem, by miał staranie o ich cześć dziewiczą, zapobiegł niesławie i odpędził niebezpieczeństwo. Codziennie (więc) modlitwami i łzami przyzywały Bożej łaskawości, grzesznica natomiast przebłagała pobożne trzewia [wnętrze] Chrystusa cierpieniami i upokorzeniami, a także zniewagami, których doznawała.

9. O dobry Jezu, który pokazujesz Twoją wszechmoc największym ulitowaniem się i zmiłowaniem. Gdyby ta nieszczęsna kobieta została dotknięta tak wielkim nieszczęściem wtedy, gdyś był obecny w ciele, co uczyniłoby to dobrotliwe „serce, w którym spoczęły wszystkie skarby zarówno mądrości i wiedzy, jak i miłosierdzia”⁵⁷? Niech usłyszają to sprawiedliwi i niech się radują przed obliczem Boga, i niech weselą się w radości. Niech usłyszają to grzesznicy, by nigdy nie utracili nadziei w Jego dobroć, która tak sprawuje swój sąd, by nie porzucać miłosierdzia. Wejrzałeś, dobry Jezu, wejrzałeś i na żarliwość, i bojaźń tak wielu służebnic twoich, i na udrękę jednej z Twoich grzesznic.

10. Już dziecko w jej łonie żyło, już mleko z jej piersi obficie spływało, a jej łono tak nabrzmiało, że wydawało się, że urodzi bliźnięta. Oczy jej stały się podsiniałe, twarz okryła się błądzą. Raz jej piersi były pozbawione płynu, po chwili zwyczajowo napełniały się mlekiem. Już z trudem mieściła się w więziennej celi, już przygotowywano to, co jest niezbędne dla porodu. Siostry podejmują, na ile mogą, środki ostrożności, by płacz dziecka nie zdradził porodu. I oto niewczas, w ciszy nocnej, owa nieszczęśnica, gdy głęboko zasnęła, ujrzała we śnie, że stoi przy niej biskup, ten sam, przez którego – jak wyżej powiedzieliśmy – została ona przeznaczona do służby Bożej w tymże klasztorze. Nosił on palusz, a pod spodem miał zakonny habit. Spoglądając na nią surowym wzrokiem, rzekł: „Dlaczego złorzeczysz mi każdego dnia?”. Ona przerażona wielkim strachem zaprzeczyła. Wtedy ów święty rzecze: „To prawda. Czemu przeczysz?”. Kobieta, widząc, że została przyłapana, odpowiedziała: „To prawda, panie, ponieważ to ty oddałeś mnie temu klasztorowi, w którym spotkało mnie tyle nieszczęść”. Na to biskup: „Raczej

⁵⁶ Por. Rz 5,20.

⁵⁷ Por. Kol 2,3.

ciebie samą należy o to obwiniąć, ponieważ jeszcze nie wyjawiałaś – jak należy uczynić – swoich grzechów ojcu duchowemu. Lecz postaraj się wypowiadać najszybciej, jak możesz, a to przyjmij ode mnie jako przykazanie, byś codziennie te psalmy śpiewała dla Chrystusa”. I zaraz potem, wskazawszy jej liczbę i nazwę psalmów, zniknął⁵⁸. Ona, gdy się obudziła i oprzytomniała, postarała się zapamiętać widzenie i psalmy.

Następnej zaś nocy, gdy sądziła że wnet będzie rodzić i to oczekiwanie zdało się jej gorzką żółcią, bardziej wszelako obawiała się samego wydania płodu, ten sam czcigodny biskup ponownie ukazał się we śnie zrozpaczonej kobiecie, przyprowadzając ze sobą dwie niewiasty o nadobnej twarzy. Biskup podszedł do nieszczęśnicy, a ponieważ głowę miała zgietą ku kolanom, zasłonił jej oblicze paluszem, który nosił na sobie, i zganił ją, mówiąc: „Gdybyś została oczyszczona przez prawdziwą spowiedź, dostrzegłabyś wyraźnie to, co się stanie. Teraz wprowadzie odczujesz dobrodziejstwo, lecz nie będziesz mogła pojąć znaczenia i właściwości tego, co się stanie”. Po chwili ujrzała na wprost kobiety niosące na rękach – jak jej się wydawało – niemowlę owinięte w białe płótno, które podążały za oddalającym się biskupem. Kiedy się obudziła, nie czuła w łonie ciężaru. Dotknęła rękami ciała i poznała, że całe jest puste.

11. Kiedy nastał poranek, nadchodzą siostry i przypatrując się jej, widzą, że jej łono się spłaszczyło, jej oblicze dziewczęce – nie chcę rzec dziewicze – nabrało blasku, a jej bystre oczy straciły ziemistą barwę. Zaraz one, jakby nie wierząc własnym oczom, mówią: „Cóż to? Czyżbyś do tylu twoich przewinień dodała i to, że zabiłaś własne dziecko?”. I natychmiast wywróciły do góry nogami wąską celę, w której siedziała uwięziona w kajdanach. Małe rozmiary tego karceru, lichota wyposażenia, cienka warstwa słomy nie pozwalały czegokolwiek ukryć. „Cóż więc – mówią – czyś nie urodziła?”. Ona odpowiada, że nie wie. „A gdzie jest – mówią – twoje dziecko?”. Ona odpowiada: „Nie wiem”. Opowiedziała im swoje widzenie i oświadczyła, że niczego więcej nie wie.

Nie uwierzyły jej przerażone niezwykłością rzeczy. Dotykały jej łona i oto zamiast nabrzmienia nastąpiła tak wielka wiotkość, że można by mniemać, że brzuch przylega do pleców. Macały jej piersi, lecz nie wydobyły z nich ani trochę płynu. Nie poprzestając na tym, mocniej naciskały, lecz nic nie wycisnęły. Przebiegały palcami poszczególne członki jej ciała,

⁵⁸ Marsha L. Dutton twierdzi, że chodzi tu o psalmy pokutne zwykle odprawiane w związku ze spowiedzią: Ps 6; 31; 37; 50; 101; 129; 142 (Aelred of Rievaulx, *A Certain Wonderful Miracle*, w: Aelred of Rievaulx, *The Lives of the Northern Saints*, tł. J.P. Freeland, Kalamazoo 2006, s. 119).

lecz nie znalazły żadnej wskazówki porodu, żadnego znamienia poczęcia. Wezwano inne siostry, a po nich jeszcze inne i wszystkie odkryły to samo – wszystko było zdrowe, wszystko czyste, wszystko piękne. Uznały jednak za słuszne, by bez autorytetu ojca niczego nie decydować, niczego nie przesądzać.

Kobieta ta nadal była trzymana w okowach, wciąż jej stopy obejmowało żelazo, zgrzytały łańcuchy. Ujrzała, że przybyło do niej dwóch szafarzy Bożego miłosierdzia i jeden z nich, zerwawszy kajdany, które ją tak ściśle krępowały, odszedł wraz z towarzyszem. Siostry, zauważywszy rano, że zniknęły kajdany, dziwiły się, pytały o przyczynę, przeszukały cały dobytek tej kobiety, lecz nic nie znalazły. Wkrótce potem odkryły, że jedna z oków spadła z jej stopy. Gdy znalazły okowę w całości, w takiej trwałości, jak wtedy, gdy dzięki kowalskim narzędziom została przymocowana do jej stopy, bardzo były zdziwione. Lecz po cóż nad tym się zatrzymywać? W ten sposób kobieta ta została uwolniona od innych więzów, (ale jeszcze) tylko jedna jej stopa była trzymana w okowie.

12. Tymczasem święty ojciec, gdy przybył, dowiedział się wszystkiego dzięki oczywistym znakom i bardzo prawdopodobnym świadkom. A jako że jest człowiekiem nadzwyczaj pokornym, uznał, że powinien poradzić się odnośnie do tych wszystkich rzeczy mojej skromnej osoby. Gdy więc ów sługa Chrystusa przybył do naszego klasztoru, wyjawiał mi w sekrecie ten cud i poprosił, bym nie odmówił służebnicom Chrystusa mojej obecności. Chętnie się zgodziłem.

I gdy przyjął z największą gościnnością i serdecznością zarówno mnie, jak i współtowarzyszy mojej podróży, udaliśmy się do tej izby, gdzie owa kobieta przebywała jak gdyby w swojej jaskini. Były tam licznie obecne zarówno dziewice, jak i wdowy w poważnym już wieku odznaczające się mądrością i roztropnością, znane ze świętości i doświadczone w regularnym praktykowaniu ascezy. Gdy wszystko nam opowiedziały, zacząłem dotykać tej okowy własnymi rękami i zrozumiałem, że bez Bożej mocy nie można by się uwolnić ani od tej okowy, ani od reszty więzów. Jednak niektóre z obecnych kobiet, nie zbywszy się jeszcze strachu, spytały nas, czy nie należałoby nałożyć tej kobiecie innych więzów. Zabroniłem, twierdząc, że byłoby to niewłaściwe i byłoby jakąś oznaką braku wiary. Należy raczej czekać i mieć nadzieję, że ten, który uwolnił ją od tamtych więzów, wybawi ją także z tych, którymi nadal jest więziona.

13. Ponadto z polecenia ojca przekazano nam wiele rzeczy godnych wieczystej pamięci, przez które dane nam zostało jasno poznać, że „Pan ma upodobanie w tych, którzy się Go boją” oraz w tych, „którzy

pokładają nadzieję w Jego miłosierdziu”⁵⁹. I tak, powierzając się świętym modlitwom tych służebnic, a im samym dodając – jak tylko potrafiliśmy – otuchy słowem Bożym, powróciliśmy do naszego klasztoru, „wielbiąc i wysławiając Pana za wszystko, co usłyszeliśmy i zobaczyliśmy”⁶⁰ i co nam opowiedziały święte dziewice.

Po kilku dniach przyniesiono nam list tego czcigodnego męża, w którym donosił nam, że ta okowa, którą – jak widzieliśmy – owa kobieta była spętana, spadła i stąd stało się konieczne, by poradzić się mojej niegodnej osoby. Ja zaś odpisałem między innymi tych kilka słów: „Co Bóg oczyścił, ty nie nazywaj skażonym”⁶¹, a tej, „którą On sam uwolnił, ty nie wiąż”⁶².

Uznałem przeto, że należy o tym napisać tobie, mój najdroższy, jako bardzo odległemu od tych stron, by udaremnić sposobność zawistnym, a przecież nie przemilczeć chwały Chrystusowej. Bądź zdrow!

Przedstawiony jest (tu) pewien godny podziwu cud dotyczący pewnej mniszki z Wattun opisany przez czcigodnego męża Aelreda, opata w Rievaulx (dopisek w kodeksie)⁶³.

⁵⁹ Por. Ps 146,11.

⁶⁰ Łk 2,20.

⁶¹ Dz 10,15.

⁶² Mt 16,19.

⁶³ Stąd wzięła się nazwa tego utworu: *Pewien godny podziwu cud* (zob. wyżej: M.L. Dutton, *Krótką historia Bożego Miłosierdzia*).

Bibliografie



Bibliografia do Testamentu Abrahamama

Bibliography of *The Testament of Abraham*

Bp Andrzej Suski¹

1. Bibliografie

- Nickelsburg G.W.E., *Review of the Literature*, w: *Studies on the Testament of Abraham*, red. G.W.E. Nickelsburg, SBL Septuagint and Cognate Studies 6, Scholars Press, Missoula 1976, s. 9-22.
- Haelewyck J.-C., *Clavis apocryphorum Veteris Testamenti*, Corpus Christianorum, Turnhout, Brepols 1998, s. 56-59.
- Lehnardt A., *Bibliographie zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, Jüdische Schriften zur hellenistisch-römischer Zeit 6/2. Supplementa, Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh 1999, s. 269-273.
- DiTommaso L., *A Bibliography of Pseudepigrapha Research: 1850-1999*, Journal for the Study of Pseudepigrapha. Supplement Series 39, Sheffield Academic Press, Sheffield 2001, s. 145-161.
- Orlov A., *Selected Bibliography on the Transmission of the Jewish Pseudepigrapha in the Slavic Milieux*, w: *Selected Studies in the Slavonic Pseudepigrapha*, E.J. Brill, Leiden – Boston 2009, s. 256-257.

2. Wydania

2.1. Tekst grecki

- James M.R., *The Testament of Abraham. The Greek Text Now First Edited with an Introduction and Notes. With an Appendix Containing Extracts from the Arabic Version of the Testaments of Abraham, Isaac and Jacob*, by W.E. Barnes, Texts and Studies 2/2, University Press, Cambridge 1892, s. 77-104, 105-119 (*editio princeps* dwóch recenzji na podstawie 9 rękopisów: 6 recenzji dłuższych i 3 recenzji krótszych).

¹ Ks. bp dr Andrzej Suski, badacz niezależny; e-mail: asuski@episkopat.pl; ORCID: 0009-0003-2219-0378.

- Vassiliev A., *Mors Abrahami*, w: *Anecdota Graeco-byzantina. Pars prior*, Typis Universitatis Caesareae, Mosquae 1893, s. 292-308 (recenzja dłuższa, ms. E).
- Schmidt F., *Le Testament d'Abraham. Introduction, édition et la recension courte, traduction et notes*, t. 1-2, Université de Strasbourg 1971 (diss.).
- Stone M.E., *The Testament of Abraham. The Greek recensions*, SBL Texts and Translations 2, Pseudepigrapha Series 2, SBL Scholars Press, Missoula 1972 (obydwie recenzje).
- Schmidt F., *Le Testament grec d'Abraham. Introduction, édition critique des deux recensions grecques, traduction*, Texte und Studien zum Antiken Judentum 11, J.C.B. Mohr, Tübingen 1986 (tekst krytyczny obydwu recenzji na podstawie 32 rękopisów; **recenzja dłuższa**: A. Paryż, Biblioteka Narodowa, Fonds grec 770, fol. 225v-241r, XIV 1/4 (najlepszy tekst rec. dłuższej); B. Jerozolima, Biblioteka Patriarchatu Armeńskiego, Święty Grób 6, fol. 256r-276r, XV; C. Oksford, Biblioteka Bodlejańska, Canon. grec. 19, fol. 128v-144v, XV; D. Paryż, Biblioteka Narodowa, Fonds grec 1556, fol. 22r-32v, XIV; E. Wiedeń, Biblioteka Narodowa, Theol. grec. 333, fol. 34r-57r, XI (najstarszy recenzji dłuższej); F. Paryż, Biblioteka Narodowa, Fonds grec 1313, fol. 32v-37v, XV; G. Istambuł, Biblioteka Patriarchatu, Panhagias 130, fol. 140r-153r, XVII; H. Andros, Klasztor Zoodochos, Pigi 9, fol. 65v-81r., XVI; I. Ankara, Biblioteka Tureckiego Towarzystwa Historycznego, Gr. 60, s. 267-320, XVI; J. Montpellier, Biblioteka Fakultetu Medycyny, Gr. 405, fol. 61r-83r, XV-XVI; K. Jerozolima, Biblioteka Patriarchatu Greckiego, św. Saba 373, fol. 405r-411v, XVI; L. Wenecja, Biblioteka św. Marka (Marciana), Gr. VII, 39, fol. 359r-378v, XVI; M. Londyn, Muzeum Brytyjskie, Addit. 25881, fol. 366r-376r, XVI; N. Athos, Klasztor św. Pantelejmona 631, fol. 49r-67v, XVII; O. Jerozolima, Biblioteka Patriarchatu Greckiego, św. Saba 492, s. 33-44, XVIII; P. Bolonia, Biblioteka Uniwersytecka 2702, fol. 129r-152v, XV; Q. Athos, Klasztor Konstantinopolu 14, s. 358-391, XV; R. Patmos, Klasztor św. Jana, 572, fol. 186v-193v, XVI; S. Ateny, Wydział filologii bizantyjskiej i neogreckiej, Sp. P. Lambros 10, fol. 110r-150v, XVII; T. Therapnes, Klasztor Czterdziestu Męczenników 53, fol. 102v-121v, XVIII; U. Andros, Klasztor św. Mikołaja 8, fol. 37v-43v, XVIII; V. Meteory, Klasztor Przemienienia 414, fol. 44v-56v, XVII; W. Synaj, Klasztor św. Katarzyny, Gr. 431, fol. 80v-94r, XV; **recenzja krótsza**: A. Paryż, Biblioteka Narodowa, Fonds grec 1613, fol. 87v-96v, XV; B. Paryż, Biblioteka Narodowa, Suppl. grec 162, fol. 106v-114v, XIV; C. Wiedeń, Biblioteka Narodowa, Hist. gr. 126, fol. 10v-18r, XIV; D. Mediolan, Biblioteka Ambrożyńska, Grec 259 (D 92 sup.), fol. 115r-118v, XI; E. Mediolan, Biblioteka Ambrożyńska, Grec 405 (G 63 sup.), fol. 164r-171r, XI (najlepszy tekst recenzji krótszej); F. Meteory, Klasztor Przemienienia 382, fol. 123r-130v, XV; G. Londyn, Muzeum Brytyjskie, Addit. 10014, fol. 38r-39v, XVI; H. Ateny, Towarzystwo Historii i Etnologii 254, fol. 215r-221r, XVI; I. Athos, Klasztor Koutlounous 176, fol. 106v-112v, XV).

Denis A.-M. – Janssens Y., *Concordance grecque des pseudépigraphes d'Ancien Testament. Concordance, Corpus des textes, Indices*, Université Catholique de Louvain, Louvain 1987, s. 825-832 (obydwie recenzje bez aparatu krytycznego).

2.2. Wersja koptyjska

Guidi I., *Il testo copto del Testamento di Abramo*, „Rendiconti della Reale accademia dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche” 5/9 (1900) s. 157-180 (Watykan, Biblioteka Apostolska, Vat. copt. 61, fol. 148v-163v, tekst bohairycki).

2.3. Wersja arabska (z koptyjskiego)

Heide M., *Das Testament Abrahams. Edition und Übersetzung der arabischen und äthiopischen Versionen*, Aethiopischen Forschungen 76, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2012, s. 63-91.

2.4. Wersja etiopska (z arabskiego)

Zotenberg H., *Manuscripts orientaux. Catalogue des manuscrits éthiopiens (Gheez et Amharique) de la Bibliothèque Nationale*, Imprimerie National, Paris 1877, s. 200-203.

Conti R.C., *Nuovi appunti sui Giudei d'Abissinia*, „Rendiconti della Reale accademia nazionale dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche” 5/31 (1922) s. 221-240 (Paryż, Biblioteka Narodowa, Abbadie 107, fol. 20v-26r).

Aeščoly A.Z., *Recueil de textes falachas. Introduction. Textes éthiopiens (édition critique et traduction). Index*, Université de Paris. Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie 55, Institut d'ethnologie, Paris 1951, s. 49-66 (Paryż, Biblioteka Narodowa, Abbadie 107, fol. 20v-26r, XIX w.), s. 66-75 (Paryż, Biblioteka Narodowa, ms. éth. 58).

Gaguine M., *The Falasha Version of the Testaments of Abraham, Isaac and Jacob. A Critical Study of Five Unpublished ms.: with Introduction, Translation and Notes*, University of Manchester 1965 (diss.).

Heide M., *Das Testament Abrahams. Edition und Übersetzung der arabischen und äthiopischen Versionen*, Aethiopischen Forschungen 76, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2012, s. 93-128 (recenzja I), 129-132 (recenzja II).

2.5. Wersja słowiańska

Grupa SI 1

- Tichonravov N.S., *Pamjatniki otrečennoj russkoj literatury*, t. 1, Sankt Petersburg 1863, s. 79-90 [= Slavic Printings and Reprintings 184/1, Walter de Gruyter, The Hague – Paris 1970, s. 79-90] (Moskwa, Klasztor Trójcy, św. Sergiusz 730, fol. 2-10v, XVI, rosyjski).
- Tichonravov N.S., *Apokrifičeskija skazanija*, „Sbornik Otdelenija Ruskogo Jazyka i Slowenosti Imperatorskoj Akademii Nauk” 58/4 (1894) s. 1-8 (Moskwa, Biblioteka Publiczna 27, fol. 1-6, XIII, bułgarski).
- Polívka G., *Die apokryphische Erzählung vom Tode Abrahams*, „Archiv für slavische Philologie” 18 (1896) s. 112-125 (Moskwa, Biblioteka Publiczna 27, fol. 1-6, XIII, bułgarski).
- Franko I., *Apokrifi i legendi*, t. 4, Lvov 1906, s. 104-108 (fragment z Ujhorod, XVIII, ukraiński).

Grupa SI 2

- Jagič V., *Prilozi k historii književnosti naroda hrvatskoga i srbskoga*, t. 1: *Staro doba*, Zagreb 1868, s. 25-27 (Zagrzeb, Biblioteka Narodowa i Uniwersytecka, R 4001, fol. 221r-223r, 1468, fragment chorwacko-głagolicki).
- Strohal R., *Stare hrvatske apokrifne priče i legende*, Bjelovar 1917, s. 57-60 (Zagrzeb, Chorwacka Akademia Nauki i Sztuki, IV.a.120, fol. 49v-54r, XVI, chorwacko-głagolicki).
- Mladineo N., *La versione croata glagolitica del Testamento di Abramo (I): Stato della ricerca e pubblicazione dei manoscritti inediti*, „Slovo” 65 (2015) s. 47-53 (Oksford, Biblioteka Bodleiańska, Canon. liturg. 414, fol. 13c-16a, XV 1/4, chorwacko-głagolicki).
- Mladineo N., *La versione croata glagolitica del Testamento di Abramo (I): Stato della ricerca e pubblicazione dei manoscritti inediti*, „Slovo” 65 (2015) s. 53-56 (Sankt Petersburg, Biblioteka Publiczna, ms. Bč 5, fol. 41v-43v, XV 4/4, chorwacko-głagolicki).

Grupa SI 3

- Lavrov P.A., *Apokrifičeske teksty*, Sbornik Otdelenija russkogo jazyka i slovesnosti 63/4, Sankt Petersburg 1899, s. 78-81 (serbski z Athos, XV).
- Jagič V., *Prilozi k historii književnosti naroda hrvatskoga i srbskoga*, t. 1: *Staro doba*, Zagreb 1868, s. 22-24 (serbski z Raguzy, 1520).

2.6. Wersja rumuńska

Roddy N., *The Romanian Version of the Testament of Abraham, Text, Translation, and Cultural Context*, Early Judaism and its Literature 19, Society of Biblical Literature, Atlanta 2001 (26 rękopisów).

3. Przekłady nowożytne

3.1. Przekłady tekstu greckiego

Angielskie

Box G.H., *The Testament of Abraham: Translated from the Greek Text with Introduction and Notes with an Appendix Containing a Translation from the Coptic Version of the Testaments of Isaac and Jacob* by S. Gaselee, TED Series 2, Society for Promoting Christian Knowledge, London 1927, s. 1-54 (obydwie recenzje).

Craigie W.A., *The Testament of Abraham*, w: *Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325*, t. 9, red. A. Menzies, The Christian Literature Company, New York 1896, s. 183-201 (obydwie recenzje).

Ginzberg L., *The Legends of the Jews. Translated from the German Manuscript by Henrietta Szold*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1909, s. 299-306.

James M.R., *The Testament of Abraham. The Greek Text Now First Edited with an Introduction and Notes with an Appendix Containing Extracts from the Arabic Version of the Testaments of Abraham, Isaac and Jacob*, by W.E. Barnes, Texts and Studies 2/2, University Press, Cambridge 1892, s. 135-139.

Reed A.Y., *Testament of Abraham*, w: *Outside the Bible: Ancient Jewish Writings Related to Scripture*, red. L. Feldman – J.L. Kugel – L.H. Schiffman, Jewish Publication Society – University of Nebraska Press, Philadelphia – Lincoln 2013, s. 1671-1696 (obydwie recenzje na podstawie wydania F. Schmidta).

Sanders E.P., *Testament of Abraham (First to Second Century A.D.). A New Translation and Introduction*, w: *The Old Testament Pseudepigrapha*, t. 1: *Apocalyptic Literature & Testaments*, red. J.H. Charlesworth, Doubleday, New York 1983, s. 882-902 (obydwie recenzje).

Stone M.E., *The Testament of Abraham. The Greek recensions*, SBL Texts and Translations 2, Pseudepigrapha Series 2, Society of Biblical Literature, Missoula 1972 (obydwie recenzje).

Turner N., *The Testament of Abraham*, w: *The Apocryphal Old Testament*, red. H.F.D. Sparks, Clarendon Press, Oxford 1984, s. 393-421 (recenzja dłuższa).

Francuskie

- Delcor M., *Le Testament d'Abraham. Introduction, traduction du texte grec et commentaire de la recension grecque longue, suivie de la traduction des Testaments d'Abraham, d'Isaac et de Jacob d'après les versions orientales*, Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 2, E.J. Brill, Leiden 1973, s. 87-185 (recenzja dłuższa).
- Schmidt F., *Testament d'Abraham*, w: *La Bible. Écrits intertestamentaires*, red. A. Dupont-Sommer – M. Philonenko, Bibliothèque de la Pléiade, Éditions Gallimard, Paris 1987, s. 1649-1690 (obydwie recenzje).

Hiszpańskie

- Vegas Montaner L., *Testamento de Abrahám*, w: *Apócrifos del Antiguo Testamento*, t. 5, red. A. Díez Macho, Ediciones Cristianidad, Madrid 1987, s. 439-527.

Neogreckie

- Agourides S.C., Διαθήκη Ἀβραάμ, „Δελτίον Βιβλικῶν Μελετῶν” 1 (1972) s. 238-248.

Niemieckie

- Janssen E., *Testament Abrahams*, w: *Unterweisung in lehrhafter Form*, Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 3/2, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1975, s. 205-254 (obydwie recenzje zestawione w kolumnach).
- Rießler P., *Altjüdisches Schriftum ausserhalb der Bibel übersetzt und erläutert*, Benno Filser Verlag, Augsburg 1928, s. 1091-1103, 1332-1333.
- Rießler P., *Das Testament Abrahams, ein jüdisches Apokryphon*, „Theologische Quartalschrift” 106 (1925) s. 3-22.

Polskie

- Wittlieb M., *Testament Abrahama*, w: *Apokryfy Starego Testamentu. Opracowanie i wstępy ks. Ryszard Rubinkiewicz*, Prymasowska Seria Biblijna, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 1999, s. 82-100 (obydwie recenzje).

Włoskie

- Colafermina C., *Apocrifo giudeo-cristiano. Il Testamento di Abramo. Introduzione, traduzione e note*, Collana di Testi Patristici 118, Città Nuova Editrice, Roma 1995, s. 47-93 (obydwie recenzje).
- Piattelli E., *Il Testamento di Abramo*, „Annuario di Studi Ebraici” 2 (1964) s. 111-122.
- Rosso Ubigli L., *Testamento di Abramo*, w: *Apocrifi dell'Antico Testamento*, t. 4, red. P. Sacchi, Biblica 8, Paideia, Brescia 2000, s. 50-101.

3.2. Przekłady wersji koptyjskiej

- Andersson E., *Abraham's Vermächtnis aus dem Koptischen übersetzt*, „Sphynx 6” (1903) s. 220-236.
- Chaîne M., *Traduction des Testaments faite sur le texte copte bohairique*, w: *Le Testament d'Abraham. Introduction, traduction du texte grec et commentaire de la recension grecque longue, suivie de la traduction des Testaments d'Abraham, d'Isaac et de Jacob d'après les versions orientales*, red. M. Delcor, Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 2, E.J. Brill, Leiden 1973, s. 186-213.
- MacRae G., *The Coptic Testament of Abraham*, w: *Studies on the Testament of Abraham*, red. G.W.E. Nickelsburg, SBL Septuagint and Cognate Studies 6, Scholars Press, Montana 1976, s. 327-340.
- Heide M., *Das Testament Abrahams. Edition und Übersetzung der arabischen und äthiopischen Versionen*, Aethiopischen Forschungen 76, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2012, s. 149-162 (przekład I recenzji), 163-167 (przekład II recenzji).

3.3. Przekłady wersji arabskiej

- Barnes W.E., *Appendix Containing Extracts from the Arabic Version of the Testaments of Abraham, Isaac and Jacob*, w: *The Testament of Abraham. The Greek Text Now First Edited with an Introduction and Notes. With an Appendix Containing Extracts from the Arabic Version of the Testaments of Abraham, Isaac and Jacob*, by W.E. Barnes, red. J.M. Rhodes, Texts and Studies 2/2, University Press, Cambridge 1892, s. 135-139.
- Heide M., *Das Testament Abrahams. Edition und Übersetzung der arabischen und äthiopischen Versionen*, Aethiopischen Forschungen 76, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2012, s. 149-162 (przekład I recenzji), s. 163-167 (przekład II recenzji).

3.4. Przekłady wersji etiopskiej

- Aešcoly A.Z., *Recueil de textes falachas. Introduction. Textes éthiopiens (édition critique et traduction). Index*, Université de Paris. Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie 55, Institut d'ethnologie, Paris 1951, s. 49-66.

Leslau W., *Falasha Anthology: Translated from Ethiopic Sources with an Introduction*, Yale Judaica Series 6, Yale University Press, New Haven 1951, s. 91-102, 176-180.

3.5. Przekłady wersji słowiańskiej

Cooper D.S. – Weber H.E., *The Church Slavonic Testament of Abraham*, w: *Studies on the Testament of Abraham*, red. G.W.E. Nickelsburg, SBL Septuagint and Cognate Studies 6, Scholars Press, Missoula 1976, s. 301-326.

4. Studia i opracowania

Allison D.C., *Job in the Testament of Abraham*, „Journal for the Study of the Pseudepigrapha” 12 (2001) s. 131-147.

Allison D.C., *Rejecting Violent Vengeance: The Background of Luke 9:53-56*, „Journal of Biblical Literature” 121 (2002) s. 459-478.

Allison D.C., *Abraham's Oracular Tree (T. Abr. 3:1-3)*, „Journal of Jewish Studies” 54 (2003) s. 1-11.

Allison D.C., *Resurrecting a Calf. The Origin of 'Testament of Abraham' 6:5*, „The Journal of Theological Studies” 55 (2004) s. 103-116.

Allison D.C., *Testament of Abraham*, w: *Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, red. J.J. Collins – D.C. Harlov, Eerdmans, Grand Rapids 2010, s. 298-300.

Allison D.C., *Testament of Abraham*, Commentaries on Early Jewish Literature, Walter de Gruyter, Berlin – New York 2013.

Aranda Pérez G., *Apócrifos del Antiguo Testamento en lengua copta*, w: *II Simposio bíblico español (Cordoba 1985)*, red. V. Collado-Bertomeu – V. Villar-Hueso, Publicaciones del Monte de Piedad, Valencia – Córdoba 1987, s. 314-526 (zwl. 519-520).

Biliarsky I., *Le Testament d'Abraham et sa présence dans un convey juridique et anti-hérétique (BAR Mss. sl. 636). II: Le message et la fonction du texte deutero-canonique dans le recueil*, „Bulgarian Historical Review” 47 (2019) s. 3-28.

Bunta S., *One Man (φως) in Heaven: Adam – Moses Polemics in the Romanian Versions of The Testament of Abraham and Ezekiel the Tragedian's Exagoge*, „Journal for the Study of the Pseudepigrapha” 16 (2007) s. 139-165.

Calvert N.L., *Abraham Traditions in Middle Jewish Literature. Implications for the Interpretation of Galatians and Romans*, University of Sheffield 1993, s. 236-261 (diss.).

Caragounis C.C., *The Son of Man. Vision and Interpretation*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 38, Mohr Siebeck, Tübingen 1986, s. 91-92.

- Cavallin H.C., *Leben nach dem Tode im Spätjudentum und im frühen Christentum, w: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, t. 2/19,1, red. H. Temporini – W. Haase, De Gruyter, Berlin – New York 1979, s. 240-345 (zwł. 302-304).
- Charlesworth J.H., *The Pseudepigrapha and Modern Research with a Supplement*, Scholars Press, Chico 1981, s. 70-72, 270-271.
- Chazon E.G., *Moses' Struggle for his Soul: A Prototype for the 'Testament of Abraham', the 'Greek Apocalypse of Ezra', and the 'Apocalypse of Sedrach', „Second Century”* 5 (1985-1986) s. 151-164 (zwł. 152-158).
- Colafranceschini C., *Apocrifo giudeo-cristiano. Il testamento di Abramo. Introduzione, traduzione e note*, Collana di Testi Patristici 118, Città Nuova Editrice, Roma 1995, s. 7-41 (wprowadzenie).
- Collins J.J., *The Genre Apocalypse in Hellenistic Judaism*, w: *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979*, red. D. Hellholm, Mohr Siebeck, Tübingen 1983, s. 531-548 (zwł. 541-544).
- Collins J.J., *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Diaspora*, B. Eerdmans, Grand Rapids 2000, s. 248-251.
- Collins J.J., *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, B. Eerdmans, Grand Rapids 2016, s. 253-255.
- Croq A., *Note sur la réception du Testament d'Abraham dans la tradition arabo-islamique*, „Der Islam” 97 (2020) s. 43-63.
- Davila J.R., *The Provenance of the Pseudepigrapha: Jewish, Christian, or Other?*, E.J. Brill, Leiden 2005, s. 199-207.
- Dean-Otting M., *Heavenly Journeys: A Study of the Motif in Hellenistic Jewish Literature*, Judentum und Umwelt 8, Peter Lang, Frankfurt am Main 1984, s. 175-224.
- Delcor M., *De l'origine de quelques traditions contenues dans le Testament d'Abraham*, w: *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies*, t. 1, red. P. Peli, World Union of Jewish Studies, Jerusalem 1969, s. 192-200.
- Delcor M., *Le Testament d'Abraham. Introduction, traduction du texte grec et commentaire de la recension grecque longue, suivie de la traduction des Testaments d'Abraham, d'Isaac et de Jacob d'après les versions orientales*, Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 2, E.J. Brill, Leiden 1973, s. 1-86 (wprowadzenie).
- Delcor M., *Les Apocalypses juives*, Berg International, Paris 1995, s. 105-115.
- Denis A.-M., *Introduction aux pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament*, Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 1, E.J. Brill, Leiden 1970, s. 31-37.
- Denis A.M. – Haelewyck J.-C., *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, t. 1, Brepols, Turnhout 2000, s. 173-199.
- Díez Macho A., *Apócrifos del Antiguo Testamento*, t. 1: *Introducción general a los Apócrifos del Antiguo Testamento*, Ediciones Christianidad, Madrid 1984, s. 276-277 (wprowadzenie).

- Dochhorn J., *Abel and the Three Stages of Postmortal Judgement. A Text-Critical and Redaction-Critical Study of the Christian Elements in 'Testament of Abraham'*, w: *The Changing Face of Judaism, Christianity and Other Greco-Roman Religions in Antiquity*, red. I.H. Henderson – G.S. Oegma, Studien der jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 2, Gütersloher Verlag, Gütersloh 2006, s. 398-414.
- Doran R., *Narrative Literature*, w: *Early Judaism and Its Modern Interpretation*, red. R.A. Kraft – G.W.E. Nickelsburg, The Bible and its Modern Interpreters 2, Scholars Press, Atlanta 1986, s. 287-310 (zwł. 287-289).
- Ellul D., *Le Testament d'Abraham: Mémoire et source d'imaginaire, la pesée des âmes*, „Foi et Vie” 89 (1990) s. 73-82.
- Evans C.A., *Ancient Texts for New Testament Studies. A Guide to the Background Literature*, Baker Academic, Grand Rapids 2005, s. 42-43, 509.
- Fishburne C.W., *1 Corinthians III, 10-15 and the Testament of Abraham*, „New Testament Studies” 17 (1971) s. 109-115.
- Forberg T., *Abraham in the Time of Christ*, „Svensk Exegetisk Årbok” 64 (1999) s. 114-123 (zwł. 120-121).
- Frey J.-B., *Abraham (Testament d')*, w: *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, t. 1, red. L. Pirot, Letouzey et Ané, Paris 1928, k. 33-38.
- Gruen E.S., *Diaspora: Jews, Greeks and Romans*, Harvard University Press, Cambridge – London 2002, s. 182-212.
- Halkin F., *Manuscripts grecs de Paris. Inventaire hagiographique*, Subsidia Hagiographica 44, Société des Bollandistes, Bruxelles 1968, s. 66-67, 153-154, 211-212, 227, 286 (opis rękopisów greckich Test. Abr.).
- Hannah D.D., *Michael and Christ: Michael Traditions and Angel Christology in Early Christianity*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 109, Mohr Siebeck, Tübingen 1999, s. 38-40.
- Harrington D.J., *Abraham Traditions in the Testament of Abraham and in the „Rewriter Bible” of the Intertestamental Period*, w: *Studies on the Testament of Abraham*, red. G.W.E. Nickelsburg, SBL Septuagint and Cognate Studies 6, Scholars Press, Missoula 1976, s. 165-171.
- Harrisville R.A., *The Figure of Abraham in the Epistles of Paul. In the Footsteps of Abraham*, Edwin Mellen, San Francisco 1992, s. 65-69.
- Heide M., *The Coptic, Arabic, and Ethiopic Versions of the Testament of Abraham and the Emergence of the Testament of Isaac and Jacob*, w: „Non-Canonical” Religious Texts in Early Judaism and Early Christianity, red. L.M. McDonald – J. Charlesworth, T&T Clark, Bloomsbury 2012, s. 61-72.
- Heide M., *Das Testament Abrahams. Edition und Übersetzung der arabischen und äthiopischen Versionen*, Aethiopischen Forschungen 76, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2012, s. 1-59 (wprowadzenie).
- Helm R., *Azazel in Early Jewish Tradition*, „Andrews University Seminary Studies” 32 (1994) s. 217-226 (zwł. 222-224).

- Hezser C., *Ancient „Science Fiction”: Journeys into Space and Visions of the World in Jewish, Christian, and Greco-Roman Literature of Antiquity*, w: *Christian Origins and Hellenistic Judaism. Social and Literary Contexts for the New Testament*, red. S.E. Porter – A.W. Pitts, E.J. Brill, Leiden – Boston 2013 s. 397-438 (zwl. 419-423).
- James M.R., *The Testament of Abraham. The Greek Text Now First Edited with an Introduction and Notes. With an Appendix Containing Extracts from the Arabic Version of the Testaments of Abraham, Isaac and Jacob*, by W.E. Barnes, Texts and Studies 2/2, The University Press, Cambridge 1892, s. 1-76 (wprowadzenie).
- Janssen E., *Unterweisung in lehrhafter Form*, Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, t. 3/2, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1975, s. 195-204 (wprowadzenie).
- Kaufmann J., *Abraham's Testament*, w: *Encyclopaedia Judaica*, t. 1, Verlag Eschkol A.-G., Berlin 1928, s. 561-565.
- Kaut T., *Lukanische 'Vorzugswörter' im Vergleich mit TestAbr TestJob und JosAs*, w: *Befreier und befreites Volk. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Magnifikat und Benediktus im Kontext der vorlukanischen Kindheitsgeschichte*, Bonner biblische Beiträge 77, Verlag Hain, Frankfurt am Main 1990, s. 18-22, 25-26.
- Kensky M.Z., *Traying Man, Traying God. The Divine Courtroom in Early Jewish and Christian Literature*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 289, Mohr Siebeck, Tübingen 2010, s. 155-179.
- Kohler K., *The Pre-Talmudic Haggada II C: The Apocalypse of Abraham and Its Kindred*, „The Jewish Quarterly Review” 7 (1895) s. 581-606.
- Kolenkow A.B., *What is the Role of the Testament in the Testament of Abraham*, „Harvard Theological Review” 67 (1974) s. 182-184.
- Kolenkow A.B., *The Genre Testament and the Testament of Abraham*, w: *Studies on the Testament of Abraham*, red. G.W.E. Nickelsburg, SBL Septuagint and Cognate Studies 6, Scholars Press, Missoula 1976, s. 139-152.
- Kolenkow A.B., *The Angelology of the Testament of Abraham*, w: *Studies on the Testament of Abraham*, red. G.W.E. Nickelsburg, SBL Septuagint and Cognate Studies 6, Scholars Press, Missoula 1976, s. 153-162.
- Kolenkow A.B., *Untimely Death: Is There a Good Time to Die?*, w: *„To Recover What Has Been Lost”: Essays on Eschatology, Intertextuality, and Reception History in Honor of Dale C. Allison*, red. T. Ferda – D. Frayer-Griggs – N.C. Johnson, Novum Testamentum. Supplements 183, E.J.Brill, Leiden 2020, s. 142-157.
- Kraft R.A., *Reassessing the „Recensional Problem” in the Testament of Abraham*, w: *Studies on the Testament of Abraham*, red. G.W.E. Nickelsburg, SBL Septuagint and Cognate Studies 6, Scholars Press, Missoula 1976, s. 121-137 (przedruk: Kraft R.A., *Exploring the Scripturesque. Jewish Texts and Their Christian Contexts*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 137, E.J. Brill, Leiden 2009, s. 107-127).

- Kuck D.W., *Judgement and Community Conflict. Paul's Use of Apocalyptic Judgement Language in 1 Corinthians 3:5-4:5*, Novum Testamentum Supplements 66, E.J. Brill, Leiden – New York 1992, s. 89-93.
- Kuhn P., *Offenbarungsstimmen im Antiken Judentum*, Texte und Studien zum Antiken Judentum 20, Mohr Siebeck, Tübingen 1989, s. 110-114.
- Loewestamm S.E., *The Testament of Abraham and the Texts Concerning Death of Moses*, w: *Studies on the Testament of Abraham*, red. G.W.E. Nickelsburg, SBL Septuagint and Cognate Studies 6, Scholars Press, Montana 1976, s. 219-225.
- Ludlow J.W., *The Testament of Abraham: Which Came First – Recension A or Recension B?*, „Journal for the Study of the Pseudepigrapha” 13 (2002) s. 3-15.
- Ludlow J.W., *Abraham Meets Death: Narrative Humor in the Testament of Abraham*, Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 41, Sheffield Academic Press, Sheffield 2002.
- Ludlow J.W., *Humor and Paradox in the Characterization of Abraham in the Testament of Abraham*, w: *Ancient Fiction: The Matrix of Early Christian and Jewish Narrative*, red. J.-A. Brant – C.W. Hedrick – C. Shea, SBL Symposium Series 32, Society of Biblical Literature, Atlanta 2005, s. 199-216.
- Ludlow J.W., *Abraham in the Old Testament Pseudepigrapha: Friend of God and Father of Fathers*, w: *Abraham in Jewish and Early Christian Literature*, red. S.A. Adams – Z. Domoney-Little, Library of Second Temple Studies 93, T&T Clark, London 2019, s. 41-58.
- MacRae G., *The Judgement Scene in the Coptic Apocalypse of Paul*, w: *Studies on the Testament of Abraham*, red. G.W.E. Nickelsburg, SBL Septuagint and Cognate Studies 6, Scholars Press, Missoula 1976, s. 285-288.
- Macurdy G.H., *Platonic Orphism in the Testament of Abraham*, „Journal of Biblical Literature” 61 (1942) s. 213-226.
- Martin R.A., *Syntax Criticism of the Testament of Abraham*, w: *Studies on the Testament of Abraham*, red. G.W.E. Nickelsburg, SBL Septuagint and Cognate Studies 6, Scholars Press, Missoula 1976, s. 95-120.
- McGonigal T.P., *„Abraham Believed God”: Genesis 15:6 and Its Use in the New Testament*, Fuller Theological Seminary 1981, s. 157-161 (diss.).
- Mędala S., *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Biblioteka Zwojów, Tłó Nowego Testamentu 1, The Enigma Press, Kraków 1994, s. 215-217.
- Mirguet F., *Attachment to the Body in the Greek Testament of Abraham: A Reappraisal of the Short Recension*, „Journal for the Study of the Pseudepigrapha” 19 (2010) s. 251-275.
- Mladineo N., *La versione croata glagolitica del Testamento di Abramo (I): Stato della ricerca e pubblicazione dei manoscritti inediti*, „Slovo” 65 (2015) s. 21-64.
- Munoa P.B.III, *Four Powers in Heaven: The Interpretation of Daniel 7 in the Testament of Abraham*, Journal for the Study of the Pseudepigrapha. Supplement Series 28, Sheffield Academic Press, Sheffield 1998.

- Newsome J.D., *Greeks, Romans, Jews. Currents of Culture and Belief in the New Testament World*, Trinity Press International, Philadelphia 1992, s. 356-359.
- Nickelsburg G.W.E., *Eschatology in the Testament of Abraham: A Study of the Judgment Scene in the Two Recensions*, w: *Studies on the Testament of Abraham*, red. G.W.E. Nickelsburg, SBL Septuagint and Cognate Studies 6, Scholars Press, Missoula 1976, s. 23-64.
- Nickelsburg G.W.E., *Structure and Message in the Testament of Abraham*, w: *Studies on the Testament of Abraham*, red. G.W.E. Nickelsburg, SBL Septuagint and Cognate Studies 6, Scholars Press, Missoula 1976, s. 85-93.
- Nickelsburg G.W.E., *Summary and Prospects for Future Work*, w: *Studies on the Testament of Abraham*, red. G.W.E. Nickelsburg, SBL Septuagint and Cognate Studies 6, Scholars Press, Missoula 1976, s. 289-298.
- Nickelsburg G.W.E., *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah*, Fortress, Philadelphia 1981, s. 248-253.
- Nickelsburg G.W.E., *Stories of Biblical and Early Post-Biblical Times*, w: *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*, red. M.E. Stone, Compendia rerum iudaicarum ad Novum Testamentum 2, Van Gorcum-Fortress, Assen – Philadelphia 1984, s. 59-64.
- Nickelsburg G.W.E., *Judgment, Life-After-Death, and Resurrection in the Apocrypha and the Non-Apocalyptic Pseudepigrapha*, w: *Judaism in Late Antiquity. 4. Death, Life-After-Death, Resurrection and the World-to-Come in the Judaism of Antiquity*, red. A.J. Avery-Peck – J. Neusner, Handbook of Oriental Studies 1/49, E.J. Brill, Leiden 1999, s. 141-162 (zwl. 159-160).
- Niebuhr K.-W., *Gesetz und Paränese. Katechismusartige Weisungsreihen in der früh-jüdischen Literatur*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 28, Mohr Siebeck, Tübingen 1987, s. 194-197.
- Nordheim E. von, *Die Lehre der Alten. I: Das Testament als Literaturgattung im Judentum der hellenistisch-römischen Zeit*, Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentum 13, E.J. Brill, Leiden 1980, s. 136-170 (zwl. 140-150).
- Oegema G.S., *Zwischen Hoffnung und Gericht. Untersuchungen zur Rezeption der Apokalyptik im frühen Christentum und Judentum*, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 82, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1999, s. 127-128.
- Piatelli E., *Il Testamento di Abramo (Testo apocalittico del I secolo dell'era volgare)*, „Annuario di Studi Ebraici” 2 (1964-1965) s. 111-122.
- Puech É., *La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien*, t. 1, Études Bibliques 21, Gabalda, Paris 1993, s. 142-145.
- Reed A.Y., *The Construction and Subversion of Patriarchal Perfection: Abraham and Exemplarity in Philo, Josephus, and the Testament of Abraham*, „Journal for the Study of Judaism” 40 (2009) s. 185-212.

- Reiser M., *Die Gerichtspredigt Jesu. Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund*, Neutestamentliche Abhandlungen 23, Aschendorff, Münster 1993, s. 111-117 (tl. *Jesus and Judgment: The Eschatological Proclamation in Its Jewish Context*, Fortress, Minneapolis 1997, s. 123-129).
- Rosso Ubigli L., *Testamento di Abramo*, w: *Apocrifi dell'Antico Testamento*, t. 4, red. P. Sacchi, Biblica 8, Paideia, Brescia 2000, s. 17-49 (wprowadzenie).
- Rubinkiewicz R., *Wprowadzenie do apokryfów Starego Testamentu*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1987, s. 53-56.
- Sanders E.P., *Testament of Abraham (First to Second Century A.D.). A New Translation and Introduction*, w: *The Old Testament Pseudepigrapha*, t. 1: *Apocalyptic Literature & Testaments*, red. J.H. Charlesworth, Doubleday, New York 1983, s. 871-881 (wprowadzenie).
- Sanders E.P., *The Testament of Abraham*, w: *Outside the Old Testament*, red. M. de Jonge, Cambridge University Press, Cambridge 1985, s. 56-70.
- Schams C., *Jewish Scribes in the Second-Temple Period*, Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 291, Sheffield Academic Press, Sheffield 1998, s. 205-209.
- Schein B.E., *Our Father Abraham*, Yale 1972, s. 19-92 (diss.).
- Schmidt F., *Traditions relatives à Abraham dans la littérature juive hellénistique*, „École Pratique des Hautes-Études. Section sciences religieuses” 80-81 (1971-1973) s. 321-323.
- Schmidt F., *Le monde à l'image du bouclier d'Achille: Sur la naissance et incorruptibilité du monde dans le Testament d'Abraham*, „Revue de l'Histoire des Religions” 185 (1974) s. 122-126.
- Schmidt F., *The Two Recensions of the Testament of Abraham: In Which Way Did the Transformation Take Place?*, w: *Studies on the Testament of Abraham*, red. G.W.E. Nickelsburg, SBL Septuagint and Cognate Studies 6, Scholars Press, Missoula 1976, s. 65-83.
- Schürer E., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.- A.D. 135). A New English Version Revised and Edited by Geza Vermes, Fergus Miller, Martin Goodman*, t. 3/2, T.&T. Clark, Edinburgh 2004, s. 761-767.
- Siebert F., *Einleitung in die hellenistisch-jüdische Literatur: Apokrypha, Pseudepigrapha und Fragmente verlorener Autorenwerke*, Walter de Gruyter, Berlin – Boston 2019, s. 302-308.
- Sigvartsen J.A., *Afterlife and Resurrection Beliefs in the Pseudepigrapha*, Jewish and Christian Texts in Contexts and Related Studies 30, T.&T. Clark, London 2019, s. 36-41.
- Simkovich M.Z., *Echoes of Universalist Testament Literature in Christian and Rabbinic Texts*, „Harvard Theological Review” 109 (2016) s. 1-32.

- Skutsch K.L., *Libramen aequum. Eine Untersuchung über die Entwicklung des Wägedankens von der Antike bis ins christliche Mittelalter*, „Die Antike” 12 (1936) s. 49-64.
- Strotmann A., „*Mein Vater bist du*” (Sir. 51,10), *Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften*, Frankfurter Theologische Studien 39, Verlag Joseph Knecht, Frankfurt am Main 1991, s. 200-226.
- Turdeanu É., *Notes sur la tradition littéraire du Testament d'Abraham*, w: *Silloge bizantina in onore di Silvio Giuseppe Mercati*, Studi bizantini e neoellenici 9, Associazione nazionale per gli studi bizantini, Roma 1957, s. 405-409.
- Turdeanu É., *Le Testament d'Abraham en slave et en roumain*, „Oxford Slavonic Papers” 10 (1977) s. 1-38.
- Turdeanu É., *Apocryphes slaves et roumains de l'Ancien Testament*, *Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha* 5, E.J. Brill, Leiden 1981, s. 201-238, 440.
- Turner N., *Testament of Abraham: A Study of Original Language, Place of Origin, Authorship and Relevance*, University of London 1953 (diss.).
- Turner N., *The Testament of Abraham. Problems in Biblical Greek*, „New Testament Studies” 1 (1954-1955) s. 219-223.
- Visotzky B.L., *The Conversation of Palm Trees*, w: *Tracing the Threads: Studies in the Vitality of Jewish Pseudepigrapha*, red. J.C. Reeves, Scholars Press, Atlanta 1994, s. 205-214.
- Wahl C.A. – Bauer J.B., *Clavis librorum Veteris Testamenti apocryphorum philologica*, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz 1972, s. 647-691.
- Ward R.B., *Abraham Traditions in Early Christianity*, w: *Studies on the Testament of Abraham*, red. G.W.E. Nickelsburg, SBL Septuagint and Cognate Studies 6, Scholars Press, Missoula 1976, s. 173-184.
- Warren M.J.C., *Human and Divine Justice in the Testament of Abraham*, w: *The Embroidered Bible: Studies in Biblical Apocrypha and Pseudepigrapha in Honour of Michael E. Stone*, red. L. DiTommaso – M. Henze – W. Adler, *Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha* 26, E.J. Brill, Leiden 2017, s. 928-940.
- Wills L.M., *The Jewish Novel in the Ancient World*, Cornell University Press, Ithaca 1995, s. 247-256.
- Woschitz K.M., *Parabiblica. Studien zur jüdischen Literature in der hellenistisch-römischen Epoche: Tradierung – Vermittlung – Wandlung*, LIT Verlag, Wien 2005, s. 414-423.



ISSN: 0860-9411
eISSN: 2719-3586

VOX PATRUM 90 (2024) 239-264
DOI: 10.31743/vp.17541

Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2023 Z uzupełnieniami za rok 2022

2023 Polish Bibliography of the Christian Antiquity With Additions from 2022

Ks. Adam Pawlak¹

Działy tematyczne

1. Prace zbiorowe (antologie tekstów i opracowania)
2. Bibliografie i problemy metodologiczne
3. Prace ogólne, historie literatury
4. Historia wspólnot, instytucji, okresów historycznych, regionów
5. Historia doktryn (teologia i filozofia)
6. Liturgia
7. Hagiografia, monastycyzm i historia duchowości
8. Archeologia i historia sztuki
9. Biblia
10. Patrystyka i średniowiecze (łacińskie i bizantyńskie)
 - 10.1. Przekłady
 - 10.2. Opracowania
11. Autorzy
12. Recenzje, omówienia
13. Sprawozdania
14. Wybrane publikacje z zakresu kultury klasycznej
 - 14.1. Przekłady
 - 14.2. Opracowania

1. Prace zbiorowe (antologie tekstów i opracowania)

Kościół Chrystusowy w tradycji chrześcijańskiej, red. P. Wygalałak, Teologia Patrystyczna 20, Poznań: Pallotinum, 2023.

¹ Ks. dr Adam Pawlak, Instytut Teologiczny w Łodzi, Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi; e-mail: xapawlak@gmail.com; ORCID: 0000-0001-9816-4414.

Leksykon sydonologiczny. Polska perspektywa i wkład, red. R. Bogacz – B. Degórski – T. Graff – J.S. Jaworski – W. Kucewicz – K. Pilarczyk – Z. Treppa, Historia, Hereditas, Ecclesia 21, Kraków: Księgarnia Akademicka, 2023.

2. Bibliografie i problemy metodologiczne

- Baran G.M., *Wykaz publikacji naukowych ks. prof. dr. hab. Antoniego Żurka*, „Vox Patrum” 87 (2023) s. 41-46.
- Pawlak A., *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2022. Z uzupełnieniami za rok 2021*, „Vox Patrum” 86 (2023) s. 189-217.
- Suski A., *Bibliografia do „Didache” (2001-2023)*, „Vox Patrum” 88 (2023) s. 299-318.
- Wysocki M., *Prace dyplomowe z antyku chrześcijańskiego ukończone w polskich ośrodkach naukowych w latach 2021-2022*, „Vox Patrum” 86 (2023) s. 219-224.

3. Prace ogólne, historie literatury

- Borowy A., *Rzymianie nad brzegami Dunaju. Powstanie i rozwój łaciny bałkańskiej*, „Nowy Filomata” 26/1-2 (2022) s. 87-98.
- Degórski B., *Le figure retoriche nell'epilogo della Vita S. Hilarionis e delle due altre Vitae Patrum geronimiane*, w: *Sant'Ilarione nel contesto del suo tempo. Atti del Convegno scientifico internazionale „Sant'Ilarione nel contesto del suo tempo”, Mlini (Dubrovnik), 19-20 ottobre 2017*, red. I. Bodrožić – V. Kraft Soić, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2023, s. 439-452.
- Degórski B., *Retoričke figure u epilogu djela „Vita S. Hilarionis” i epilozima drugih dviju Jeronimovih „Vitae Patrum”*, w: *Sveti Hilarion u kontekstu svoga vremena. Zbornik radova s međunarodnoga znanstvenog skupa „Sveti Ilar u kontekstu svoga vremena”, Mlini (Dubrovnik), 19-20 listopada 2017*, red. I. Bodrožić – V. Kraft Soić, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2023, s. 183-194.
- Gilski M., *A Positive Side to „Apophaticism.” Prolegomena*, „Verbum Vitae” 41/3 (2023) s. 465-482.
- Klinkowski J., *Kobiety w misji ewangelizacyjnej pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej*, „Polonia Sacra” 27/1 (2023) s. 7-40.
- Królikowski J., *Maryja – „żywa księga”. Obecność motywu w tradycji patrystycznej i średniowiecznej*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 49 (2022) s. 79-92.
- Kutkiewicz J., *Historiografia filozofii w starożytności. Część 2: Od Arystotelesa do Dio- genesa Laertiosa*, „Studia z Historii Filozofii” 14/1 (2023) s. 143-163.

- Michalik A., *Ojcowie Kościoła w drodze chrześcijanina do Jezusa Chrystusa na przykładzie życia i dzieła Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, „Vox Patrum” 87 (2023) s. 267-294.
- Nowaszczuk J., „Najbardziej elokwentni z Ojców” a metoda przepowiadania w Kościele przełomu IV i V wieku, „Vox Patrum” 85 (2023) s. 73-90.
- Słomka J., *Teolog katolicki a tradycja*, w: *Domine, Tu scis. Księga jubileuszowa dedykowana księdzu profesorowi Jerzemu Szymikowi w 70. rocznicę urodzin*, red. J. Kempa – P. Sawa, Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2023, s. 76-82.
- Wysocki M., *Letters as a Form of Memory. A Study of the Latin Christian Letters of the 4th and 5th Century (Ambrose, Jerome, Augustine and Paulinus of Nola)*, w: *La Memoria. Forme e finalita del ricordare nel cristianesimo antico*, Studia Ephemeridis Augustinianum 164, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum – Firenze: Nerbini International, 2023, s. 431-437.
- Zatwardnicki S., *Larry Hurtado o wczesnym kulcie Chrystusa „Homo Dei”* 3 (2023) s. 76-85.
- 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.

4. Historia wspólnot, instytucji, okresów historycznych, regionów

- Andryszczak P., *Myśl polityczna w Biblii, starożytności chrześcijańskiej i średniowieczu*, Kraków: Scriptum, 2023.
- Brzozowska Z.A. – Leszka M.J., „Ozdobiona wszelkimi cnotami” cesarska siostra Pulcheria i „roztropna” cesarzowa Atenais-Eudocja – co o epoce Teodozjusza II wiedzieli Słowianie prawosławni w średniowieczu?, „Vox Patrum” 87 (2023) s. 217-246.
- Degórski B., *Diakoni północnej Afryki łacińskiej w świetle kanonów synodów i IV i V wieku*, w: *Diakonat stały w Kościele w Polsce*, t. 5: *Tradycja – posługa – świadectwo*, red. W. Rozynkowski, Pelplin: Bernardinum, 2023, s. 13-27.
- Degórski B., *Odwoływanie się do autorytetu Ojców na synodach Afryki Łacińskiej od IV do VI wieku. Sprawa Apiariusza z „Sicca Veneria”*, „Dissertationes Paulinorum” 32/2 (2023) s. 5-36.
- Grebieniow A., *Umowy spadkowe w edykcje Justyniana „De Armeniorum successionem” z 535 r.*, „Zeszyty Prawnicze UKSW” 23/2 (2023) s. 59-86.
- Pietras H., *Fonti sulla condanna di Ario a Nicea nel 325*, „Gregorianum” 104/3 (2023) s. 485-514.
- Jaśkiewicz S., *Synody według świadectw św. Augustyna – rozumienie ich roli i znaczenia w Kościele afrykańskim*, „Verbum Vitae” 41/1 (2023) s. 33-56.

- Jaśkiewicz S., *Święty Augustyn i synody Afryki północnej przełomu IV i V wieku*, „Teologia w Polsce” 17/2 (2023) s. 91-108.
- Kopeć A., *Święci Cyryl i Metody jako Patroni Europy w nauczaniu Jana Pawła II*, „Teologia w Polsce” 17/1 (2023) s. 47-61.
- Krajewski Z., *Greckie drzwi Kościoła*, „Studia Teologiczne Białystok Drohiczyń Łomża” 41 (2023) s. 51-81.
- Ledwoń D. – Waszkowiak J., *Trzy zapomniane kościoły maryjne (Theotokos) epoki bizantyjskiej w Ziemi Świętej*, „Collectanea Theologica” 94/1 (2023) s. 43-83.
- Niewiadomska M., *Odnalezienie relikwii krzyża świętego w relacjach pisarzy wczesnochrześcijańskich*, „Ateneum Kapłańskie” 180/683 (2023) s. 36-46.
- Pigoński Ł., *The Shields of the Empire. Eastern Roman Military Elites during the Reigns of the Emperors Theodosius II, Marcian and Leo I*, *Byzantina Lodziensia* 47, Łódź: Wydawnictwo UŁ – Kraków: Wydawnictwo UJ, 2023.
- Sikora A.R., *Początki Kościoła na Patmos w świetle tradycji spisanej i ustnej*, w: *Kościół Chrystusowy w tradycji chrześcijańskiej*, red. P. Wygalał, *Teologia Patrystyczna* 20, Poznań: Pallotinum, 2023, s. 53-75.
- Sińczak T., *Bliski Wschód na drodze do wojny. Polityczne i kulturowe uwarunkowania zmiany wektorów irańskiej polityki zagranicznej w latach (484-502)*, „Saeculum Christianum” 30/2 (2023) s. 5-17.
- Skibiński T., *Roman-barbarian Relations in the Light of the Collection „Panegyrici Latini” (289-389 AD)*, „Saeculum Christianum” 30/1 (2023) s. 18-30.
- Wierzbński S. – Leszka M.J., *Wodzowie Zenona (474-491) i Anastazjusza I (491-518)*, *Byzantina Lodziensia* 49, Łódź: Wydawnictwo UŁ, 2023.
- Wolińska T., *Jastrzębie, onagry pustyni, wilki Arabii. Sąsiedzi cesarstwa wschodniorzymskiego z Półwyspu Arabskiego i ich wizerunek w źródłach. Okres przedislamski*, *Byzantina Lodziensia* 42, Łódź: Wydawnictwo UŁ, 2023.

5. Historia doktryn (teologia i filozofia)

- Adamiak S., *Kult archaniołów w późnej starożytności – wybrane zagadnienia*, „Vox Patrum” 88 (2023) s. 183-194.
- Adamiak S. – Dohnalik J., *The Prohibition of Suicide and Its Theological Rationale in Catholic Moral and Canonical Tradition. Origins and Development*, „Journal of Religion and Health” 62/6 (2023) s. 3820-3833.
- Budzanowska-Weglenda D.Ł., *Aniołowie w pierwszym łacińskim komentarzu do Apokalipsy Wiktoryna z Petowium*, „Vox Patrum” 88 (2023) s. 31-48.
- Cecota B., *The Jewish Theme in Theophanes the Confessor’s Testimony on the Prophet Muḥammad*, „Studia Ceranea” 13 (2023) s. 255-269.
- Cholewa M., *Problematyka dziecka w aktach soborów pierwszego tysiąclecia*, Kraków: Scriptum, 2023.

- Czyżewski B.S., *Angelology in the „Letters” of St. Ambrose of Milan*, „Vox Patrum” 88 (2023) s. 85-98.
- Czyżewski B.S., *Ecclesio-Mariological Interpretation of Rev 12:1-6 in Early Christian Writings*, „Verbum Vitae” 41/4 (2023) s. 935-956.
- Degórski B., *Apiariusz z Sicca Veneria i odwoływanie się do Ojców na synodach Afryki Łacińskiej (IV-VI w.)*, „Vox Patrum” 87 (2023) s. 95-114.
- Gilski M., *Przyczyny odejścia z Kościoła. Diagnoza Epifaniusza z Salaminy*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 32/1 (2023) s. 11-19.
- Głowacki M.-T., *Ofiara w literaturze wczesnochrześcijańskiej do I soboru w Nicei*, „Nowy Filomata” 26/1-2 (2022) s. 25-37.
- Grzywaczewski J., *Les controverses théologiques au quatrième siècle*, Lublin: Polihymnia, 2023.
- Grzywaczewski J., *Tradycja synodalna w pierwszych wiekach*, w: *Synodalność wyzwaniem dla Kościoła w Polsce*, red. M.J. Tutak – T. Wielebski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2023, s. 71-96.
- Jaśkiewicz S., *The Angels’ Ministry to People According to „De civitate Dei” by St. Augustine*, „Vox Patrum” 88 (2023) s. 133-148.
- Kieling M., *Skąd biorą się ucisk i prześladowanie Kościoła? Nauczanie Grzegorza Wielkiego o świętym Kościele w „Moralia in Job”*, w: *Kościół Chrystusowy w tradycji chrześcijańskiej*, red. P. Wygralak, Teologia Patrystyczna 20, Poznań: Pallotinum, 2023, s. 77-95.
- Klinger J., *Dzieła zebrane*, t. 2: *O istocie prawosławia*, opr. H. Paprocki, Kraków: Tyniec, 2023.
- Kochańczyk-Bonińska K., *John Chrysostom „On the Incomprehensible Nature of God” – The Simpler Way of Presenting Complex Theological and Philosophical Issues*, „Vox Patrum” 85 (2023) s. 91-104.
- Kotkowska E.T., *Ścieżki przekazu wiary w bóstwo Chrystusa w przedrefleksyjnej i doświadczeniowej chrystologii II wieku*, w: *Wokół pytań o początki chrystologii*, red. P. Artemiuk – S. Zatwarnicki, Biblioteka Teologii Fundamentalnej 18, Kraków: Scriptum, 2023, s. 235-256.
- Krynicka T. – Wilczyński A., *Siedem sztuk wyzwolonych w „Etymologiach” Izydora z Sewilli*, „Vox Patrum” 87 (2023) s. 191-216.
- Misiarczyk L., *Angelology in the Writings of Justin Martyr, Tatian and Athenagoras*, „Vox Patrum” 88 (2023) s. 7-30.
- Misiarczyk L., *Maryja „piękna owieczka” w „Homilii Paschalnej” Melitona z Sardes*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 16/2 (2023) s. 185-203.
- Misiarczyk L., *Obrona boskości Jezusa w pismach chrześcijańskich apologetów greckich II wieku*, w: *Wokół pytań o początki chrystologii*, red. P. Artemiuk – S. Zatwarnicki, Biblioteka Teologii Fundamentalnej 18, Kraków: Scriptum, 2023, s. 53-102.
- Misiarczyk L., *The Nous Seeing its Own Light According to Evagrius Ponticus*, „Zeitschrift für Antikes Christentum” 27/2 (2023) s. 257-278.

- Nieścior L., *Patrystyczna interpretacja zakazu gniewu w Mt 5,22a*, „Vox Patrum” 87 (2023) s. 313-338.
- Nowosad S., *Ojcowie Kościoła w teologii anglikańskiej*, „Vox Patrum” 87 (2023) s. 339-364.
- Paczkowski M.C., *San Girolamo e il presunto millenarismo di Apollinare di Laodicea* (Św. Hieronim i domniemany millenaryzm Apolinarego z Laodycei), „Biblica et Patristica Thoruniensia” 16/1 (2023) s. 31-50.
- Paczkowski M.C., *Wątki angelologiczne w egzegezie patrystycznej 1Kor 11,10*, „Vox Patrum” 88 (2023) s. 195-226.
- Pochwat J., *Aniołowie (dobrzy i źli) w alegorycznej interpretacji Ksiąg Rodzaju, Wyjścia i Kapłańskiej w homiliach św. Cezarego z Arles*, „Vox Patrum” 88 (2023) s. 163-182.
- Starowieyski M., *Kapłani i pasterze. Ojcowie Kościoła o kapłanach i kapłaństwie*, Kraków: Petrus, 2023.
- Story M., *Konsekwencje zabójstwa dokonanego przez duchownego w świetle ksiąg pokutnych*, „Resovia Sacra” 28 (2021) s. 577-588.
- Szram M., „*Praesentia carnalis Christi*”. Terminologia dotycząca wcielenia w polemice antyheretyckiej Filastrusza z Brescii, „Vox Patrum” 87 (2023) s. 395-414.
- Wysocki M., *Anioły są wśród nas. Studium pism św. Paulina z Noli*, „Vox Patrum” 88 (2023) s. 149-162.
- Zatwardnicki S., *The Rule of Faith, the Scripture and Tradition. A Voice in the Discussion on the Doctrine of the Holy Scripture*, „Collectanea Theologica” 93/3 (2023) s. 51-87.
- Żelazny J.W., *Relacje między monofizytami a Kościołem Orientu w świetle korespondencji Tymoteusza I, patriarchy Bagdadu*, w: *Kościół Chrystusowy w tradycji chrześcijańskiej*, red. P. Wygralak, Teologia Patrystyczna 20, Poznań: Pallotinum, 2023, s. 111-123.

6. Liturgia

- Grzywa A., *Przygotowanie kandydatów do chrztu w kontekście ich funkcjonowania w świecie na podstawie wybranych pouczeń chrzcielnych oraz pism katechetycznych (IV–V w.)*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 16/1 (2023) s. 9-30.
- Klinger J., *Dzieła zebrane, t. 1: Geneza sporu o epiklezę. Eschatologiczny a memorialny aspekt Eucharystii w kanonie pierwszych wieków*, opr. H. Paprocki, Kraków: Tyniec, 2023.
- Królikowski J., *Patrystyczne początki kultu eucharystycznego poza Mszą*, „Vox Patrum” 87 (2023) s. 405-420.
- Miecznikowski J., *Wpływ synodów w pierwszych pięciu wiekach chrześcijaństwa na obrządek Eucharystii*, „Teologia i Człowiek” 61/1 (2023) s. 65-80.

- Rachwał K., *Data Ostatniej Wieczerzy i jej wpływ na celebrację Wielkiego Tygodnia w Kościele do X wieku*, Kraków: Scriptum, 2023.
- Superson J., *Przyczynek do studium nad początkami niedzielnego lekcjonarza do celebracji eucharystycznej w Rzymie*, „Teologia i Człowiek” 61/1 (2023) s. 81-99.
- Szczur P., *Typologia i topografia wczesnochrześcijańskich bazylik. Próba spojrzenia teologiczno-historycznego*, „Vox Patrum” 87 (2023) s. 365-394.
- Wąsik W., *Komunia święta małych dzieci w prawie Kościoła łacińskiego (I-XIII w.)*, w: *Liturgia culmen et fons vitae missionisque Ecclesiae. Księga jubileuszowa dedykowana księdzu profesorowi Andrzejowi Żądło w 70. rocznicę urodzin*, red. I. Celary, Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2023, s. 190-201.
- Witowski W., *Cześć wobec Eucharystii w świetle wybranych kanonów italskich ksiąg pokutnych (VIII-IX w.)*, w: *Eucharystia w życiu i posłannictwie Kościoła*, red. D. Kielb – A. Pawlak, Rzeszów: Bonus Liber, 2021, s. 53-71.
- Żurek A., *Eucharystia w teologii i praktyce Kościoła starożytnego*, w: *Eucharystia w teologicznej myśli Kościoła*, red. P. Łabuda Źródło Wody Żywej 10B, Tarnów: Biblos, 2023, s. 12-81.

7. Hagiografia, monastycyzm i historia duchowości

- Czyżewski B.S., „Reguła” Eugipiusza o funkcji opata, „Vox Patrum” 87 (2023) s. 71-94.
- Filokalia, tł. C. Dobak, red. i opr. C. Dobak – S. Hiżycki, ŹrMon. Filokalia 1, Kraków: Tyniec, 2023.
- Garnczarski S., *Recepcja wczesnochrześcijańskich motywów eucharystycznych w pieśni „Dziękujemy Ci, Ojciec nasz”*, „Vox Patrum” 87 (2023) s. 115-134.
- Kasprzak D.A., *Praca w monastycyzmie pachomiańskim*, „Vox Patrum” 87 (2023) s. 155-174.
- Kolada K., *Św. Katarzyna Aleksandryjska – o przyjęciu chrześcijaństwa i nawróceniu pogan*, „Elpis” 25 (2023) s. 113-117.
- Koniecko B., *Droga „Filokalii”. 50-dniowe ćwiczenie duchowe*, Kraków: Tyniec, 2023.
- Milewski I., *Bankers and Usurers in the Early Byzantine Hagiographical Texts*, „Studia Ceranea” 13 (2023) s. 587-598.
- Módlcie się nieustannie. Autorzy wczesnochrześcijańscy o modlitwie ustawicznej*, tł. J. Grzywaczewski – L. Nieścior – M. Przyszychowska, opr. L. Nieścior, Biblioteka Ojców Kościoła 39, Kraków: Wydawnictwo M, 2023.
- Naumowicz J., *Szkoła modlitwy wschodnich Ojców Kościoła. Filokalia*, Warszawa: Fronda, 2023.
- Pakowski G., „Bona mors” czy „bona mortis”? Opis śmierci św. Moniki w „Wyznaniach” św. Augustyna a dobra płynące ze śmierci w „De bono mortis” św. Ambrożego, „Warszawskie Studia Teologiczne” 36/1 (2023) s. 100-115.

- Wygralak P., *Ildefonsa z Toledo modlitwy do Matki Bożej. Analiza treści modlitw*, „Vox Patrum” 87 (2023) s. 415-424.
- Wygralak P., *Przesłanie duchowe matek pustyni: Synkletyki, Sary i Teodory*, w: *Mulieres fortis. Studia o Jadwidze Zamoyskiej i kobietach w historii Kościoła*, red. T. Nawracała, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2023, s. 165-180.
- Wygralak P., *Spiritual message of the desert mothers: Syncletica, Sarah and Theodora*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 44 (2023) s. 123-135.

8. Archeologia i historia sztuki

- Cholewa M., *Ślady kultury chrześcijańskiej w Achai do 313 roku*, Kraków: Scriptum, 2023.
- Łaptaś M., *Archanioł Rafał pokonujący demona (Asmodeusza) jako starotestamentowy typ Chrystusa zwyciężającego śmierć. Próba interpretacji malowideł i inskrypcji nubijskich*, „Saeculum Christianum” 30/2 (2023) s. 18-33.
- Łuc I., *Idea „Virtus” na monetach cesarza Konstantyna Wielkiego. Typy VIRTUS MILITVM, VIRTUS EXERCITVS, VIRTUS EXERCITVS GALL, VIRTUS PERP AVG i VIRT CONSTANTINI AVG*, „Vox Patrum” 87 (2023) s. 247-266.
- Szczur P., *Typologia i topografia wczesnochrześcijańskich baptysteriów. Próba spojrzenia teologiczno-historycznego*, „Vox Patrum” 87 (2023) s. 365-394.

9. Biblia

- Beda Czcigodny, *Komentarz do Ewangelii Łukasza (In Lucae evangelium expositio; CPL 1356)*, tł. L. Misiarczyk, PSP 81, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2022.
- Budzanowska-Weglenda D.Ł., *Aniołowie w pierwszym łacińskim komentarzu do Apokalipsy Wiktoryna z Petowium*, „Vox Patrum” 88 (2023) s. 31-48.
- Czyżewski B.S., *Ecclesio-Mariological Interpretation of Rev 12:1-6 in Early Christian Writings*, „Verbum Vitae” 41/4 (2023) s. 935-956.
- Grzegorz z Elwiry, *Komentarz do Pieśni nad Pieśniami (Tractatus de Epithalamio; CPL 547)*, tł. i opr. M. Gubernat, ŻrMon 101. Starożytność 55, Kraków: Tyniec, 2023.
- Hilary z Poitiers, *Traktaty o Psalmach 1-14 (Tractatus super psalmos; CPL 428)*, tł. i opr. P. Chojnacka, PSP 86, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2023.
- Jan Chryzostom, *Homilie do Listu św. Pawła do Kolosan (In epistulam ad Colossenses homiliae 1-12; CPG 4433)*, tł. A. Paciorek, Biblia Ojców 7, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2023.

- Kamczyk W., „*Veram exhibens carnem*”. *Chrystofania w Wieczerniku (Łk 24,36-49) w duszpasterskiej interpretacji Augustyna z Hippony*, „*Biblica et Patristica Thoruniensia*” 16/2 (2023) s. 149-170.
- Królikowski J., *Dzieło translatorskie św. Hieronima i „veritas hebraica”*, „*Filologia Polska. Roczniki Naukowe Uniwersytetu Zielonogórskiego*” 8 (2022) s. 309-333.
- Królikowski J., *Święty Augustyn i tekst Pisma Świętego*, „*Filologia Polska. Roczniki Naukowe Uniwersytetu Zielonogórskiego*” 9 (2023) s. 109-143.
- Nawrot J., *Συναγωγή κυρίων oraz ἐκκλήσια κυρίων w Septuagincie*, w: *Kościół Chrystusowy w tradycji chrześcijańskiej*, red. P. Wygralak, *Teologia Patrystyczna* 20, Poznań: Pallotinum, 2023, s. 9-35.
- Nieścior L., *Patrystyczna interpretacja zakazu gniewu w Mt 5,22a*, „*Vox Patrum*” 87 (2023) s. 313-338.
- Paczkowski M.C., „*Pharisaicus hydrops*”. *Łk 14,2-4 w przepowiadaniu Piotra Chryzologa*, „*Vox Patrum*” 85 (2023) s. 167-192.
- Paczkowski M.C., *Wątki angelologiczne w egzegezie patrystycznej 1Kor 11,10*, „*Vox Patrum*” 88 (2023) s. 195-226.
- Pochwat J., *Aniołowie (dobrzy i źli) w alegorycznej interpretacji Ksiąg Rodzaju, Wyjścia i Kapłańskiej w homiliach św. Cezarego z Arles*, „*Vox Patrum*” 88 (2023) s. 163-182.
- Tykoniusz, *Księga reguł. Komentarz do Apokalipsy (Liber regularum; CPL 709. Commentarius in Apocalypsin; CPL 710)*, tł. i opr. D.Ł. Budzanowska-Weglenda, Biblioteka Europejska, Kęty: Wyd. Marek Derewiecki, 2023.
- Wajda A.M., *Wybrane przykłady realiów biblijnych ze świata flory i fauny wprowadzone do przekładu Pisma Świętego przez św. Hieronima*, „*Biblica et Patristica Thoruniensia*” 16/1 (2023) s. 51-73.
- Widok N., *Sposoby wykorzystywania Pisma Świętego w nauczaniu katechetycznym Cyryla Jerozolimskiego*, w: „*I dam wam serce nowe*”. *Księga pamiątkowa dla o. prof. dr. hab. Andrzeja S. Jasińskiego OFM z okazji 70. rocznicy urodzin*, red. J. Bosowski – Ł.G. Florczyk – A.J. Demitrów, *Opolska Biblioteka Teologiczna* 181, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego, 2023, s. 407-442.

10. Patrystyka i średniowiecze (łacińskie i bizantyńskie)

10.1. Przekłady

- Absalon ze Sprinckirsbach, „*Nakazał zbudować sobie dom, by w nim odbywały się uroczystości zaślubin*”. *Absalona ze Sprinckirsbach kazanie XL na poświęcenie kościoła – przekład i komentarz*, tł. Ł. Libowski – M. Włosiniński, „*Łódzkie Studia Teologiczne*” 32/4 (2023) s. 171-196.

- Absalon ze Sprinckirsbach, „*To jest ten dom, w którym Chrystus chce się zatrzymać*”. *Absalona ze Sprinckirsbach kazanie XXXIX na poświęcenie kościoła – przekład i komentarz*, tł. P. Wilk, „Łódzkie Studia Teologiczne” 32/4 (2023) s. 245-260.
- Adam ze Świętego Wiktora, *Sekwencje*, tł. T. Gacia – Ł. Libowski – M.H. Nowak – A. Strycharczuk – A. Wilczyński – P. Wilk, Lublin: Academicon, 2023.
- Afrahat Syryjczyk, *Mowy. Tłumaczenie „Demonstrationes I-XXIII” (Patrologia Syriaca 1, 5-2, 150)*, tł. A. Uciecha, *Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova* 25, Katowice: Wydawnictwo WueM – Księgarnia św. Jacka, 2023.
- Ambroży z Mediolanu, *O dziewictwie (De virginitate; CPL 147)*, tł. A. Wilczyński, *ŻrMon* 102. *Starożytność* 56, Kraków: Tyniec, 2023.
- Anastazy Synaita, *Homilia na temat Psalmu VI*, tł. D. Piasecki, „*Vox Patrum*” 88 (2023) s. 249-276.
- Anastazy Synaita, *Pytania i odpowiedzi (Quaestiones et responsiones; CPG 7746). Tekst grecki i polski*, tł. M. Gilski – D. Piasecki, Kraków: Scriptum, 2023.
- Anonim, *Hermetica Vindobonensia I-IV*, tł. A.E. Sowińska, „*Vox Patrum*” 86 (2023) s. 105-122.
- Augustyn, *Kazanie 19. wygłoszone w „Basilica Restituta” w dniu „munerum”*, tł. Ł. Libowski, „*Vox Patrum*” 86 (2023) s. 163-186.
- Augustyn, *List 153 św. Augustyna. Tekst – tłumaczenie – komentarz. Część I*, tł. M. Kubala, „*Zeszyty Prawnicze UKSW*” 23/3 (2023) s. 283-308.
- Augustyn, *List 153 św. Augustyna. Tekst – tłumaczenie – komentarz. Część II*, tł. M. Kubala, „*Zeszyty Prawnicze UKSW*” 23/4 (2023) s. 273-292.
- Augustyn, *Przeciw Kreskoniuszowi (Contra Cresconium; CPL 335)*, tł. i opr. T. Kołowski, PSP 85, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2023.
- Beda Czcigodny, *Komentarz do Ewangelii Łukasza (In Lucae evangelium expositio; CPL 1356)*, tł. L. Misiarczyk, PSP 81, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2022.
- Dante Alighieri, „*Vatificis prolutus aquis et lacte canoro viscera plena ferens*”. *Dwie eklogi Dantejskie okraszone uwagami*, tł. Ł. Libowski, w: *Dante Alighieri (1265-1321). In memoriam. Dla uczczenia siedemsetnej rocznicy śmierci poety*, red. U. Mazurczak – D. Tabor, Kraków: UPJPII Wydawnictwo Naukowe, 2023, s. 109-155.
- Donatystyczne „*Passiones*” (CPL 53.720.751.2049a.2054.2055.2063, PL 8, 718B-726C.752D-758B, BHL 2303b), tł. i opr. E. Dźbik, PSP 91, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2023.
- Eucheriusz z Lyonu, *Dzieła egzegetyczne. Zasady rozumienia duchowego. Wyjaśnienia (Formulae spiritalis intelligentiae; CPL 488. Instructionum ad Salonium I. II; CPL 489)*, tł. T. Skibiński, PSP 84, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2023.
- Filokalia*, tł. C. Dobak, opr. C. Dobak – S. Hiżycki, *ŻrMon. Filokalia* 1, Kraków: Tyniec, 2023.
- Galen z Pergamonu, *O moich własnych księgach*, tł. Ł. Karczewski – J. Krajewska, „*Vox Patrum*” 86 (2023) s. 123-162.

- Grzegorz Palamas, *Triada trzecia. W obronie świętych hezychastów*, tł. M. Siwicka – A. Palusińska, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2022.
- Grzegorz z Elwiry, *Komentarz do Pieśni nad Pieśniami (Tractatus de Epithalamio; CPL 547)*, tł. i opr. M. Gubernat, ŻrMon 101. Starożytność 55, Kraków: Tyniec, 2023.
- Hermetica Berolinensia II-VIII (Papyrus Berolinensis Graeca 17027)*, tł. A.E. Sowińska, „Vox Patrum” 88 (2023) s. 229-248.
- Hieronim ze Strydonu – Gennadiusz – Izydor z Sewilli – Ildefons z Toledo – Ebedjesu, *O znakomitych mężach, czyli co pisarze wczesnochrześcijańscy pisali o pisarzach wczesnochrześcijańskich (De viris illustribus; CPL 616.957.1206; De virorum illustrium scriptis; CPL 1252; Assemani, Bibliotheca Orientalis 3, 1, 3-362)*, tł. K. Romaniuk – W. Gądek – S. Bajko – T. Krynicka – J. Czuj – M. Ożóg – M. Starowieyski, opr. M. Starowieyski – W. Stawiszyński, Kęty: Wyd. Marek Derewiecki, 2023.
- Hilary z Poitiers, *Traktaty o Psalmach 1-14 (Tractatus super psalmos; CPL 428)*, tł. i opr. P. Chojnacka, PSP 86, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2023.
- Hugon ze Świętego Wiktora, „*Ipsa quodammodo ecclesia primum baptizatur*”. Hugona ze Świętego Wiktora spojrzenie na rzeczywistość sakramentu poświęcenia kościoła: piąta część drugiej księgi jego „*De sacramentis christianae fidei*”, tł. Ł. Libowski, „Liturgia Sacra” 29/1 (2023) s. 183-220.
- Hugon ze Świętego Wiktora, „*Sacrarium autem vestium ritus*”. Hugona ze Świętego Wiktora spojrzenie na rzeczywistość sakramentu świętych szat: czwarta część drugiej księgi jego „*De sacramentis christianae fidei*”, tł. Ł. Libowski, „Świdnickie Studia Teologiczne” 18 (2021) s. 71-96.
- Hugon ze Świętego Wiktora, „*Voluit Christus a nobis manducari, ut nos sibi incorporaret*”. Hugona ze Świętego Wiktora spojrzenie na rzeczywistość sakramentu ciała i krwi Pańskiej: ósma część drugiej księgi jego „*De sacramentis christianae fidei*”, w: *Eucharystia w życiu i posłannictwie Kościoła*, tł. Ł. Libowski, red. D. Kielb – A. Pawlak, Rzeszów: Bonus Liber, 2021, s. 89-139.
- Izaak z Niniwy, *Mowy. Zbiór trzeci*, tł. i opr. M.J. Janecki, PSP 88, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2023.
- Jan Chryzostom, *Homilie do Listu św. Pawła do Kolosan (In epistulam ad Colossenses homiliae 1-12; CPG 4433)*, tł. A. Paciorek, Biblia Ojców 7, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2023.
- Jan Chryzostom, *O niepoznawalności Boga. O Opatrzności (De incomprehensibili dei natura homiliae 1-5; CPG 4318. Ad eos qui scandalizanti sunt; CPG 4401)*, tł. K. Kochańczyk-Bonińska, PSP 89, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2023.
- Jan Kasjan, *Reguły (De institutis coenobiorum; CPL 513)*, tł. K. Maraś, ŻrMon 100. Starożytność 54, Kraków: Tyniec, 2023.
- Jan Szkot Eriugena, *Periphyseon. Księga V*, tł. A. Kijewska, Ad Fontes 31, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2023.

- Johannes Kantakuzenos, *Historia*, tł. H. Pietruszczak, Zgorzelec: Wydawnictwo Henryk Pietruszczak, 2023.
- Johannes Malalas, *Kronika świata*, tł. H. Pietruszczak, Zgorzelec: Wydawnictwo Henryk Pietruszczak, 2023.
- Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem (Apologia; CPG 1073. Dialogus cum Tryphone Iudaeo; CPG 1076)*, tł. i opr. L. Misiarczyk, PSP 82, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2023.
- Krawczuk M., *The homily „On fasting” by Ratu’a Haymanot (CAe 6587). Edition and translation*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 36/1 (2023) s. 70-85.
- Laktancjusz, *Podstawy nauki Bożej. Księgi I-III (Epitome Divinarum Institutionum; CPL 86)*, tł. J. Wojtczak-Szyszkowski, PSP 83, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2023.
- Metody z Olimpu, *O zmartwychwstaniu (albo: Aglaofon) (De resurrectione; CPG 1812)*, tł. M. Mejzner, PSP 87, Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2023.
- Módlcie się nieustannie. Autorzy wczesnochrześcijańscy o modlitwie ustawicznej*, tł. J. Grzywaczewski – L. Nieścior – M. Przyszychowska, opr. L. Nieścior, Biblioteka Ojców Kościoła 39, Kraków: Wydawnictwo M, 2023.
- Pseudo-Justyn, *Pisma polemiczne*, tł. i opr. J. Brylowski, Pelplin: Bernardinum, 2023.
- Ryszard ze Świętego Wiktora, „*Sermo IV: Życie nasze jest jak morze*” – wstęp, komentarz, przekład, tł. P. Wilk, „Świdnickie Studia Teologiczne” 19 (2022) s. 149-158.
- Średniowieczna liryka nabożna (wybór)*, tł. T. Gacia, „Vox Patrum” 87 (2023) s. 427-440.
- Średniowieczny słownik symboliki biblijnej. Pseudo-Garnier z Langres. Alegoryczne interpretacje całego Pisma Świętego*, opr. i tł. K. Bardski – D.Ł. Budzanowska-Weglenda, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2023.
- Tomasz z Akwinu, *Objaśnienia „Polityki” (Sententia libri Politicorum)*, tł. M. Bęściak – M. Przanowski, Dzieła wszystkie 43, Kraków: Fundacja Pro Futuro Theologiae – Instytut Tomistyczny – W drodze, 2023.
- Tykoniusz, *Księga reguł. Komentarz do Apokalipsy (Liber regularum; CPL 709. Commentarius in Apocalypsin; CPL 710)*, tł. i opr. D.Ł. Budzanowska-Weglenda, Biblioteka Europejska, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2023.
- Wiktor z Tonnuny, *Chronicon/Kronika (Continuatio Prosperi; CPL 2260)*, tł. R. Kosiński, w: *Wiktor z Tonnony i jego dzieło, Źródła Historyczne*, Kraków: Historia Iagellonica, 2023, s. 236-289 (wydanie dwujęzyczne).
- Źródła greckie do historii herezji paulicjan w Azji Mniejszej. Wybór tekstów. Piotr Sycylijszyk, Piotr Hegumen, Focjusz, Formuły anatematyzmów*, tł. i opr. Ł. Karczewski, PSP 90, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2023.

10.2. Opracowania

- Budzanowska-Weglenda D.Ł., *Galand z Reigny o małżeństwie, rodzinie, wspólnocie w „Libellus proverbiorum”*, „Bibliotekarz Podlaski” 1/58 (2023) s. 171-189.

- Degórski B., *La cura del creato nei Padri della Chiesa*, w: *Neutralità climatica e decarbonizzazione. Interessi in gioco e salvaguardia del creato*, red. L. Troiani – A. Crosthwaite, Milano: Biblion, 2023, s. 15-20, 341-342.
- Grzeszczak J., *Siódma czasa. Kryzys późnośredniowiecznego Kościoła w apokaliptycznej wizji Arnolda z Villanova († 1311)*, w: *Kościół Chrystusowy w tradycji chrześcijańskiej*, red. P. Wygralak, Teologia Patrystyczna 20, Poznań: Pallotinum, 2023, s. 125-145.
- Kosiński R., *Wiktor z Tonnony i jego dzieło, Źródła Historyczne*, Kraków: Historia Iagellonica, 2023.
- Libowski Ł., *Wiktoryńskie florarium. Motywy kwietne w sekwencjach Adama ze Świętego Wiktora*, „Roczniki Kulturoznawcze” 14/2 (2023) s. 161-192.
- Wierdak D., *Hugona ze św. Wiktora mediewistyczna „arcula memoriae” w świetle klasycznego dyskursu wokół „pamięci”*, „Resovia Sacra” 29 (2022) s. 617-632.

11. Autorzy

Afrahat Syryjczyk

- Afrahat Syryjczyk, *Mowy. Tłumaczenie „Demonstrationes I-XXIII” (Patrologia Syriaca 1, 5-2, 150)*, tł. A. Uciecha, Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova 25, Katowice: Wydawnictwo WueM – Księgarnia św. Jacka 2023.

Amalariusz z Metzu

- Bąk M., *La struttura del periodo di preparazione alla Pasqua e la sua interpretazione nella opera di Amalario di Metz „Liber officialis” (Struktura okresu przygotowania do Wielkanocy i jej interpretacja w dziele Amalariusza z Metzu „Liber officialis”)*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 22 (2023) s. 7-25.

Ambroży z Mediolanu

- Ambroży z Mediolanu, *O dziewictwie (De virginitate; CPL 147)*, tł. A. Wilczyński, ŹrMon 102. Starożytność 56, Kraków: Tyniec, 2023.
- Czyżewski B.S., *Angelology in the „Letters” of St. Ambrose of Milan*, „Vox Patrum” 88 (2023) s. 85-98.
- Pakowski G., *„Bona mors” czy „bona mortis”? Opis śmierci św. Moniki w „Wyznaniach” św. Augustyna a dobra płynące ze śmierci w „De bono mortis” św. Ambrożego*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 36/1 (2023) s. 100-115.

Skibiński T., *Sant'Ambrogio di Milano e il riscatto dei prigionieri di guerra. Motivazioni, modi, influsso*, w: *Spes mea unica. Miscellanea offerta a Sua Ecc. Mons. Andrzej W. Suski primo vescovo della diocesi di Toruń in occasione del Suo 80 genetliaco*, red. M. Sodi – D. Brzeziński, *Veritatem Inquirere* 13, Roma: Edizioni Santa Croce, 2023, s. 307-317.

Wysocki M., *Letters as a Form of Memory. A Study of the Latin Christian Letters of the 4th and 5th Century (Ambrose, Jerome, Augustine and Paulinus of Nola)*, w: *La Memoria. Forme e finalita del ricordare nel cristianesimo antico*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 164, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum – Firenze: Nerbini International, 2023, s. 431-437.

Anastazy Synajski

Anastazy Synaita, *Homilia na temat Psalmu VI*, tł. D. Piasecki, „*Vox Patrum*” 88 (2023) s. 249-276.

Anastazy Synaita, *Pytania i odpowiedzi (Quaestiones et responsiones; CPG 7746). Tekst grecki i polski*, tł. M. Gilski – D. Piasecki, Kraków: Scriptum, 2023.

Apolinary z Laodycei

Paczkowski M.C., *San Girolamo e il presunto millenarismo di Apollinare di Laodicea (Św. Hieronim i domniemany millenaryzm Apolinarego z Laodycei)*, „*Biblica et Patristica Thoruniensia*” 16/1 (2023) s. 31-50.

Augustyn

Adamiak S. – Dohnalik J., *The Prohibition of Suicide and Its Theological Rationale in Catholic Moral and Canonical Tradition. Origins and Development*, „*Journal of Religion and Health*” 62/6 (2023) s. 3820-3833.

Augustyn, *Kazanie 19. wygłoszone w „Basilica Restituta” w dniu „munerum”*, tł. Ł. Libowski, „*Vox Patrum*” 86 (2023) s. 163-186.

Augustyn, *List 153 św. Augustyna. Tekst – tłumaczenie – komentarz. Część I*, tł. M. Kubala, „*Zeszyty Prawnicze UKSW*” 23/3 (2023) s. 283-308.

Augustyn, *List 153 św. Augustyna. Tekst – tłumaczenie – komentarz. Część II*, tł. M. Kubala, „*Zeszyty Prawnicze UKSW*” 23/4 (2023) s. 273-292.

Augustyn, *Przeciw Kreskoniuszowi (Contra Cresconium; CPL 335)*, tł. i opr. T. Kołowski, PSP 85, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2023.

Jaśkiewicz S., *Synody według świadectw św. Augustyna – rozumienie ich roli i znaczenia w Kościele afrykańskim*, „*Verbum Vitae*” 41/1 (2023) s. 33-56.

Jaśkiewicz S., *Święty Augustyn i synody Afryki północnej przełomu IV i V wieku*, „*Teologia w Polsce*” 17/2 (2023) s. 91-108.

- Jaśkiewicz S., *The Angels' Ministry to People According to „De civitate Dei” by St. Augustine*, „Vox Patrum” 88 (2023) s. 133-148.
- Kamczyk W., „*Veram exhibens carnem*”. Chrystofania w *Wieczerniku* (Łk 24,36-49) w duszpasterskiej interpretacji Augustyna z Hippony, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 16/2 (2023) s. 149-170.
- Królikowski J., *Święty Augustyn i tekst Pisma Świętego*, „Filologia Polska. Roczniki Naukowe Uniwersytetu Zielonogórskiego” 9 (2023) s. 109-143.
- Pakowski G., „*Bona mors*” czy „*bona mortis*”? Opis śmierci św. Moniki w „*Wyznaniach*” św. Augustyna a dobra płynące ze śmierci w „*De bono mortis*” św. Ambrożego, „Warszawskie Studia Teologiczne” 36/1 (2023) s. 100-115.
- Wysocki M., *Letters as a Form of Memory. A Study of the Latin Christian Letters of the 4th and 5th Century (Ambrose, Jerome, Augustine and Paulinus of Nola)*, w: *La Memoria. Forme e finalita del ricordare nel cristianesimo antico*, Studia Ephemeridis Augustinianum 164, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum – Firenze: Nerbini International, 2023, s. 431-437.

Beda Czcigodny

- Beda Czcigodny, *Komentarz do Ewangelii Łukasza (In Lucae evangelium expositio; CPL 1356)*, tł. L. Misiarczyk, PSP 81, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2022.

Benedykt z Nursji

- Kieling M., *Znaczenie „Reguły” św. Benedykta z Nursji w procesie reformy monastycznej w okresie karolińskim na podstawie źródeł prawnych*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 43 (2023) s. 177-192.

Cezary z Arles

- Pochwat J., *Aniołowie (dobrzy i źli) w alegorycznej interpretacji Ksiąg Rodzaju, Wyjścia i Kapłańskiej w homiliach św. Cezarego z Arles*, „Vox Patrum” 88 (2023) s. 163-182.

Cyryl Jerozolimski

Widok N., *Sposoby wykorzystywania Pisma Świętego w nauczaniu katechetycznym Cyryla Jerozolimskiego*, w: „I dam wam serce nowe”. Księga pamiątkowa dla o. prof. dr. hab. Andrzeja S. Jasińskiego OFM z okazji 70. rocznicy urodzin, red. J. Bosowski – Ł.G. Florczyk – A.J. Demitrów, Opolska Biblioteka Teologiczna 181, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego, 2023, s. 407-442.

Dionizy Mniejszy

Naumowicz J., *Decoding the Christian Era of Dionysius Exiguus*, „Collectanea Theologica” 94/1 (2023) s. 85-106.

Ebedjesu

Ebedjesu, *Wiersze Ebedjesu, metropolity Sobe i Armenii, zawierające katalog wszystkich ksiąg kościelnych (Assemani, Bibliotheca Orientalis 3, I, 3-362)*, tł. M. Starowieyski, opr. M. Starowieyski – W. Stawiszyński, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2023, s. 230-288.

Epifaniusz z Salaminy

Drzyżdżyk S. – Gilski M., *Epiphanius of Salamis' Polemic with Angelological Heresies*, „Vox Patrum” 88 (2023) s. 99-112.

Gilski M., *Przyczyny odejścia z Kościoła. Diagnoza Epifaniasza z Salaminy*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 32/1 (2023) s. 11-19.

Eriugena Jan Szkot

Jan Szkot Eriugena, *Periphyseon. Księga V*, tł. A. Kijewska, Ad Fontes 31, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2023.

Eucheriusz z Lyonu

Eucheriusz z Lyonu, *Dzieła egzegetyczne. Zasady rozumienia duchowego. Wyjaśnienia (Formulae spiritalis intelligentiae; CPL 488. Instructionum ad Salonium I. II; CPL 489)*, tł. T. Skibiński, PSP 84, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2023.

Eugipiusz

Czyżewski B.S., „Reguła” Eugipiusza o funkcji opata, „Vox Patrum” 87 (2023) s. 71-94.

Ewagriusz z Pontu

Misiarczyk L., *The Nous Seeing its Own Light According to Evagrius Ponticus*, „Zeitschrift für Antikes Christentum” 27/2 (2023) s. 257-278.

Filastriusz z Brescii

Szram M., „*Praesentia carnalis Christi*”. Terminologia dotycząca wcielenia w polemice antyheretyckiej Filastriusza z Brescii, „Vox Patrum” 87 (2023) s. 395-414.

Filokalia

Filokalia, tł. C. Dobak, opr. C. Dobak – S. Hiżycki, ŹrMon. Filokalia 1, Kraków: Tyńiec, 2023.

Naumowicz J., *Szkoła modlitwy wschodnich Ojców Kościoła. Filokalia*, Warszawa: Fronda, 2023.

Filon z Aleksandrii

Mrugalski D., *The Platonic-Biblical Origins of Apophatic Theology. Philo of Alexandria's Philosophical Interpretation of the Pentateuchal Theophanies*, „Verbum Vitae” 41/3 (2023) s. 499-528.

Wyrzykowski M., *Proces nawrócenia się Abrahama w interpretacji Filona z Aleksandrii*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 36/2 (2023) s. 128-141.

Gennadiusz

Gennadiusz, *O znakomitych mężach (De viris illustribus; CPL 957)*, tł. W. Gądek, opr. M. Starowieyski – W. Stawiszyński, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2023, s. 113-149.

Grzegorz Wielki

Kieling M., *Skąd biorą się ucisk i prześladowanie Kościoła? Nauczanie Grzegorza Wielkiego o świętym Kościele w „Moralia in Job”*, w: *Kościół Chrystusowy w tradycji chrześcijańskiej*, red. P. Wygalałak, Teologia Patrystyczna 20, Poznań: Pallotinum, 2023, s. 77-95.

Pawlak A., *Co można podarować zmarłemu? Znaczenie Mszy świętej za zmarłych w IV księdze „Dialogów” Grzegorza Wielkiego i geneza Mszy gregoriańskiej*, w: *Eucharystia w życiu i posłannictwie Kościoła*, red. D. Kiełb – A. Pawlak, Rzeszów: Bonus Liber, 2021, s. 35-51.

Grzegorz z Elwiry

Grzegorz z Elwiry, *Komentarz do Pieśni nad Pieśniami (Tractatus de Epithalamio; CPL 547)*, tł. i opr. M. Gubernat, ŻrMon 101. Starożytność 55, Kraków: Tyniec, 2023.

Grzegorz z Nazjanzu

Nowaszczuk J., „*Najbardziej elokwentni z Ojców*” a metoda przepowiadania w Kościele przełomu IV i V wieku, „Vox Patrum” 85 (2023) s. 73-90.

Grzegorz z Nyssy

Przyszychowska M., *Żydz w oczach Grzegorza z Nyssy*, w: *Religijne obrazy obcych. Żydzi, chrześcijanie, muzułmanie*, red. R. Marcinkowski – A. Citlak – M. Grodzki, Kraków: Libron – Filip Lohner, 2023, s. 145-160.

Hieronim ze Strydonu

Degórski B., *Le figure retoriche nell'epilogo della Vita S. Hilarionis e delle due altre Vitae Patrum geronimiane*, w: *Sant'Ilarione nel contesto del suo tempo. Atti del Convegno scientifico internazionale „Sant'Ilarione nel contesto del suo tempo”, Mlini (Dubrovnik), 19-20 ottobre 2017*, red. I. Bodrožić – V. Kraft Soić, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2023, s. 439-452.

Degórski B., *Przykład wykorzystania myśli św. Hieronima jako autorytetu w Komentarzu o. Grzegorza Gyöngyösiego do najstarszych Konstytucji paulińskich*, w: *Spes mea unica. Miscellanea offerta a Sua Ecc. Mons. Andrzej W. Suski primo vescovo della diocesi di Toruń in occasione del Suo 80 genetliaco*, red. M. Sodi – D. Brzeziński, Veritatem Inquirere 13, Roma: Edizioni Santa Croce, 2023, s. 153-163.

- Degórski B., *Retoričke figure u epilogu djela „Vita S. Hilarionis” i epilozima drugih dviju Jeronimovih „Vitae Patrum”*, w: *Sveti Hilarion u kontekstu svoga vremena. Zbornik radova s međunarodnoga znanstvenog skupa „Sveti Ilar u kontekstu svoga vremena”*, Mlini (Dubrovnik), 19-20 listopada 2017, red. I. Bodrožić – V. Kraft Soić, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2023, s. 183-194.
- Hieronim ze Strydonu, *O znakomitych mężach (De viris illustribus; CPL 616)*, tł. K. Romaniuk, opr. M. Starowieyski – W. Stawiszyński, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2023, s. 25-105.
- Jóźwiak M., *Serafiny w egzegezie biblijnej św. Hieronima ze Strydonu*, „Vox Patrum” 88 (2023) s. 113-131.
- Królikowski J., *Dzieło translatorskie św. Hieronima i „veritas hebraica”*, „Filologia Polska. Roczniki Naukowe Uniwersytetu Zielonogórskiego” 8 (2022) s. 309-333.
- Morta K., *Palący oddechem wąż („serpens flatu adurens”) św. Hieronima*, „Vox Patrum” 87 (2023) s. 295-312.
- Paczkowski M.C., *San Girolamo e il presunto millenarismo di Apollinare di Laodicea (Św. Hieronim i domniemany millenaryzm Apolinarego z Laodycei)*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 16/1 (2023) s. 31-50.
- Wajda A.M., *Wybrane przykłady realiów biblijnych ze świata flory i fauny wprowadzone do przekładu Pisma Świętego przez św. Hieronima*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 16/1 (2023) s. 51-73.
- Wysocki M., *Letters as a Form of Memory. A Study of the Latin Christian Letters of the 4th and 5th Century (Ambrose, Jerome, Augustine and Paulinus of Nola)*, w: *La Memoria. Forme e finalita del ricordare nel cristianesimo antico*, Studia Ephemeridis Augustinianum 164, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum – Firenze: Nerbini International, 2023, s. 431-437.

Hilary z Poitiers

- Hilary z Poitiers, *Traktaty o Psalmach 1-14 (Tractatus super psalmos; CPL 428)*, tł. i opr. P. Chojnacka, PSP 86, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2023.

Ildefons z Toledo

- Ildefons z Toledo, *Księga o mężach znakomitych (De virorum illustrium scriptis; CPL 1252)*, tł. S. Bajko, opr. M. Starowieyski – W. Stawiszyński, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2023, s. 178-188.
- Wygralak P., *Ildefonsa z Toledo modlitwy do Matki Bożej. Analiza treści modlitw*, „Vox Patrum” 87 (2023) s. 415-424.
- Wygralak P., *Kościół w katechetycznym nauczaniu Ildefonsa z Toledo*, w: *Kościół Chrystusowy w tradycji chrześcijańskiej*, red. P. Wygralak, Teologia Patrystyczna 20, Poznań: Pallotinum, 2023, s. 97-109.

Izaak z Niniwy

Izaak z Niniwy, *Mowy. Zbiór trzeci*, tł. i opr. M.J. Janecki, PSP 88, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2023.

Izydor z Sewilli

Izydor z Sewilli, *O znakomitych mężach (De viris illustribus; CPL 1206)*, tł. S. Bajko, opr. M. Starowieyski – W. Stawiszyński, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2023, s. 158-176.

Krynicka T. – Wilczyński A., *Siedem sztuk wyzwolonych w „Etymologiach” Izydora z Sewilli*, „Vox Patrum” 87 (2023) s. 191-216.

Jan Chryzostom

Jan Chryzostom, *Homilie do Listu św. Pawła do Kolosan (In epistulam ad Colossenses homiliae 1-12; CPG 4433)*, tł. A. Paciorek, Biblia Ojców 7, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2023.

Jan Chryzostom, *O niepoznawalności Boga. O Opatrzności (De incomprehensibili dei natura homiliae 1-5; CPG 4318. Ad eos qui scandalizanti sunt; CPG 4401)*, tł. K. Kochańczyk-Bonińska, PSP 89, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2023.

Kochańczyk-Bonińska K., *John Chrysostom „On the Incomprehensible Nature of God” – The Simpler Way of Presenting Complex Theological and Philosophical Issues*, „Vox Patrum” 85 (2023) s. 91-104.

Nowaszczyk J., *„Najbardziej elokwentni z Ojców” a metoda przepowiadania w Kościele przełomu IV i V wieku*, „Vox Patrum” 85 (2023) s. 73-90.

Jan Kasjan

Jan Kasjan, *Reguły (De institutis coenobiorum; CPL 513)*, tł. K. Maraś, ŻrMon 100. Starożytność 54, Kraków: Tyniec, 2023.

Justyn Męczennik

Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem (Apologia; CPG 1073. Dialogus cum Tryphone Iudaeo; CPG 1076)*, tł. i opr. L. Misiarczyk, PSP 82, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2023.

- Misiarczyk L., „*Apomnemoneumata*” negli scritti di Giustino Martire. Gli inizi della formazione della memoria cristiana, w: *La Memoria. Forme e finalita del ricordare nel cristianesimo antico*, red. M. Ghilardi, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 164, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum – Firenze: Nerbini International, 2023, s. 453-465.
- Misiarczyk L., *Angelology in the Writings of Justin Martyr, Tatian and Athenagoras*, „*Vox Patrum*” 88 (2023) s. 7-30.
- Superson J., Przyczynek do studium nad początkami niedzielnego lekcjonarza do celebracji eucharystycznej w Rzymie, „*Teologia i Człowiek*” 61/1 (2023) s. 81-99.
- Switek M., „*Argumentum ex prophetia*” u ojców Kościoła a współczesna krytyka funkcji prorocstwa w apologetyce. Justyn Męczennik, „*Tarnowskie Studia Teologiczne*” 41/1 (2022) s. 129-150.

Laktancjusz

- Laktancjusz, *Podstawy nauki Bożej. Księgi I-III (Epitome Divinarum Institutionum; CPL 86)*, tł. J. Wojtczak-Szyszkowski, PSP 83, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2023.

Meliton z Sardes

- Misiarczyk L., Maryja „piękna owieczka” w „*Homilii Paschalnej*” Melitona z Sardes, „*Biblica et Patristica Thoruniensia*” 16/2 (2023) s. 185-203.

Metody z Olimpu

- Mejzner M., *Metodego z Olimpu interpretacja Święta Namiotów*, „*Teologia Polityczna*” (2023), w: <https://teologiapolityczna.pl/ks-miroslaw-mejzner-sac-metodego-z-olimpu-interpretacja-swieta-namiotow#:~:text=%C5%9Awi%C4%99to%20Namiot%C3%B3w%20zapowiada%20prawdziwe%20%C5%9Bwi%C4%99to%20p%C3%B3r%20roku%20oraz%20ludzka%20rozrodczo%C5%9B%C4%87> (dostęp: 10.06.2024).
- Metody z Olimpu, *O zmartwychwstaniu (albo: Aglaofon) (De resurrectione; CPG 1812)*, tł. M. Mejzner, PSP 87, Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2023.

Nil z Ancyry

- Nieścior L., *Anlehnungen an andere Autoren in Briefen des Nilus von Ankyra*, „*Zeitschrift für Antikes Christentum*” 27/3 (2023) s. 484-499.

Paulin z Noli

Wysocki M., *Anioły są wśród nas. Studium pism św. Paulina z Noli*, „Vox Patrum” 88 (2023) s. 149-162.

Wysocki M., *Letters as a Form of Memory. A Study of the Latin Christian Letters of the 4th and 5th Century (Ambrose, Jerome, Augustine and Paulinus of Nola)*, w: *La Memoria. Forme e finalita del ricordare nel cristianesimo antico*, Studia Ephemeridis Augustinianum 164, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum – Firenze: Nerbini International, 2023, s. 431-437.

Piotr Chryzolog

Paczkowski M.C., „*Pharisaicus hydrops*”. *Łk 14,2-4 w przepowiadaniu Piotra Chryzologa*, „Vox Patrum” 85 (2023) s. 167-192.

Roman Pieśniarz

Karczewski P., „*Anielskie moce, spieszcie*” – *stichery św. Romana Melodosa na przedświęcie Narodzenia Chrystusa*, „Elpis” 25 (2023) s. 25-33.

Teofanes Wyznawca

Cecota B., *The Jewish Theme in Theophanes the Confessor's Testimony on the Prophet Muḥammad*, „Studia Ceranea” 13 (2023) s. 255-269.

Tykoniusz

Tykoniusz, *Księga reguł. Komentarz do Apokalipsy (Liber regularum; CPL 709. Commentarius in Apocalypsin; CPL 710)*, tł. i opr. D.Ł. Budzanowska-Weglenda, Biblioteka Europejska, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2023.

Wiktor z Tonnuny

Wiktor z Tonnuny, *Chronicon/Kronika (Continuatio Prosperi; CPL 2260)*, tł. R. Kosiński, w: *Wiktor z Tonnuny i jego dzieło, Źródła Historyczne*, Kraków: Historia Iagellonica, 2023, s. 236-289 (wydanie dwujęzyczne).

Wiktoryn z Petowium

Budzanowska-Weglenda D.Ł., *Aniołowie w pierwszym łacińskim komentarzu do Apokalipsy Wiktoryna z Petowium*, „Vox Patrum” 88 (2023) s. 31-48.

12. Recenzje, omówienia

Budzanowska-Weglenda D.Ł. (rec.), T. Krynicka, *Święty Mikołaj z Myr Licyjskich w świetle greckich i łacińskich źródeł starożytnych i średniowiecznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2022, ss. 210 – „Vox Patrum” 85 (2023) s. 220-222.

Cecota B. (rec.), *Ascetismo y santidad en el Cercano Oriente cristiano (siglos IV-XIII)*, ed. Héctor Francisco Rodrigo, Laham Cohen, Pablo Ubierna, Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, Buenos Aires 2022, pp. 162 – „Studia Ceranea” 13 (2023) s. 786-789.

Cecota B. (rec.), *Cristianos, judíos y gentiles. Reflexiones sobre la construcción de la identidad durante la Antigüedad Tardía*, ed. Rodrigo Laham Cohen, Esteban Noce, Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, Buenos Aires 2021, pp. 146 – „Studia Ceranea” 13 (2023) s. 790-793.

Libowski Ł. (rec.), *Orzeźwiająca i ożywiająca woda mądrości – rec. „«Omnium expetendorum prima est sapientia». Studies on Victorine thought and influence*”, ed. Dominique Poirel and Marcin Jan Janecki in collaboration with Wanda Bajor and Michał Buraczewski. *Bibliotheca Victorina XXIX*. Turnhout: Brepols, 2021 – „Roczniki Filozoficzne” 71/3 (2023) s. 341-346.

Misiarczyk L. (rec.), A.G. Cristaudo, *Giustino e la protoortodossia Giovannea. Il superamento della cristologia pneumatologica e la nascita della teologia del Logos*, Institutum Patristicum Augustinianum – Nerbini International, Roma 2023, pp. 647 – „Vox Patrum” 88 (2023) s. 279-289.

Misiarczyk L. (rec.), W. Varner, *The Apostolic Fathers. An Introduction and Translation*, T&T Clark, London 2023, ss. 242 – „Vox Patrum” 88 (2023) s. 287-291.

Pochwat J. (rec.), Jan Chryzostom, *Homilie do Listu Św. Pawła do Kolosan*, przekład z języka greckiego opatrzony wprowadzeniem i notami: ks. Antoni Paciorek, *Biblia Ojców 7*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2023, ss. 253 – „Vox Patrum” 88 (2023) s. 291-293.

Przyszychowska M. (rec.), G. Maspero, *Rethinking the Filioque with the Greek Fathers*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 2023, ss. 326 – „Vox Patrum” 88 (2023) s. 293-296.

Szram M. (rec.), Kasjodor, *Pisma wybrane (Studia o Kasjodorze)*, przekład z języka łacińskiego Dominika Budzanowska-Weglenda, ks. Krzysztof Burczak, ks. Jarosław Januszewski, ks. Lucjan Dyka, opracowanie ks. Marek Starowieyski, ks. Mikołaj

Lohr, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2022, ss. 362 – „Vox Patrum” 85 (2023) s. 222-226.

Wysocki M. (rec.), M. Andoková, *Čierna som a predsa krásna. Tyconiov výklad Piesne piesní 1, 5, Iris*, Bratislava 2020, ss. 226 – „Vox Patrum” 85 (2023) s. 213-216.

13. Sprawozdania

Kochanek P., *Posiedzenia Komisji Bizantynologicznej Polskiego Towarzystwa Historycznego w roku akademickim 2022/2023* – „Vox Patrum” 88 (2023) s. 321-324.

Wilk P., *Działalność Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim TN KUL w roku akademickim 2022/2023* – „Vox Patrum” 88 (2023) s. 325-328.

Wysocki M., *Doroczne Spotkanie Kanadyjskiego Towarzystwa Badań Patrystycznych* (Toronto, Kanada, 29-31.05.2023) – „Vox Patrum” 88 (2023) s. 332-335.

Wysocki M., *Oblicza Boga w chrześcijaństwie starożytnym* (XLIX Spotkanie Badaczy Antyku Chrześcijańskiego, Papieski Instytut Patrystyczny Augustinianum, Rzym, 11-13.05.2023) – „Vox Patrum” 88 (2023) s. 329-332.

Wysocki M., *Trzynaste doroczne spotkanie Towarzystwa Badań Wczesnochrześcijańskich Azji i Pacyfiku* (Singapur, 7-9.09.2023) – „Vox Patrum” 88 (2023) s. 335-337.

14. Wybrane publikacje z zakresu kultury klasycznej

14.1. Przekłady

Dystychy Katona, tł. i opr. D.Ł. Budzanowska-Weglenda, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2023.

„*Gesta Senatus Romani 'De Theodosiano publicando'*” – *przekład protokołu opatrzony komentarzem historyczno-prawnym*, tł. W. Saracyn, „Zeszyty Prawnicze UKSW” 23/1 (2023) s. 53-80.

Iulius Firmicus Maternus, *Kompendium astrologii (Mathesis). Księgi I-III*, tł. J. Komorowska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2023.

Pliniusz Starszy, *Historia naturalna*, t. 4: *Ziołolecznictwo. Księgi XX-XXVII*, tł. I. Mikołajczyk, Toruń: Wydawnictwo UMK, 2023.

Plotyn, *Dzieła wszystkie*, t. 1: *Traktaty I-21*, tł. H. Podbielski – J. Lewandowicz – A. Zhyrkowa – M. Podbielski, red. M. Podbielski, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Ignatianum, 2023, s. 59-410.

Porfiriusz, *Sentencje czyli drogi do świata ponadmysłowego*, tł. E. Osek – M.A. Komsta, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2022.

Porfiriusz, *Żywot Plotyna*, t. 1, tł. H. Podbielski – J. Lewandowicz – A. Zhyrkowa – M. Podbielski, red. M. Podbielski, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Ignatianum, 2023, s. 1-57.

14.2. Opracowania

Bralewski S., „*Decreta caelestia versus princeps bonus*” w świetle „*Res Gestae*” *Amiana Marcellina*, „*Vox Patrum*” 87 (2023) s. 49-70.

Damski M., *Simplikios z Cylicji i jego komentarz do „Encheiridionu” Epikteta*, Kraków: Homini, 2023.

Keiss-Dolańska D., *Polemika chrześcijaństwa z pogaństwem. Prezentacja w zarysie zarzutów stawianych chrześcijaństwu w wybranych pseudoporfirjańskich traktatach antycznych*, w: *Religijne obrazy obcych. Żydzi, chrześcijanie, muzułmanie*, red. R. Marcinkowski – A. Citlak – M. Grodzki, Kraków: Libron – Filip Lohner, 2023, s. 33-46.

Mielnik D., *Wieczność świata. Dyskusja Jana Filopona z Arystotelesem*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2023.

Osek E., *Posłańcy Zeusa, aniołowie i archaniołowie u Porfiriusza z Tyru*, „*Vox Patrum*” 88 (2023) s. 79-84.

Pacewicz A., *Świadectwa niespisanej nauki Platona*, Wrocław: Oficyna Naukowa PFF, 2023.

Pawlak A. – Podbielski M., *Stan wiedzy na temat pism Plotyna: manuskrypty, wydania, prace badawcze*, w: Plotyn, *Dziela wszystkie*, t. 1: *Porfiriusz, Żywot Plotyna. Plotyn, Traktaty 1-21*, tł. H. Podbielski – J. Lewandowicz – A. Zhyrkowa – M. Podbielski, red. M. Podbielski, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Ignatianum, 2023, s. lxix-xcv.

Pawlak A., *Życiorys Plotyna – stan badań*, w: Plotyn, *Dziela wszystkie*, t. 1: *Porfiriusz, Żywot Plotyna. Plotyn, Traktaty 1-21*, tł. H. Podbielski – J. Lewandowicz – A. Zhyrkowa – M. Podbielski, red. M. Podbielski, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Ignatianum, 2023, s. liii-lxviii.

Sawiński P. – Wypustek A., *Homoseksualność i homoerotyzm w świecie starożytnym*, Kraków: Homini, 2023.



ISSN: 0860-9411
eISSN: 2719-3586

VOX PATRUM 90 (2024) 265-270
DOI: 10.31743/vp.17497

Prace dyplomowe z antyku chrześcijańskiego ukończone w polskich ośrodkach naukowych w latach 2022-2023 (z uzupełnieniem lat wcześniejszych)

**Dissertations in Christian Antiquity Completed in Polish Academic
Centres in 2022-2023 (with Additions From Previous Years)**

Ks. Marcin Wysocki (zebrał i zestawiał)

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Wydział Teologii

Prace doktorskie

1. Dudziak Dawid ks., „*Bona etenim summa sunt: spes, fides, caritas*”. *Cnoty teologalne jako fundament i centrum życia chrześcijańskiego w ujęciu Grzegorza Wielkiego na podstawie jego „Moraliiów”*, obrona 16 października 2023; promotor: ks. prof. dr hab. Piotr Szczur; recenzenci: o. prof. dr hab. Bazyli Degórski OSPPE (Pontificia Università di San Tommaso d’Aquino „Angelicum”), ks. prof. dr hab. Dariusz Zagórski (UMK), ks. dr hab. Jan Żelazny (UPJPII).
2. Figiel Józef SDS, *Misterium osobowego bytu Jezusa Chrystusa w pismach dogmatycznych świętego Ambrożego*, obrona 17 października 2023; promotor: ks. prof. dr hab. Piotr Szczur; recenzenci: o. prof. dr hab. Bazyli Degórski OSPPE (Pontificia Università di San Tommaso d’Aquino „Angelicum”), ks. dr hab. Jan Żelazny (UPJPII).
3. Ludewicz Michał ks., „*Sub iure et potestate beati Petri*”. *Idea władzy w „Liber Pontificalis”*, obrona 19 października 2023; promotor: ks. dr hab. Marcin Wysocki prof. KUL; recenzenci: o. prof. dr hab. Henryk Pietras (Pontificia Università Gregoriana); ks. dr hab. Stanisław Adamiak prof. UMK.

Prace magisterskie

1. Lisek Mateusz, *Chciwość jako wada społeczna w świetle „In Matthaeum homiliae” św. Jana Chryzostoma* (prom. ks. prof. dr hab. Piotr Szczur, 2022).

2. Maina Aloysius, *Droga świeckich ku świętości według św. Cezarego z Arles* (prom. ks. dr hab. Marcin Wysocki, 2022).
3. Skoczyński Sebastian, *Chrystus jako Boski Lekarz w „Homiliach na Ewangelię według św. Mateusza” Jana Chryzostoma* (prom. ks. prof. dr hab. Piotr Szczur, 2022).

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydział Teologiczny

Prace magisterskie

1. Iwański Dominik, *Wkład Synodu Laterańskiego (649) w walkę z monoenrgizmem i monoteizmem* (prom. ks. dr hab. Marek Gilski prof. UPJPII, 2022).
2. Kasprzak Łukasz, *Patrystyczne interpretacje Niewiasty obleczonej w słońce* (prom. ks. dr hab. Marek Gilski prof. UPJPII, 2022).
3. Lipiarz Magdalena, *Metodologia walki z herezją w „Panarionie” Epifaniusza z Salaminy* (prom. ks. dr hab. Marek Gilski prof. UPJPII, 2022).
4. Piątek Zuzanna, *Teologia trynitarna Hilarego z Poitiers w traktacie „De Trinitate”*, (prom. o. prof. dr hab. Dariusz Kasprzak OFMCap., 2023).

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Wydział Teologiczny

Prace doktorskie

1. Kluz Waldemar ks., *Relacja wiary i kultury w kontekście podstawowych idei teologicznych Orygenesza*, obrona 24 czerwca 2013; promotor: ks. dr hab. Leon Nieścior prof. UKSW; recenzenci: ks. dr hab. Wojciech Kluj prof. UKSW, ks. dr hab. Andrzej Uciecha (UŚ).

Prace licencjackie

1. Rupiny Constantine ks., *The Unity of the Church according to Clement of Rome* (prom. ks. dr hab. Józef Grzywaczewski prof. UKSW, 2019).
2. Piyo Stephen ks., *Confessing sins in the light of patristic tradition and pastoral challenges for the Church in Malawi* (prom. ks. prof. dr hab. Leon Nieścior, 2021).
3. Aghoghophia Ovie OSA, *Augustine on angelic knowledge* (prom. ks. prof. dr hab. Tomasz Stępień, 2022).

Prace magisterskie

1. Kazimierczak-Kucharska Anna, *Wpływ postaci Sokratesa na nauczanie chrześcijańskie pierwszych wieków* (prom. ks. prof. UKSW dr hab. Tomasz Stępień, 2008).
2. Majewska Justyna, *Ocena szkół filozoficznych na podstawie dzieła Orygenesza „Przeciw Celsusowi”* (prom. ks. prof. UKSW dr hab. Tomasz Stępień, 2011).
3. Macios Zofia Aleksandra, *Historia ośrodków monastycznych w Kapadocji na przykładzie Derinkuyu* (prom. ks. dr Mirosław Mejzner, 2015).
4. Chudy Maciej, *Motywy i sposoby pielgrzymowania chrześcijan do Ziemi Świętej w IV wieku* (prom. ks. dr Mirosław Mejzner, 2016).
5. Laskowska Aleksandra, *Walka ze złymi myślami jako jedno z zadań anachorety według Ewagriusza Pontyjskiego* (prom. ks. dr hab. Józef Grzywaczewski prof. UKSW, 2016).
6. Zakrzewski Mariusz, *Postawy chrześcijan wobec prześladowań w epoce przedkonstantyńskiej* (prom. ks. dr Mirosław Mejzner, 2016).
7. Aleksandrowicz Monika, *Symbolika ognia w Orygenesowej egzegezie ksiąg starotestamentalnych* (prom. ks. prof. dr hab. Leon Nieścior, 2020).
8. Kisiel Karol, *Geneza pokusy według „Moraliiów” św. Grzegorza Wielkiego* (prom. ks. prof. dr hab. Leon Nieścior, 2020).
9. Kowalicka Aleksandra, *Nauka o gniewie w starożytności i dzisiaj. Zarys problematyki w nauce św. Marcina z Bragi, św. Jana Kasjana i wybranych współczesnych autorów* (prom. ks. prof. dr hab. Leon Nieścior, 2020).
10. Dzierżek Karol, *Myśl patrystyczna o Kościele w homiliach i przemówieniach papieża Benedykta XVI (2005-2013)*, WSD Białystok (prom. ks. dr Marian Strankowski, 2022).
11. Kiliszek Maciej, *Porównanie koncepcji zmartwychwstania ciała w ujęciu Ireneusza z Lyonu i Metodego z Olimpu* (prom. ks. dr hab. Mirosław Mejzner, prof. UKSW, 2023).
12. Osiecki Robert, *Model życia monastycznego w wybranych pismach świętego Augustyna*, WSD Białystok (prom. ks. dr Marian Strankowski, 2023).

Wydział Nauk Historycznych

Prace magisterskie

1. Anaszewski Maciej, *Organizacja i taktyka militarna armii Belizariusza w walkach z Sasanidami, Wandalami i Ostrogotami według „Historii Wojen” Prokopiusza z Cezarei* (prom. ks. prof. dr hab. Leszek Misiarczyk, 2023).
2. Mączyński Tomasz, *Powstanie Bar Kochby (132-135 n.e.) w świetle źródeł żydowskich* (prom. ks. prof. dr hab. Leszek Misiarczyk, 2023).

Prace licencjackie

1. Gronek Bartosz, *Wojna cesarstwa Bizantyjskiego z Ostrogotami w latach 535-540 w świetle dzieła „Historia wojen” Prokopiusza z Cezarei* (prom. ks. dr hab. Tomasz Skibiński prof. UKSW, 2023).

Wydział Nauk Humanistycznych

Prace licencjackie

1. Józwicki Franciszek, *Koncepcja prowadzenia bizantyńskiej polityki zagranicznej w ujęciu „De administrando Imperio” Konstantyna VII Porfirogenety* (prom. dr hab. Dominika Budzanowska-Weglenda prof. UKSW, 2023).

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Teologiczny

Prace doktorskie

1. Muzolf Rafał ks., *Odnalezienie Jezusa w świątyni (Łk 2,41-52) w interpretacji Orygenesy*; obrona 20 marca 2023; promotor: ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski; recenzenci: ks. prof. dr hab. Krzysztof Bardski (UKSW), o. dr hab. Mieczysław Paczkowski prof. UMK, ks. prof. dr hab. Mariusz Szram (KUL).

Prace magisterskie

1. Pietrzak Sebastian, *Obrona bóstwa Jezusa na podstawie „Contra Celsum” Orygenesy*, (prom. ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski, 2022).
2. Wawrzyniak Adam, *Ideał chrześcijańskiego władcy na podstawie Listów św. Ambrożego z Mediolanu* (prom. ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski, 2022).
3. Danielewicz Mateusz, *Cnota umiarkowania w życiu duchowym ojców pustyni na postawie Apoftegmatów* (prom. ks. dr hab. Paweł Wygralak prof. UAM, 2023).
4. Glowacki Marc-Thilo, *Hermogenes i jego nauczanie w „Adversus Hermogenem” Tertuliana* (prom. ks. dr hab. Paweł Wygralak prof. UAM, 2023).
5. Paciorkowski Jakub, *Modlitwa i praca jako elementy życia mnicha na podstawie galijskich i iberyjskich reguł monastycznych* (prom. ks. dr hab. Paweł Wygralak prof. UAM, 2023).
6. Pietryga Piotr, *Ojcowie Kościoła w spuściźnie archiwalnej błogosławionego Edmunda Bojanowskiego (1814-1871)* (prom. ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski, 2023).
7. Politowski Kacper, *Osobowa struktura klasztorów na Półwyspie Iberyjskim na podstawie reguł hiszpańskich VI-VII wieku* (prom. ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski, 2023).

Uniwersytet Opolski

Wydział Teologiczny

Prace doktorskie

1. Bachniak Tatiana, *Verteidiger der Kirche. Polemik mit dem Judentum in den Schriften Hieronymus (Obrońca Kościoła. Polemika z judaizmem w pismach Hieronima)*, obrona 22 września 2022; promotor: ks. prof. dr hab. Norbert Widok; recenzenci: ks. dr hab. Michał Kieling prof. UAM, dr hab. Piotr Kochanek prof. KUL.

Prace magisterskie

1. Pilśniak Paweł, *Maryja w kazaniach św. Leona Wielkiego na Narodzenie Pańskie* (prom. ks. prof. dr hab. Norbert Widok, 2023).

Uniwersytet Szczeciński

Wydział Teologiczny

Prace magisterskie

1. Polit Paweł Waldemar, *Mysterium Eucharystii w przepowiadaniu wielkich doktorów Kościoła zachodniego* (prom. ks. dr hab. Jarosław Nowaszczyk prof. USz, 2022).

Table of contents

Documents of Church

1. *Sempiternus Rex Christus*. Encyclical Letter of Pope Pius XII on the Fifteenth Centenary of the Council of Chalcedon. Issued September 8, 1951 – Rev. Janusz Królikowski (translation and edition)... 7

Articles

Reception History of Galatians 6:17 among Patristic Writers

2. Galatians 6:17 and its Reception History: Assessing the Echoes – Steven Muir 29
3. *Stigmata* and the Pressure of Interpretation – Warren Campbell..... 35
4. Two-Way Trauma in Paul’s Letter to the Galatians – Steven Muir 41
5. Marius Victorinus on the *Stigmata* of the Apostle Paul (Gal 6:17) – Wendy Elgersma Helleman..... 57
6. Rendering Trauma Beneficial... for Whom? Gregory of Nyssa’s Homily 12 on the Song of Songs – Maria Dasios 85
7. The Therapeutic Gospel for the Traumatic World. *Stigmata Domini Iesu Christi* in Corpore as the Crown of Victory – Jimmy Chan..... 107

Miscellanea

8. *Ποῖ φύγωμεν, Ὅμηρε, καὶ στῶμεν*; The Role of Greek Archaic Epic in the Work *Paedagogus* by Clement of Alexandria – Monika Szczot..... 123
9. St. Jerome's Struggle against Christological Heresies in the Light of his Teaching on Christ Contained in His *Letters* – Rev. Michał Łukaszczyk..... 145
10. Biblical Reading according to John Cassian's *Collatio Patrum* XIV: From a Mere Erudition Towards a True Experience – Bogna Kosmulska.. 165

Translations

11. Philoxenus of Mabbug, *On Gestures and Prayer When One Recieves Communion in the Hand* 189
 - a. Introduction and Commentary – Tomasz Szymczak OFMConv 189
 - b. Translation – Tomasz Szymczak OFMConv..... 193
12. Aelred of Rievaulx, *A Certain Wonderful Miracle* 197
 - a. Introduction and Commentary – Ryszard Groń, Marsha L. Dutton.. 197
 - b. Translation – Robert Sochań..... 210

Bibliographies

13. Bibliography of *The Testament of Abraham* – Most Rev. Andrzej Suski... 223
14. 2023 Polish Bibliography of the Christian Antiquity. With Additions from 2022 – Rev. Adam Pawlak..... 239
15. Dissertations in Christian Antiquity Completed in Polish Academic Centres in 2022-2023 (with Additions from Previous Years) – Rev. Marcin Wysocki 265

Spis treści

Dokumenty Kościoła

1. Pius XII, Encyklika *Sempiternus Rex Christus* ogłoszona z okazji 1500-lecia Soboru Chalcedońskiego (8 września 1951 roku) – Ks. Janusz Królikowski (tłumaczenie i opracowanie)..... 7

Artykuły

Historia recepcji Gal 6:17 wśród pisarzy patrystycznych

2. Galatians 6:17 and its Reception History: Assessing the Echoes – Steven Muir 29
3. *Stigmata* and the Pressure of Interpretation – Warren Campbell..... 35
4. Two-Way Trauma in Paul’s Letter to the Galatians – Steven Muir 41
5. Marius Victorinus on the *Stigmata* of the Apostle Paul (Gal 6:17) – Wendy Elgersma Helleman..... 57
6. Rendering Trauma Beneficial... for Whom? Gregory of Nyssa’s Homily 12 on the Song of Songs – Maria Dasios..... 85
7. The Therapeutic Gospel for the Traumatic World. *Stigmata Domini Iesu Christi* in Corpore as the Crown of Victory – Jimmy Chan..... 107

Miscellanea

8. Ποῖ φύγωμεν, Ὅμηρε, καὶ στῶμεν; O roli greckiej epiki archaicznej w *Wychowawcy* Klemensa Aleksandryjskiego – Monika Szczot 123
9. Walka św. Hieronima z herezjami chrystologicznymi w świetle nauczania o Chrystusie zawartym w jego *Listach* – Ks. Michał Łukaszczyk 145
10. Lektura biblijna według *Collatio Patrum* XIV Jana Kasjana: od erudycji do doświadczania – Bogna Kosmulska..... 165

Tłumaczenia

11. Filoksen z Mabbug, *O tym, jak przyjmować Komunię Świętą na rękę*..... 189
 - a. Wstęp i komentarz – Tomasz Szymczak OFMConv..... 189
 - b. Tłumaczenie – Tomasz Szymczak OFMConv 193
12. Aelred z Rievaulx, *Pewien wspaniały cud*..... 197
 - a. Wstęp i komentarz – Ryszard Groń, Marsha L. Dutton..... 197
 - b. Tłumaczenie – Robert Sochań 210

Bibliografie

13. Bibliografia do *Testamentu Abrahama* – Bp Andrzej Suski 223
14. Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2023
(Z uzupełnieniami za rok 2022) – Ks. Adam Pawlak 239
15. Prace dyplomowe z antyku chrześcijańskiego ukończone w polskich ośrodkach naukowych w latach 2022-2023
(z uzupełnieniem lat wcześniejszych) – Ks. Marcin Wysocki..... 265